

عنوانات، فہرست، تسہیل،
کمپیوٹر کمپوزنگ کے ساتھ

اجمل الحواشی

علی

اصول الشاشی

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد سکروڈھوی

استاذ دارالعلوم (وقت) دیوبند

تسہیل و عنوانات

مولانا محمد شفیع صاحب

فاصلہ جامعہ علوم اسلامیہ بنوریہ، ٹاؤن ۱۰، کراچی

دارالاشاعت کراچی



اضلاع و غنانات، فہرست، جہیل، کیو پیکرزنگ کے ساتھ پبلشر

اجمل الحواشی

علی

اصول الشاشی

تالیف
حضرت مولانا جمیل احمد سکرو دھوی
استاذ دارالعلوم (وقت) و میرپور

تسہیل و غنانات

مولانا محمد شفیق صاحب

ڈاکٹر محمد سعید، استاد، مدرسہ اسلامیہ، لاہور

ایڈیشن: ۱۰۰
کراچی پاکستان 2213768

دارالاشاعت

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی
طباعہ : ۲۰۰۵ء علمی گرافکس کراچی
ضخامت : 396 صفحات

قارئین سے گزارش

اپنی حتی الوسع کوشش کی جاتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔ الحمد للہ اس بات کی نگرانی کے لئے ادارہ میں مستقل ایک عالم موجود رہتے ہیں۔ پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو ازراہ کرم مطلع فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاک اللہ

..... ملنے کے پتے

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
بیت القرآن اردو بازار کراچی
ادارۃ اسلامیات موہن چوک اردو بازار کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم اسلام آباد B-437 ویب روڈ سیلہ کراچی
بیت القلم مقابل اشرف المدارس گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی
بیت الکتاب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی
مکتبہ اسلامیہ امین پور بازار۔ فیصل آباد
ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
بیت العلوم 20 ناچھ روڈ لاہور
مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور
مکتبہ اعدادیہ لیٹی، ہسپتال روڈ ملتان
یونیورسٹی بک انجینسٹری خیبر بازار پشاور
کتاب خانہ رشیدیہ۔ حدیث مارکیٹ راجہ بازار اورالپنڈی
مکتبہ اسلامیہ گامی اڈا۔ امیر آباد
مکتبہ المعارف محلہ جنگل۔ پشاور

انگلینڈ میں ملنے کے پتے

Islamic Books Centre
119-121, Halli Well Road
Bolton BL3 3NE, U.K.

Azhar Academy Ltd.
At Continents (London) Ltd
Cooks Road, London E15 7PW

فہرست مضامین

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۲۶	خاص کی اقسام	۱۱	تعریف
۲۷	عام کی تعریف	۱۱	موضوع
۲۸	خاص کا حکم	۱۱	غایت
۲۹	خاص کی قرآنی مثال	۱۱	مدون
۳۱	احناف و شوافع کے اختلاف پر تعریفات	۱۱	اصول فقہ کی حد اضافی
۳۳	خاص کی دوسری قرآنی مثال	۱۲	فقہ
۳۶	شوافع کے دلائل کا جواب	۱۲	امام ابو حنیفہ کے نزدیک فقہ کی تعریف
۳۷	خاص کی تیسری مثال	۱۲	اصول فقہ کی حد قس
۳۹	عام کی قسمیں	۱۴	الف لام کی قسمیں
۴۰	عام کی پہلی قسم کا حکم	۱۵	حد کی تعریف
۴۰	امام شافعی کے ہاں عام غیر مخصوص منہ البعض کا مرتبہ	۱۷	رسول اور نبی میں فرق
۴۰	عام غیر مخصوص منہ البعض یقین کا فائدہ دیتا ہے	۱۸	صحابی کی تعریف
۴۱	عام غیر مخصوص منہ البعض کے حکم پر تفریع	۱۸	لفظ صلوٰۃ و سلام کی تحقیق
۴۳	عام غیر مخصوص منہ البعض کے حکم پر دوسری تفریع	۱۹	لفظ بعد اور قبل کی تحقیق
۴۴	پہلا اعتراض	۲۰	پہلے اعتراض کا جواب
۴۴	دوسرا اعتراض	۲۰	دوسرے اعتراض کا جواب
۴۴	تیسرا اعتراض	۲۰	تیسرے اعتراض کا جواب
۴۵	عام غیر مخصوص منہ البعض کے حکم پر تیسری تفریع	۲۰	اضافت کی اقسام
۴۶	عام غیر مخصوص منہ البعض کے مقابلے میں خبر واحد کو ترک	۲۲	پہلی بحث
۴۶	کرد یا جائے گا	۲۲	قرآن کی تعریف
	عام کی دوسری قسم (جس کے بعض حصہ کو خاص کر لیا گیا ہو)	۲۳	لفظ کی پہلی تقسیم "خاص اور عام کی مباحث"
۴۸	کی تعریف اور حکم	۲۳	لفظ کی باعتبار وضع کے اقسام
۴۸	تخصیص کی تعریف	۲۵	خاص کی تعریف

صفحہ نمبر	موضوعات	صفحہ نمبر	موضوعات
۴۸	مصنف اصول الشیعی کی صاحب نورا انوار اور صاحب حسنی کے طرز سے مخالفت کی وجہ	۴۸	امام شیعہ غنی کے نزدیک تخصیص کی تعریف
۴۵	حقیقت و مجاز کی اصطلاحی تعریف	۴۸	پہلی قول
۴۵	قواعد و قیود	۴۹	دوسرا مذہب
۴۵	وضع کی تعریف	۴۹	تیسرا مذہب
۴۶	وضع کی اقسام	۴۹	امام کی دلیل قطعی سے تخصیص کے بعد خبر واحد و قیاس سے
۴۶	حقیقت کی اقسام	۴۹	تخصیص کی مصلحت ہے
۴۶	جمع بین الحقیقت و مجاز جائز نہیں، مثال	۵۱	عام میں کہاں تک تخصیص کرتا جائز ہے
۴۷	جمع بین الحقیقت و مجاز جائز ہے، تفریع	۵۱	مطلق اور مقید کی بحث
۴۸	حقیقت و مجاز جمع نہیں ہو سکتے، تفریع	۵۲	مطلق کتاب اللہ پر جب تک عمل کرنا ممکن ہو خبر واحد اور قیاس سے زیادتی جائز نہیں
۸۰	جمع بین الحقیقت و مجاز جائز ہے، تفریع	۵۲	مطلق پر خبر واحد اور قیاس سے زیادتی نہ کرنے کی مثال
۸۰	جمع بین الحقیقت و مجاز جائز ہے، چند اعتراضات تفریع	۵۵	مطلق پر زیادتی نہ کرنے کی دوسری مثال
۸۳	حقیقت کی قسمیں	۵۷	مطلق پر خبر واحد سے زیادتی جائز نہیں تیسری مثال
۸۳	حقیقت مجبورہ کی مثال	۵۸	مطلق پر خبر واحد اور قیاس سے زیادتی جائز نہیں چوتھی مثال
۸۵	حقیقت مستعملہ ہو اور مجاز متعارف ہو صاحبین اور امام صاحب اختلاف	۶۰	مطلق اپنے اطلاق پر ہے گا
۸۶	جواز الحقیقت کا خلیفہ حکم کے اعتبار سے ہوتا ہے یا لفظ کے اعتبار سے	۶۰	خبر واحد اور قیاس سے مقید کرتا جائز نہیں پانچویں تفریع
۸۸	صاحبین اور امام صاحب کے درمیان اختلاف پر تفریع	۶۳	احناف کے اصول (یعنی مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں) پر رد
۹۰	استعارہ کی تعریف	۶۳	اعتراض اور ان کے جواب
۹۰	استعارہ کے بارے میں اہل اصول اور اہل بیان کا اختلاف	۶۶	مشترک اور مانع کی بحث
۹۱	علمت کی تعریف	۶۶	مشترک کی تعریف
۹۱	سبب کی تعریف	۶۷	مشترک کا حکم
۹۲	استعارہ، بین علمت و استعمال کی مثال	۶۸	عموم مشترک جائز نہیں، ایک تفریع
۹۴	اقبال بین السبب و السبب کی مثال	۶۹	حضرت امام ابو حنیفہ کے بیان کردہ مسئلہ کا حاصل
۹۶	سبب کا استعارہ و سبب اور حکم کے لیے جائز ہے، تفریع	۶۹	عموم مشترک جائز نہیں، دوسری تفریع
۹۶	سبب اور حکم کی بحث	۷۱	مذہب اہل تعریف و حکم اور اشد
۹۶	سبب کے سبب پر تفریع	۷۲	ایک چیز میں دو معنی یا اقسام، ایک معنی پر دلیل لینی
۱۰۱	احناف و شوافع کے مابین اختلاف پر تفریع	۷۲	دوسری دلیل جو وہی معنی پر دلیل لینی
۱۰۲	کنہی کی تعریف	۷۳	مفسر کی تعریف و حکم و مثال
		۷۴	خبر واحد و دوسری دلیل حقیقت و مجاز کا بیان

صفحہ نمبر	موضوعات	صفحہ نمبر	موضوعات
۱۰۴	مشکل کی تعریف ۱۰ مثال	۱۰۴	کتابیہ کے قسم پر تفریع
۱۰۳	احکام بشرط ہیں مشکل کی مثال		لفظ کی تیسری تقسیم باعتبار ظہور معنی کے (ظاہر، نص، مفسر، محکم)
۱۰۲	محمل کی تعریف	۱۰۵	مشکل، محمل، متشابہ کا بیان
۱۰۵	متشابہ کا بیان	۱۰۵	ظاہر، نص، مفسر، محکم کی وجہ حصر
۱۰۶	محمل اور متشابہ کا حکم	۱۰۶	خفی، مشکل، محمل اور متشابہ کی وجہ حصر
	ان مواضع کا بیان جہاں لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دیئے جاتے ہیں، پہلا مقام	۱۰۶	ظاہر اور نص کی تعریف و مثال
۱۰۷	دلالة عرف کی وجہ سے حقیقت کے مترک ہونے کی مثال	۱۰۷	ظاہر و نص میں فرق
۱۰۸	حقیقت کا مترک ہونا مجاز کی طرف رجوع کو واجب نہیں کرتا	۱۰۷	ظاہر و نص کی دوسری مثال
۱۰۹	حقیقت قاصرہ کی مثال	۱۰۹	ظاہر و نص کا حکم
۱۰۹	حقیقت کو ترک کرنے کا دوسرا مقام	۱۰۹	ظاہر و نص کے حکم میں اختلاف
۱۱۰	تیسرا مقام جہاں کلام کے حقیقی معنی مترک ہوتے ہیں	۱۱۰	پہلا مذہب
۱۱۰	نفس کلام کی وجہ سے حقیقت کے مترک ہونے کی مثال	۱۱۰	والاء کا سبب
۱۱۱	تیسرا مقام جہاں کلام کے حقیقی معنی مترک ہوتے ہیں مثال	۱۱۰	ظاہر و نص میں تعارض کی صورت میں اعلیٰ پر عمل کیا جائے گا نہ کہ ادنیٰ پر
۱۱۲	تیسرے مقام پر حقیقت کو مترک کرنے کی مثال	۱۱۰	تعارض سے مراد
۱۱۳	سیاق کلام کی وجہ سے حقیقت کو ترک کرنے کی مثال	۱۱۱	ظاہر و نص میں تعارض کی مثال
۱۱۴	چوتھا مقام جہاں حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے	۱۱۲	نص کے ظاہر پر راجح ہونے کی مزید ایک مثال
۱۱۵	مشکل کی جانب سے دلالت کی بناء پر حقیقت کو چھوڑنے کی مثال	۱۱۳	مفسر کی تعریف اور مثال
۱۱۵	بیمین فور بھی مشکل کی جانب سے دلالت کی بناء پر حقیقی معنی کے ترک کرنے کے قبیل سے ہے	۱۱۵	احکام شرع میں مفسر کی مثال
۱۱۶	معنی حقیقی کو ترک کرنے کا پانچواں مقام	۱۱۵	مفسر کے نص پر راجح ہونے کی مثال
۱۱۷	لفظ کی چوتھی تقسیم، نصوص کے متعلقات کا بیان	۱۱۶	محکم کی تعریف
۱۱۸	عبارت النص کی تعریف پر اعتراض	۱۱۷	احکام شرع میں محکم کی مثال
۱۱۹	عبارت النص اور اشارۃ النص کی مثال	۱۱۸	مفسر اور محکم کا حکم
۱۲۰	مثال مذکورہ پر تفریعات	۱۱۹	خفی، محمل، مشکل، متشابہ کا بیان
۱۲۱	اشارۃ النص کی دوسری مثال	۱۱۹	تقابل کی اقسام
۱۲۲	مثال مذکور پر تفریع	۱۱۹	خفی کی تعریف
۱۲۳	دلالت النص کی تعریف و مثال	۱۲۱	خفی کی دوسری مثال
۱۲۴	دلالت النص اور قیاس میں فرق	۱۲۱	خفی کی تیسری مثال
۱۲۵		۱۲۲	خفی کا حکم

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۱۸۳	حسن و قبح کے معنی	۱۴۸	دلائل النص مفید یقین ہے
۱۸۵	ما مور بہ حسن لغیرہ کا بیان	۱۴۹	دلائل النص میں حکم علت پر دائر ہوگا
۱۸۶	ما مور بہ حسن لغیرہ پر تفریع	۱۵۰	حکم علت کے ساتھ وجود یا عدم دائر ہوتا ہے، امثلہ
۱۸۷	واجب بحکم الامر کی اقسام	۱۵۱	مقتضی کی تعریف و مثال
۱۸۸	اداء کامل کا حکم	۱۵۲	مقتضی کی دوسری مثال
۱۸۹	اداء قاصر کی تعریف، امثلہ	۱۵۵	مثال مذکورہ میں اختلاف
۱۹۱	اداء قاصر کا حکم	۱۵۵	مقتضی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے، مثال
۱۹۱	اداء قاصر کے حکم پر تفریع	۱۵۷	مقتضی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے، تفریع
	اداء قاصر میں نقصان کی تلافی مثل کے ذریعے ممکن ہو تو تلافی	۱۵۷	امر کا بیان
۱۹۲	کی جائے ورنہ نقصان ساقط ہوگا، تفریع	۱۵۸	امر کو نبی پر مقدم کرنے کی وجہ
۱۹۲	دوسری تفریع	۱۵۸	امر کی لغوی تعریف
۱۹۳	اداء قضاء پر مقدم ہوگی، تعذر کی صورت میں قضاء پر عمل ہوگا	۱۵۸	امر کی شرعی تعریف
۱۹۸	قضاء کی اقسام	۱۵۹	امر کے بارے میں فخر الاسلام بذوی اور خمس الاممہ کی رائے
۱۹۸	قضاء قاصر کی تعریف	۱۶۱	فعل رسول سے وجوب ثابت ہوتا ہے یا نہیں
۱۹۹	قضاء کی اقسام میں اصل قضاء کامل ہے	۱۶۲	امر مطلق کا حکم
	جس چیز کا نہ مثل کامل ہو نہ ناقص تو مثل کے ذریعے قضاء واجب	۱۶۳	امر کے موجب کے بارے میں صحیح ترین مذہب
۲۰۱	کرنا ممکن نہیں، تفریع	۱۶۶	امر بالفعل نکرار کا تقاضہ کرتا ہے یا نہیں کرتا، اختلاف اممہ
۲۰۲	مصنف کی پیش کردہ نظیریں	۱۶۹	امر نکرار کا تقاضہ نہیں کرتا اور نہ ہی نکرار کا احتمال رکھتا ہے
۲۰۳	نبی کی اقسام	۱۷۱	ما مور بہ کی قسمیں
۲۰۳	نبی عن افعال حبیہ کا حکم	۱۷۳	خلاصہ بحث
۲۰۴	نبی عن افعال الشرعیہ کا حکم	۱۷۳	ما مور بہ مطلق عن الوقت کو مؤخر کرنا جائز ہے، تفریع
۲۰۵	امور شرعیہ سے نبی ان امور کو حسب سابق رکھنے کا تقاضا کرتی ہے	۱۷۴	امر مطلق کے متعلق امام کرخی کی رائے
	نبی عن افعال حبیہ میں منی عنہ اصل کے اعتبار سے مشروع	۱۷۵	امر وقت کی اقسام
۲۰۷	اور وصف کے اعتبار سے قبیح ہوگا، تفریع	۱۷۶	ما مور بہ موقت کی دوسری قسم کا بیان
	احناف کے اصول (نبی عن افعال شرعیہ منی عنہ ذات کے)	۱۷۷	ما مور بہ جس کے لیے وقت کا تعین ہے کا حکم
	کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع	۱۷۸	ما مور بہ کی دوسری قسم جس کے لیے وقت متعین نہ ہوگا بیان
۲۰۸	ہونے کا تقاضا کرتی ہے)	۱۷۹	ما مور بہ غیر موقت کے حکم پر اعتراض و جواب
	اصل مذکور (نبی عن افعال شرعیہ سے منی عنہ فعل کی ذات کے	۱۸۲	ما مور بہ میں صفت حسن کا پایہ جانا ضروری ہے
۲۱۰	اعتبار سے مشروع ہونے کا تقاضا کرتی ہے) پر تفریع	۱۸۳	ما مور بہ حسن لذاتہ کا بیان

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۲۳۶	فاء کا دوسرا معنی، بیان غلت	۲۱۲	افعال حسیہ سے نئی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مثنوی عند قبیح
۲۳۸	”فاء“ کبھی حکم و معنوں پر داخل ہوتا ہے، امثلہ	۲۱۳	لغیبہ ہو، اشکال و جواب
۲۳۸	بحث کا خلاصہ	۲۱۳	حالت حیض میں طہی کرنا، قبیح لغیرہ ہے، مسئلہ کی وضاحت
۲۴۰	”فاء“ کبھی حکم و معنوں پر داخل ہوتا ہے، تفریع	۲۱۴	افعال شریعیہ پر وارد شدہ نئی مشروع کے باقی رہنے کا تقاضا کرتی ہے، تفریع
۲۴۰	”فاء“ بیان غلت کے لئے آتا ہے، تفریع	۲۱۴	نصوص (یعنی آیات و احادیث) کی مراد کو جاننے کے طرق، پہلا طریقہ
۲۴۳	امام صاحب کے نزدیک ”ثم“ لفظ و حکم میں ترائفی کے لئے آتا ہے اور صاحبین کے ہاں صرف حکم میں	۲۱۶	نصوص کو جاننے کا دوسرا طریقہ
۲۴۵	”ثم“ کے معنی	۲۱۸	نصوص کو جاننے کا تیسرا طریقہ
۲۴۶	انت طالق لابل ثنتین اور لفلان علی الف لابل القان میں وجہ فرق	۲۱۹	نصوص کو جاننے کے تیسرے طریقے کی مثال
۲۴۸	لکن استدراک بعد الھی کے لئے آتا ہے	۲۲۰	استدلالات فاسدہ کے طرق
۲۴۹	اتساق کی مثال	۲۲۱	استدلال ضعیف کی دوسری مثال
۲۵۳	”او“ احد الہذ کورین کو شامل کرنے کیلئے آتا ہے	۲۲۲	استدلال ضعیف کی تیسری مثال
۲۵۴	کلمہ ”او“ پر تفریع	۲۲۳	استدلال ضعیف کی چوتھی مثال
۲۵۵	امام زفر کے نزدیک ہذہ طالق او ہذہ فہذہ اور لا اکلم ہذا او ہذا و ہذا حکم میں برابر ہیں، استدلال کا اختلاف	۲۲۴	استدلال ضعیف کی پانچویں مثال
۲۵۵	”او“ مقام نفی میں نفی اور مقام اثبات میں صفت تحنیر کے ساتھ	۲۲۵	استدلال ضعیف کی چھٹی مثال
۲۵۷	دو چیزوں سے ایک کو شامل ہوگا	۲۲۶	استدلال ضعیف کی ساتویں مثال
۲۵۸	کبھی ”او“ مجازاً حتی کے معنی میں ہوتا ہے	۲۲۷	فعل حرام مفید حکم ہو سکتا ہے، اعتراض و جواب
۲۵۹	حتی غایت کے لئے آتا ہے، مثال	۲۲۸	حروف معانی کا بیان، واؤ کے معنی حقیقی
۲۶۱	حتی کے ماقبل میں استدراک اور مابعد میں غایت بننے کی صلاحیت نہ ہو تو حتی کا مابعد جزاء پر محمول ہوگا اور حتی لام کنی کے معنی میں ہوگا	۲۲۹	واؤ کے مجازی معنی، واؤ کبھی حال کے لیے آتا ہے، مثال
۲۶۱	حتی کو جزاء پر محمول کرنا مستبعد نہ ہو تو حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا، مثال	۲۳۱	واؤ کے معنی حقیقی مستبعد ہونے کی صورت میں معنی مجازی مراد ہوں گے
۲۶۲	حروف جارہ کا بیان، ”الی“ انتہا کے لئے آتا ہے	۲۳۲	واؤ اربعی مجازاً کا احتمال رکھتا ہو تو اسے معنی مجازی (حال) پر حمل کریں گے ورنہ نہیں، مثال
۲۶۳	کلمہ ”الی“ جب زمانہ پر داخل ہو تو غایت تک حکم کو مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے	۲۳۳	جو چیز حال بننے کی صلاحیت نہ رکھے وہاں واؤ حال کے معنی کے لیے نہیں ہوگا بلکہ معنی عطف کے لیے ہوگا
۲۶۵	کلمہ علی الزام کے لئے آتا ہے	۲۳۴	”فا“ کا پہلا معنی تعقیب مع الوصل
۲۶۶	علی کا معنی مجازی	۲۳۵	فا کے معنی پر متفرع مسئلہ
۲۶۷		۲۳۵	دوسرا مسئلہ

صفحہ نمبر	موضوعات	صفحہ نمبر	موضوعات
۲۶۸	عربی تفریق کے لئے استعمال ہوتے ہیں	۲۶۸	بیان تفریق کے لئے استعمال ہوتے ہیں
۲۶۹	عام اہل بیت کے ہاں حذف فی اور ذی کرافی میں فرق ہے	۲۶۹	چند مسائل کا بیان کہ وہ بیان تفسیر کے قبیل سے ہیں یا بیوں
۲۷۰	مکان میں ان کے استعمال کا حکم	۲۷۰	تبدیل کے قبیل سے
۲۷۱	فعل زمان یا مکان کی طرف منسوب ہو تو ضابطہ	۲۷۱	المبحث الثانی
۲۷۲	کلمہ "فی" مصدر پر داخل ہو تو حکم	۲۷۲	فقہ کے اصول اور بعد میں سے اصل ثانی (حلت رسول) کا بیان
۲۷۳	حرف باء الصاق کے لئے ہے	۲۷۳	خبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اقسام
۲۷۴	تابع کا اصل سے ملحق ہوا اصل ہے نہ کہ اصل کا تابع کے ساتھ ملحق ہونا	۲۷۴	خبر متواتر کی تعریف، امثله
۲۷۵	حرف "باء" الصاق کے لئے آتا ہے	۲۷۵	خبر مشہور کی تعریف و خبر متواتر، خبر مشہور اور خبر واحد کا حکم
۲۷۶	بیان کی اقسام	۲۷۶	راوی کی اقسام
۲۷۷	بیان کی غوی اصطلاحی تعریف	۲۷۷	علم و اجتہاد میں معروف صحابی کی حدیث قیاس پر مقدم ہے
۲۷۸	بیان تقریر کی تعریف	۲۷۸	راوی کی دوسری قسم کا بیان
۲۷۹	بیان تقریر کی مثال	۲۷۹	خبر واحد پر عمل کرنے کی شرط
۲۸۰	بیان تفسیر کی تعریف و امثله اور بیان تقریر و تفسیر کا حکم	۲۸۰	خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی نکتہ
۲۸۱	بیان تفسیر کی تعریف، امثله، اختلاف ائمہ	۲۸۱	خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی نکتہ
۲۸۲	تعمین و استثناء میں اختلاف کا بیان	۲۸۲	خبر واحد جب ظاہر کے مخالف ہو تو خبر واحد مرد و جنس
۲۸۳	احناف و شافعی کے مابین اختلاف کا شروع	۲۸۳	خبر واحد کن مواعظ پر حجت ہوگی
۲۸۴	معلق بالشرط وجود شرط سے پہلے صحت نہیں بنتا، تفریع	۲۸۴	المبحث الثالث فی الاجماع
۲۸۵	اصل سابق پر دوسری تفریع	۲۸۵	اجماع حجت شرعی ہے یا نہیں
۲۸۶	تیسری تفریع	۲۸۶	امت مسلمہ کا اجماع حجت ہے، اجماع کی اقسام
۲۸۷	تعلیق بالشرط کے قواعد	۲۸۷	اجماع کا حکم
۲۸۸	استثنائی بھی بیان تغیر کی ایک قسم ہے	۲۸۸	اجماع کی چاروں اقسام کا حکم
۲۸۹	بیان تغیر کی چند صورتیں	۲۸۹	اجماع مذہبی کی اقسام
۲۹۰	بیان تغیر کا حکم	۲۹۰	حلت کے مرتفع ہونے سے حکم مرتفع ہو جاتا ہے
۲۹۱	بیان ضرورت کی تعریف و مثال	۲۹۱	اجماع مرکب کی قسم عدم القائل بالفصل
۲۹۲	بیان ضرورت پر تفریع	۲۹۲	اسم موصوف بصفة پر حکم کا مرتب ہونا تعلیق حکم علی الصفة کو واجب نہیں کرتا
۲۹۳	بیان ضرورت پر تفریع	۲۹۳	عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم کی مثال
۲۹۴	بیان حال کی امثله	۲۹۴	جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہو جائے و قیاس پر عمل جائز نہیں
۲۹۵	بیان عطف کی تعریف و امثله	۲۹۵	

صفحہ نمبر	موضوع	صفحہ نمبر	موضوع
۳۵۰	سے ثابت ہو (کابیان	۳۳۰	ان کے اقسام میں سے ایک ہے
۳۵۱	حکم کے مناسب و منفی نظیر	۳۳۱	نصوص میں قیاس ہو جائے تو حکم
۳۵۲	قیاس کی قسم ثالث ہونے پر	۳۳۲	جب قیاس کے ساتھ دوسری دلیل موجود نہ ہو تو قیاس پر قیاس
۳۵۳	قیاس کی قیوں بقس میں فرق	۳۳۳	ہو کا امثلہ
۳۵۴	قیاس پر وارد شدہ اعتراضات کا بیان	۳۳۴	چند متفرع مسائل
۳۵۵	پہلا اعتراض بمناعت مثال	۳۳۵	البحت الرابع فی القیاس
۳۵۶	مناعت کی دوسری مثال	۳۳۶	قیاس کے قوی معنی
۳۵۷	منع حکم کی پہلی مثال	۳۳۷	قیاس جہت شرعی ہے، امثلہ
۳۵۸	منع حکم کی دوسری مثال	۳۳۸	قیاس کے جہت شرعی ہونے میں اختلاف
۳۵۹	منع حکم کی تیسری مثال	۳۳۹	متکثرین قیاس کے اقسام
۳۶۰	قول ہو جب علت کا بیان، امثلہ	۳۴۰	قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرائط
۳۶۱	قلب کی اقسام، امثلہ	۳۴۱	نفس کے مقابلے میں قیاس کی مثال
۳۶۲	قلب کی پہلی قسم	۳۴۲	قیاس کی وجہ سے حکم متغیر ہو جائے، مثال
۳۶۳	قلب کی دوسری قسم، مثال	۳۴۳	اصل سے فرق کی طرف متعدد حکم خلاف قیاس، غیر منقول
۳۶۴	قلب کی تعریف و مثال	۳۴۴	ہو، مثال
۳۶۵	فصل دوم کی تعریف و مثال	۳۴۵	شرط رابط مقتضی ہونے کی مثال
۳۶۶	نقص کی مثال	۳۴۶	قیاس فی اللغۃ کے غاصد ہونے پر دلیل
۳۶۷	سبب کا بیان، مثال	۳۴۷	شرط خامس کے مقتضی ہونے کی مثال
۳۶۸	علت و سبب دونوں جمع ہوں تو حکم علت کی طرف منسوب ہوگا	۳۴۸	قیاس شرعی کی تعریف
۳۶۹	سبب و علت جمع ہونے کی صورت میں حکم علت کی طرف راجع ہوتا ہے، اعتراض و جواب	۳۴۹	علت و علامت کے درمیان فرق
۳۷۰	سبب و علت کے معنی میں ہوتا اس کی طرف حکم منسوب ہوگا	۳۵۰	آداب اللہ سے مستنبط علت کی مثال
۳۷۱	حقیقی علت تک رسائی ناممکن، تو سبب علت کے قائم مقام ہوگا	۳۵۱	حدیث سے مستنبط علت کی مثال
۳۷۲	غیر سبب کو مجازاً سبب کہا جاتا ہے	۳۵۲	اجماع سے مستنبط علت کی مثال
۳۷۳	ادکام شریعہ کے اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہونے کے بارے میں	۳۵۳	حکم کے متعدی ہونے کے اعتبار سے قیاس کی اقسام
۳۷۴	وقت کا جزء اول و وجوب کا سبب ہے	۳۵۴	اشیاء جنس کی مثال
۳۷۵	وقت آخر کی صفت کا اعتبار کرنے سے مراد	۳۵۵	قیاس میں جب اصل فرع کا حکم متحد ہو تو تجنیس علت ضروری ہے
۳۷۶	وقت کے اعتبار کا دوسرا طریقہ (یعنی وقت کا ہر جزء مستقل	۳۵۶	قیاس کا حکم جس میں اصل و فرع کا حکم جنس میں متحد ہو یا نوع
		۳۵۷	میں متحد ہو
		۳۵۸	قیاس کی قسم ثالث (ایسی علت کے ذریعہ جو رائے اور اجتہاد

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۳۸۵	نفل کی تعریف، حکم	۳۷۷	سبب ہو
۳۸۵	عزیمت کی تعریف، وجہ تسمیہ، اقسام	۳۷۸	وجوب صوم کا سبب
۳۸۶	رخصت کی تعریف و اقسام	۳۷۹	صدقہ فطر کے وجوب کا سبب
۳۸۷	رخصت کی دوسری قسم کا بیان، حکم	۳۸۰	موائع کی اقسام، قسم اول کی مثال
۳۸۷	استدلال بلا دلیل کی اقسام، امثلاً	۳۸۱	مانع قسم ثانی (جو علت کو تام ہونے سے روک دے) کی مثال
۳۸۹	عدم علت سے عدم حکم پر کتب استدلال کیا جاسکتا ہے	۳۸۱	مانع ثالث (مبتداء حکم کو روک دے) کی مثال
	استصحاب جال سے استدلال کرنا بھی بلا دلیل استدلال کی	۳۸۲	قسم رابع (یعنی جو مانع دوام حکم کو روکنا ہو) کی مثال
۳۸۹	قسم ہے		موائع کی چار اقسام ان حضرات کے باب ہیں جو تخصیص سنت
۳۹۰	حکم بلا دلیل ثابت نہیں ہوتا، مثال	۳۸۲	کے جواز کے قائل ہیں
۳۹۱	استصحاب حال دلیل الزام نہیں ہوتا، مثال	۳۸۳	عبادات مشروعہ کی اقسام، فرض کی تعریف و حکم
۳۹۲	عدم دلیل سے استدلال درست نہیں، اعتراض و جواب	۳۸۳	واجب کی تعریف، وجہ تسمیہ و حکم
		۳۸۳	سنت کی تعریف و حکم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ط

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

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

تعریف: ما بین یہ حقیقۃ الشیء کو کہتے ہیں یعنی تعریف وہ شیء ہے جس کے ذریعہ کسی چیز کی حقیقت بیان کی جائے۔

موضوع:..... مایبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیۃ کا نام ہے، یعنی کسی فن کا موضوع وہی کہلاتی ہے جس شی کے عوارض ذاتیہ سے اس فن میں بحث کی جائے۔

غرض:..... کہتے ہیں مایصدر الفعل عن الفاعل لاجلہ کو یعنی غرض وہ ارادہ ہے جس کی وجہ سے فاعل سے فعل صادر ہوتا ہے۔

غایت: وہ نتیجہ ہے جو اس پر مرتب ہوتا ہے۔ مثلاً قلم خریدنے کے لئے بازار جانا تو غرض ہے اور قلم خرید لینا غایت ہے۔

تدوین:.....منتشر اور بکھرے ہوئے اجزاء کو ترتیب دینے کا نام ہے۔

الحاصل اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں: (۱) حد اضافی، (۲) حد لقمی۔ حد اضافی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے اور حد لقمی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعہ کی ایک ہی تعریف کی جائے،

اصول فقہ کی حد اضافی:..... پس اصول فقہ کی حد اضافی یہ ہے کہ اصول اصل کی جمع ہے اور لفظ اصل متعدد معانی میں مستعمل ہوتا ہے۔ (۱) اصل وہ ہے جس پر دوسری چیز مبنی ہو مثلاً چھت کے لئے دیوار اصل ہوتی ہے اور اولاد کی اصل باپ ہوتا ہے۔ (۲) رائج جیسے ان الاصل فی الاستعمال المحقیقة یعنی استعمال میں حقیقت رائج ہے۔ (۳) قاعدہ جیسے کہا جاتا ہے ان الفاعل مرفوع اصل من النحو فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ ہے۔ (۴) دلیل جیسے کہا جاتا ہے ان اتوا الزکوۃ اصل وجوب الزکوۃ یعنی ارشاد باری ”اتوا الزکوۃ“ وجوب زکوٰۃ کی دلیل ہے۔ (۵) اصحاب، اصحاب کہتے ہیں حالت موجودہ کو حالت سابقہ پر قیاس کرنا جیسے کہا جاتا ہے

طہارۃ الماء اصل یعنی پانی کی موجودہ حالت و سابقہ حالت پر قیاس کیا جائے گا مثلاً یوں کہا جائے گا کہ جب برتن میں ذلت وقت پانی پاک تھا تو اس وقت بھی پاک ہوگا مگر یہ اس وقت ہے جب حالت موجودہ میں پانی کی طہارت یا نجاست کا یقینی عنصر نہ دو چہا نچہ مرشد بد وغیرہ دوسرے بذرائع سے پانی کا نجس ہونا معلوم ہوگا تو اب استحباب کو دلیل بنا کر پانی کے پاک ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

فقہ:..... احکام شرعیہ فرعیہ کے اس علم کو کہتے ہیں جو احکام کہ اولہ تفصیلیہ سے حاصل ہوں جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکام فرعیہ کہتے ہیں اور جن کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کو احکام اصلیہ کہتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فقہ کی تعریف:..... سید المجتہدین امام اعظم حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ حرام و حلال اور جائز و غیر جائز کو جاننے کا نام فقہ ہے اور صوفیائے کرام کے نزدیک علم و عمل کے مجموعہ کا نام فقہ ہے۔

اصول فقہ کی حد قسبی:..... اصول فقہ کی حد قسبی یہ ہے کہ اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ احکام شرعیہ کا استنباط کیا جاتا ہے، یعنی جن قواعد کے ذریعہ احکام شرعیہ کا علم ہوتا ہو ان قواعد کے جاننے کا نام اصول فقہ ہے۔ دوسری چیز اصول فقہ کی غرض و غایت ہے سو عرض ہے کہ احکام شرعیہ کو اولہ تفصیلیہ سے جاننا اور مسائل کے استنباط کے قواعد و مقوم کرنا اصول فقہ کی غرض و غایت ہے۔

تیسری چیز موضوع ہے۔ اصول فقہ کے موضوع کے بارے میں تین قول ہیں: (۱) اصول فقہ کا موضوع صرف دلائل ہیں (۲) صرف احکام موضوع ہے۔ (۳) دلائل اور احکام کا مجموعہ موضوع ہے، تیسرا قول رائج ہے۔

چوتھی چیز اصول فقہ کی تدوین ہے اس بارے میں عرض ہے کہ فقہاء مجتہدین نے اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق مسائل کا استنباط کیا ہے اور اجتہاد کی مسائل کا بیان بغیر اصول و ضوابط کے ناممکن ہے۔ رئیس الافکیاء امام اراقیہ سید المجتہدین امام اعظم حضرت امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت نور اللہ مرقدہ، جو علم فقہ کے مدون اول ہیں (جیسا کہ اس کی پوری تفصیل خادم کی تالیف "اشرف الہدایہ" کے مقدمہ میں موجود ہے) تدوین فقہ کے وقت یقیناً آپ نے اصول فقہ کی بنیاد بھی قائم کی ہوگی۔ چنانچہ ان کے تلامذہ میں حضرت امام ابو یوسف اور امام محمدؒ نے اصول فقہ پر کتابیں لکھی تھیں مگر اس وقت ان کے بارے میں صحیح نشاندہی کرنا بہت مشکل ہے، پھر حضرت امام شافعی متوفی ۲۰۴ھ نے اصول فقہ میں ایک رسالہ تصنیف کیا جو درحقیقت ان کی کتاب الام کا مقدمہ ہے۔ اس کے بعد اس فن میں علماء اسلام نے مختصر اور مطول کتابیں لکھیں اور اس فن کو پایہ تکمیل تک پہنچایا۔

پانچویں چیز مصنف کتاب کے حالات زندگی ہیں۔ بعض حضرات ایسے مخلص ہوتے ہیں کہ وہ بڑے سے بڑا کام انجام دیکر بھی اپنے نام کا اظہار پسند نہیں کرتے ہیں انہیں برگزیدہ اور خدا رسیدہ بزرگوں میں سے صاحب اصول الشاشی ہیں کہ اصول فقہ میں اہم ترین کتاب تصنیف کی لیکن بحیثیت مصنف اپنے نام کا اظہار نہیں فرمایا یہی وجہ ہے کہ آج تک یقین کے ساتھ یہ پتہ نہیں چل سکا کہ مصنف اصول الشاشی کا اسم گرامی کیا ہے اور ان کا تعارف کیا ہے۔ البتہ بعض حضرات علماء نے آپ کا نام اسحاق بن ابراہیم الشاشی السمرقندی متوفی ۳۲۵ھ تحریر فرمایا ہے اور کنیت ابو ابراہیم تحریر کی ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ آپ امام محمدؒ کی جامع کبیر کی روایت ابو سلیمان جوزجانی سے بواسطہ زید بن اسامہ کرتے تھے۔ آپ کی وفات ۳۲۵ھ میں مصر میں ہوئی اور وہیں مدفون ہوئے۔ صاحب کشف الظنون نے اس کتاب کا نام "کتاب الحسین" لکھا ہے اور وجہ تسمیہ یہ بیان کی ہے کہ اس کتاب کی تصنیف کے وقت چونکہ مصنف کی عمر پچاس سال تھی

اس لئے اس کتاب کو "کتاب الحسین" کے نام کے ساتھ موسوم کر دیا گیا ہے۔ صاحب کشف الظنون نے مصنف کا نام نظام الدین شاشی تحریر کیا ہے۔ وجہ تسمیہ کے سلسلہ میں بعض حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ کتاب چونکہ پچاس دن میں تصنیف کی گئی ہے اس لئے اس کتاب کا نام الحسین رکھ دیا گیا۔ شاشی دوراء النہر کے شہروں میں سے ایک شہر کا نام ہے جو مصنف کا وطن مالوف ہے اسی کی طرف منسوب ہو کر یہ کتاب اصول الشاشی کے نام کے ساتھ مشہور ہو گئی ہے، جیسا کہ بخاری شریف مصنف بخاری کے وطن بخارا اور ترمذی شریف مصنف ترمذی کے وطن ترمذ اور بیضاوی شریف مصنف بیضاوی کے وطن بیضا کی طرف منسوب ہو کر مشہور ہو گئی ہے۔ رے مصنف کے حالات زندگی تو ان کا بیان کرنا اس لئے دشوار ہے کہ جب تحقیق کے ساتھ مصنف ہی کا علم نہیں ہے تو ان کے حالات کیسے معلوم ہو سکتے ہیں۔ البتہ کتاب دیکھنے اور مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف اصول الشاشی زبردست قسم کے عالم تھے اور فقہ حنفی میں تبحر حاصل تھا، مصنف نے انتہائی اختصار مگر جامعیت کے ساتھ دلائل اربعہ سے احکام شرعیہ کے استخراج اور استنباط کے اصول بیان فرمائے ہیں اور براہِ اصل کے تحت مثال کے طور پر جزئیات بھی ذکر کی ہیں تاکہ مستفیدین کو اصول سے فروع کے اخذ کرنے کا طریقہ اچھی طرح سمجھ میں آجائے۔

الحاصل اصول الشاشی کا بنظر عمیق مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کتاب کا مصنف فضل و کمال کا مالک تھا، پس مصنف اصول الشاشی کا ائمہ علمی مرتبہ دیکھنا ہو تو ان کی معرکہ آرا تصنیف کو دیکھ لیا جائے۔

میں نے اپنے بزرگوں سے ایک واقعہ سنا ہے کہ ایک مرتبہ ایران کے ایک شاعر نے ایک مصرعہ کہا:

در ابلق کسے کم دیدہ موجود

چتکبراموتی بہت کم دیکھنے میں آیا ہے۔ اس نے چیلنج کرتے ہوئے اعلان کیا کہ اس کا دوسرا مصرعہ لکھا جائے پس ہندوستان کی ایک نوخیز شاعرہ نے چیلنج قبول کرتے ہوئے دوسرا مصرعہ کہا:

در ابلق کسے کم دیدہ موجود مگر اشک بتان سرمہ آلود

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

درخن حنفی منم چون بوئے گل در برگ گل ہر کہ دیدن میل دارد در خن بیند مرا

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

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ اَعْلٰی فَزْلَہُ الْمُؤْمِنِیْنَ بِکَرِیْمِ خُطَابِہِ وَرَفَعَ دَرَجَۃَ الْعَالَمِیْنَ بِمَعَانِیْ کِتَابِہِ

وَ اَخَصَّ الْمُسْتَبْطِیْنِ مِنْہُمْ بِمَزِیْدِ الْاِصَابَۃِ وَ ثَوَابِہِ

ترجمہ: اتم تعریفیں اس اللہ کے لئے ثابت ہیں جس نے اپنے مکرّم خطاب کے ساتھ مؤمنین کے مرتبہ کو بلند کیا ہے اور اپنی کتاب (قرآن) کے معانی کے جاننے والوں نے درجہ کو بلند فرمایا ہے اور ان میں سے استنباط کرنے والوں کو اصابت حق کی بنا دیتی اور

ثواب کی زیادتی کے ساتھ خاص کیا ہے۔“

تشریح:..... مصنف اصول الشاشی نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے کیا ہے کیونکہ ایسا کرنے میں قرآن پاک کا بھی اتباع ہے اس طور پر کہ قرآن پاک کی ابتداء تسمیہ اور تحمید سے کی گئی ہے اور حدیث رسول پر بھی عمل ہے کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ہے: کُل امر ذی بَال لم یبدأ فیہ بسم اللہ فہو اَبتر اور ایک حدیث میں بسم اللہ کی جگہ بحمد اللہ فہو اقطع و اجزم ہے۔ نیز اسلاف کا طریقہ بھی یہی رہا ہے۔ لیکن یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے۔

سوال:..... تسمیہ اور تحمید دونوں سے ایک وقت میں ابتداء کیسے ہو سکتی ہے؟ کیونکہ ابتداء کہتے ہیں کسی چیز کو سب سے پہلے ذکر کرنا اور سب سے اول ایک ہی چیز مذکور ہو سکتی ہے دو چیزیں مذکور نہیں ہو سکتیں۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں: (۱) ابتداء حقیقی، (۲) ابتداء اضافی (۳) ابتداء عرفی۔ ابتداء حقیقی کہتے ہیں کسی چیز کو سب سے اول ذکر کرنا کہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور نہ ہو۔ ابتداء اضافی کہتے ہیں کہ کسی شے کو کسی شے سے پہلے ذکر کرنا خواہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور ہو یا نہ ہو۔ ابتداء عرفی کہتے ہیں کہ کسی شے کو مقصود سے پہلے مقدم کیا گیا ہو اگرچہ اس سے پہلے غیر مقصود مذکور ہو، پس ابتداء بالتسمیہ ابتداء حقیقی پر محمول ہے، اور ابتداء بالتحمید ابتداء اضافی پر محمول ہے اور یادوں ابتداء عرفی پر محمول ہیں کیونکہ تسمیہ اور تحمید دونوں مقصود پر مقدم ہیں۔ رہا یہ سوال کہ تسمیہ کو تحمید پر کیوں مقدم کیا گیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تسمیہ میں ذات باری کا ذکر ہے اور تحمید میں صرف وصف حمد کا ذکر ہے اور ذات وصف پر مقدم ہوتی ہے لہذا تسمیہ جو ذات پر مشتمل ہے اس کو بھی اس تحمید پر مقدم کر دیا گیا ہے جس میں صرف وصف حمد مذکور ہے۔

بسم اللہ کی باء استعانت کے لئے بھی ہو سکتی ہے اور تمین اور برکت کے لئے بھی اللہ اس ذات مخصوصہ کا اسم ہے جو تمام صفات کمالیہ کو جامع ہو اور ازلی اور ابدی ہو، یعنی اس کی نہ کوئی ابتداء ہو اور نہ کوئی انتہاء ہو۔ رحمن اور رحیم کے معنی ہیں فضل و احسان کرنے والا۔ الحمد کا الف لام جنسی بھی ہو سکتا ہے اور استغفراتی بھی۔

الف لام کی قسمیں:..... الف لام کی اولاً دو قسمیں ہیں (۱) اسی، (۲) حرفی۔ الف لام اسی وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اور الذی کے معنی میں ہوتا ہے جیسے المضارب اور المضروب کا الف لام۔ پھر الف لام حرفی کی دو قسمیں ہیں (۱) زائد، (۲) غیر زائد۔ الف لام زائد وہ ہے جو علم پر داخل ہوتا ہے جیسے الحسن والحسین میں الف لام زائد ہے۔ پھر غیر زائد کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) جنسی، (۲) استغفراتی، (۳) عہد دہنی، (۴) عہد خارجی ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ الف لام دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا مدخول حقیقت اور ماہیت ہوگی یا اس کا مدخول افراد ہوں گے۔ اگر اس کا مدخول نفس حقیقت اور ماہیت ہے تو وہ الف لام جنسی ہوگا اور اگر اس کا مدخول افراد ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو تمام افراد مدخول ہوں گے یا بعض افراد مدخول ہوں گے، اگر تمام افراد مدخول ہیں تو الف لام استغفرانی ہوگا اور اگر بعض افراد مدخول ہیں تو دو حال سے خالی نہیں وہ بعض افراد متعین ہوں گے یا غیر متعین۔ اگر غیر متعین ہیں تو الف لام عہد دہنی ہوگا اور اگر متعین ہیں تو الف لام عہد خارجی ہوگا۔ جنسی کی مثال الرجل خیر من المرأة ہے کہ اس مثال میں الرجل اور المرأة کا الف لام جنس کے لئے ہے۔ استغفراتی کی مثال ان الانسان لنفی خسو ہے کہ اس مثال میں الانسان کا الف لام استغفراتی کے لئے ہے۔ عہد دہنی کی مثال اخاف ان یاکلہ الذئب ہے کہ اس مثال میں الذئب کا الف لام عہد دہنی کے لئے ہے اور عہد خارجی کی مثال فروعون الرسول ہے کہ اس مثال میں الرسول کا الف لام عہد

خارجی کے لئے ہے۔

الحاصل الحمد کا الف لام صیغی بھی ہو سکتا ہے اور استغراقی بھی۔ جنسی کی صورت میں ترجمہ ہوگا جنس حمد اور حقیقت حمد اللہ کے لئے ثابت ہے۔ اور استغراق کی صورت میں ترجمہ ہوگا تمام افراد حمد ذات باری کے لئے ثابت ہیں۔ کیونکہ جس قدر خیر ہے سب کا عطا کرنے والا اللہ ہے اب وہ عطا بلا واسطہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وما بکم من نعمۃ فمن اللہ تمام نعمتیں اللہ ہی کی طرف سے ہیں۔

حمد کی تعریف: حمد کی دو تعریفیں ہیں ایک لغوی، دوم اصطلاحی، لغوی تعریف تو یہ ہے کہ حمد کہتے ہیں کہ ستودن، تعریف کرنا، ستائش کرنا، اوصاف حسنہ کا ذکر کرنا۔ اور اصطلاحی تعریف یہ ہے ”هو الثناء باللسان علی جمیل الاختیای من نعمۃ او غیرها بجهة التعظیم“ یعنی حمد کہتے ہیں اچھے اختیاری افعال پر زبان سے تعریف کرنا، یہ تعریف کرنا خواہ نعمت کے مقابلہ میں ہو یا نعمت کے مقابلہ میں نہ ہو، بشرطیکہ تعظیم کے طریقہ پر ہو۔ حمد کے علاوہ مدح اور شکر بھی تعریف کے معنی میں آتے ہیں، چنانچہ مدح کہتے ہیں مطلقاً افعال حسنہ پر تعریف کرنا وہ افعال خواہ اختیاری ہوں خواہ غیر اختیاری ہوں، شکر کے لغوی معنی ہیں فعل یسبئ عن تعظیم المنعم یعنی شکرا یہ فعل کو کہتے ہیں جو منعم کی تعظیم پر دلالت کرے۔ اور شکر کی اصطلاحی تعریف یہ ہے جمیع ما انعم اللہ بہ علی عبدہ الی ما خلق لاجلہ یعنی اللہ کے تمام انعامات کو ان کے مقاصد میں صرف کرنا۔ حمد اور مدح کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ یعنی حمد خاص مطلق ہے اور مدح عام مطلق ہے۔ یعنی جہاں حمد صادق آئے گی وہاں مدح بھی صادق آئے گی، لیکن جہاں مدح صادق آئے وہاں حمد کا صادق آنا ضروری نہیں ہے۔ مثلاً مدحت خالدہ علی حسنہ تو کہا جاسکتا ہے مگر حمدت خالدہ علی حسنہ نہیں کہا جاسکتا کیونکہ حسن ایک غیر اختیاری چیز ہے اس پر مدح تو کی جاسکتی ہے مگر حمد نہیں کی جاسکتی۔ حمد اور شکر کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ عموم و خصوص من وجہ وہ نسبت کہلاتی ہے جس میں تھوڑا سا عموم ہو اور تھوڑا سا خصوص ہو اور یہ بات یہاں موجود ہے کیونکہ حمد اپنے متعلق کے اعتبار سے عام ہے اس طور پر کہ اس کا متعلق نعمت اور غیر نعمت دونوں ہو سکتا ہے۔ اور حمد اپنے مورد کے اعتبار سے خاص ہے بایں معنی کہ حمد کا درود صرف زبان سے ہوتا ہے زبان کے علاوہ قلب اور جوارح سے نہیں ہوتا ہے اور شکر اس کا برعکس ہے یعنی شکر اپنے مورد کے اعتبار سے عام ہے بایں معنی کہ شکر کا درود اور اظہار زبان سے بھی ہوتا ہے اور زبان کے علاوہ قلب اور جوارح سے بھی ہوتا ہے۔ اور شکر اپنے متعلق کے اعتبار سے خاص ہے بایں معنی کہ شکر کا متعلق صرف نعمت ہے غیر نعمت شکر کا متعلق نہیں ہوتا۔ عموم و خصوص من وجہ کے متعلق ہونے کے لئے تین مثالوں کی ضرورت پڑتی ہے ایک مثال تو ایسی ہے جس میں دونوں جمع ہو جائیں جیسے کسی نے کسی کی دعوت کی مدعو نے زبان سے داعی کی تعریف کر دی تو اس صورت میں حمد بھی پائی جائے گی کیونکہ تعریف زبان سے ہوتی ہے اور شکر بھی پایا جائے گا۔ کیونکہ نعمت کے مقابلہ میں ہے۔ دوسری مثال ایسی ہو جہاں حمد تو موجود ہو مگر شکر موجود نہ ہو جیسے کسی نے کسی کی زبان سے یوں ہی تعریف کر دی۔ اور تیسری مثال ایسی ہو جہاں شکر تو موجود ہو مگر حمد موجود نہ ہو جیسے کسی نے دعوت کھا کر ہاتھ کے اشارہ سے داعی کی تعظیم کی مگر زبان سے کچھ نہیں کہا۔ یہ فرق تو معنی کے اعتبار سے تھا اور رہا استعمال کے اعتبار سے فرق سو وہ یہ ہے کہ حمد کے مقابلہ میں ذم آتا ہے اور شکر کے مقابلہ میں کفر آتا ہے کیونکہ حمد کہتے ہیں ذکر محاسن کو اور ذم کہتے ہیں ذکر قبائح کو اور محاسن اور قبائح کے درمیان تقابل ظاہر ہے اور شکر کہتے ہیں اظہار نعمت کو اور کفر کہتے ہیں کتمان نعمت کو اور اظہار اور کتمان کے درمیان تقابل ظاہر ہے۔

الذی اسم موصول ہے، اسم موصول وہ اسم کہلاتا ہے جو بغیر صلہ کا مجزئہ نہ بن سکتا ہو۔ اعلیٰ اعلاء سے ماخوذ ہے جس کے معنی بلند کرنے کے ہیں۔ مؤمنین سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپنے ایمان میں مخلص ہوں۔ سکیم کے کئی معنی ہیں (۱) شریف، (۲) جو غیر حق دار سائل کو کچھ دے، (۳) جو سائل کو کچھ دیکر احسان نہ جتائے، (۴) جو کم مانگنے کی صورت میں بھی زیادہ دے، (۵) بروہ چیز جس کا نفع

صحیح ہونے کو بیان کیا ہے اور خص فعل مضاعف لا کر مجتہدین کے اجر مضاعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

وَالصَّلٰوةُ عَلَى النَّبِيِّ وَاصْحَابِهِ وَالسَّلَامُ عَلَى اٰبِي حَنِيفَةَ وَاصْحَابِهِ

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

تشریح:..... صلوٰۃ کے لغوی معنی دعا کے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وصل علیہم ان صلوتک سکน لہم“ آپ ان کے حق میں دعا کریں کیونکہ آپ کا دعا کرنا ان کے لئے باعث سکون ہوگا۔ اور حدیث میں ہے ”اذا دعی احدکم الی طعام فلیجب فان کان مفلسا فلیا کل وان کان صائما فلیصل“ جب تم میں سے کسی کی دعوت کی جائے تو وہ اس کو قبول کر لے اگر روزہ نہ ہو تو کھالے اور اگر روزہ ہو تو اس کے لئے دعا کرے۔ پھر مجاز مرسل کے طور پر صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا کیونکہ دعا ارکان مخصوصہ کا جز ہے پس جز بول کر کل مراد لیا گیا ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ لفظ صلوٰۃ جب باری تعالیٰ کی طرف منسوب ہوتا ہے تو اس سے مراد رحمت کاملہ ہوتی ہے، جب ملائکہ کی طرف منسوب ہوتا ہے تو اس سے استغفار مراد ہوتا ہے اور جب مؤمنین کی طرف منسوب ہوتا ہے تو طلب رحمت اور دعا کے معنی مراد ہوتے ہیں اور جب طہور اور پرندوں کی طرف منسوب ہوتا ہے تو تسبیح کے معنی مراد ہوتے ہیں۔

رسول اور نبی میں فرق:..... اس بارے میں حضرات علماء کا اختلاف ہے کہ نبی اور رسول دونوں ایک ہیں یا دونوں میں فرق ہے، جمہور کہتے ہیں کہ دونوں میں ترادف ہے ان میں کوئی فرق نہیں ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ اگر کسی نے امنت باللہ وملائکتہ و کتبہ و رسلہ کہا تو اس کو تمام انبیاء اور رسولوں پر ایمان لانے والا سمجھا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ رُسُل کا لفظ انبیاء اور رسل دونوں کو شامل ہے اور رسول اور نبی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ دونوں میں فرق ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے و ما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی اس آیت میں نبی کا رسول پر عطف کیا گیا ہے اور عطف تغایر کا تقاضہ کرتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ نبی اور رسول میں تغایر ہے۔ اب سوال ہوگا کہ جب نبی اور رسول میں تغایر ہے تو نبی کسے کہتے ہیں اور رسول کسے کہتے ہیں اس کے جواب میں بعض حضرات تو یہ کہتے ہیں کہ رسول صاحب شریعت ہوتا ہے اور نبی اس کا متبع ہوتا ہے اگرچہ وحی نبی کے پاس بھی آتی ہے۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رسول صاحب کتاب ہوتا ہے اور نبی صاحب کتاب نہیں ہوتا، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رسول کے پاس جبریل نمودار ہو کر وحی لاتے ہیں اور نبی کے پاس بنیہ کی حالت میں وحی آتی ہے یا پردہ کے پیچھے سے آتی ہے۔ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ مصنف نے نبی کا لفظ کیوں ذکر کیا ہے رسول کا لفظ کیوں ذکر نہیں کیا؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس میں قرآن پاک کا اتباع ہے کیونکہ قرآن پاک ”ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی“ میں نبی کا ذکر کیا گیا ہے نہ کہ رسول کا، دوسرا جواب یہ ہے کہ رسول کا لفظ انبیاء کے علاوہ کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ”انہ لقرول رسول کریم“ میں رسول کا لفظ جبریل کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ اور باللفظ نبی تو وہ پیغمبر کے علاوہ کینئے استعمال نہیں ہوتا۔ پس لفظ رسول چونکہ نبی اور غیر نبی کے درمیان مشترک ہے اور نبی کا لفظ مشترک نہیں ہے اور تعریف اور تعارف کے موقع پر غیر مشترک لفظ ذکر کیا جاتا ہے نہ کہ مشترک لہذا یہاں بھی لفظ نبی جو غیر مشترک ہے اس کو ذکر کیا گیا ہے اور لفظ رسول جو مشترک ہے اس کو ذکر نہیں کیا گیا۔ اصحاب: یا تو صاحب کی جمع ہے جیسے اطفال، طاہر کی جمع ہے، یا صُحْب کی جمع ہے جیسے انہار نہر کی جمع ہے۔ یا صُحْب کی جمع ہے جیسے انمار نمر کی جمع ہے، یا صحیب کی جمع ہے جیسے اشراف، شریف کی جمع ہے۔

صحابی کی تعریف: صحابی وہ شخص کہلاتا ہے جس نے بحالت ایمان رسول اللہ ﷺ کی زیارت کی ہو اور ایمان پر اس کا خاتمہ ہو۔ ابو حنیفہ: سے صاحب مذہب مراد ہے۔ یہ ان کی کثیت ہے اور نام نعمان بن ثابت ہے اور یہ بات ثابت ہے کہ حضرت امام عظیم نے حضرت انس بن مالکؓ وغیرہ چند حضرات صحابہ سے حدیث سنی ہے اس لئے حضرت امام صاحب کے تابعی ہونے میں زور برابر شبہ نہیں ہے۔ تابعین کے زمانہ میں آپ کا نشوونما ہوا اور ان کے ساتھ بیٹھ کر آپ نے فتاویٰ دیے۔

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

ابو حامد غزالی نے کہا ہے کہ یہ بات مروی ہے کہ امام ابو حنیفہ نصف شب جاگ کر عبادت میں مشغول رہتے، ایک مرتبہ امام صاحب تشریف لے جا رہے تھے ایک راہ گیر نے اپنے ساتھی سے امام صاحب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ”ہذا هو الذی یحییٰ کل السلیل“ کہ یہی وہ شخص ہے جو رات بھر جاگتا ہے، امام صاحب نے یہ سن لیا تو اس کے بعد ہمیشہ کا معمول یہ رہا کہ پوری رات عبادت میں گزارتے، اور یوں فرمایا کہ مجھے اس بات سے شرم آتی ہے کہ لوگ مجھ کو ایسی چیز کے ساتھ متصف کرتے ہیں جو چیز میرے اندر نہیں ہے۔ احباب سے مراد حضرت امام صاحب کے تلامذہ شیوخ اور معاصر حضرات ہیں۔

لفظ صلوٰۃ و سلام کی تحقیق: مصنف کی عبارت ”والسلام علی ابو حنیفہ“ پر ایک اعتراض ہے، لیکن اعتراض سے پہلے یہ تفصیل ذہن نشین فرمائیں کہ چار کلمات دعائیہ ہیں (۱) صلوٰۃ، (۲) سلام، (۳) رضی اللہ عنہ، (۴) رحمہ اللہ۔ فصول الحواشی کے حاشیہ (۵) میں تحریر ہے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ ہمارے نبی اور دوسرے انبیاء اور ملائکہ پر مستقلاً صلوٰۃ بھیجی جاسکتی ہے مثلاً یوں کہا جاسکتا ہے صلی اللہ علی نبیہ وانبیائہ و ملائکہ اور رہبان کے علاوہ پر تو جمہور کہتے ہیں کہ ان کے علاوہ پر مستقلاً اور ابتداء صلوٰۃ بھیجنا ناجائز ہے، بعض حرام کہتے ہیں اور بعض مکروہ۔ البتہ تابع بنا کر انبیاء اور ملائکہ کے علاوہ پر بھی صلوٰۃ بھیجی جاسکتی ہے مثلاً یوں تو کہا جاسکتا ہے صلی علی محمد وعلی آلہ واصحابہ لیکن اللہم صل علی ابی بکر کہنا جائز نہیں ہے اس پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ صلوٰۃ کے معنی رحمت کے ہیں اور رحمت کی دعا ہر مسلم کے لئے جائز ہے اور جب ایسا ہے تو صلوٰۃ علی غیر النبی مستقلاً کیوں ناجائز ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان کلمات کا استعمال تو قیفی ہے اور غیر نبی کے حق میں صلوٰۃ کا استعمال اسلاف سے مقول نہیں ہے جیسا کہ ”قال اللہ عزوجل“ تو کہا جاتا ہے مگر ”قال النبی عزوجل“ کہنا جائز نہیں ہے باوجودیکہ آنحضور ﷺ اللہ کے نزدیک عزیز ہیں اور جمیل ہیں۔ اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آنحضور ﷺ نے ”اللہم صل علی ال ابن اوفی“ فرمایا ہے اور یہ امر بات پر دال ہے کہ غیر نبی کے لئے بھی لفظ صلوٰۃ کا استعمال مستقلاً جائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آنحضور ﷺ کی خصوصیت ہے، یعنی آپ ﷺ تو یہ لفظ غیر انبیاء کیلئے، انبیاء کے لئے مستقلاً اور ابتداء استعمال کر سکتے ہیں لیکن اور کسی کے لئے استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہے اور دلیل یہ ہے کہ اسلاف نے اس لفظ کو غیر نبی کے لئے استعمال نہیں کیا ہے۔ اور سلام کا لفظ بھی صلوٰۃ کی طرح ہے، یعنی سلام کا لفظ بھی مستقلاً اور

ابتداء غیر انبیاء کیلئے استعمال نہیں کیا جاسکتا ہے چنانچہ قال ابو بکر علیہ السلام کہنا جائز نہیں ہے۔

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

وَبَعْدَ فَإِنَّ أَصُولَ الْفَقْهِ أَرْبَعَةٌ كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى وَسُنَّةُ رَسُولِهِ وَاجْمَاعُ الْأُمَّةِ وَالْقِيَاسُ فَلَا يَدُ

مِنَ الْبَحْثِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ لِيُعْلَمَ بِذَلِكَ طَرِيقُ تَخْرِيجِ الْأَحْكَامِ.

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

تشریح:..... و بعد کا دو اعاطفہ ہے اس کے ذریعہ جملہ فعلیہ من حیث المعنی کا عطف جملہ فعلیہ میں حیث المعنی پر کیا گیا ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف دونوں معنی فعلیہ ہیں نہ کہ لفظاً چنانچہ عبارت کے معنی یہ ہیں ”أحمد اللہ و أصلی و أسلم و أقول بعد الحمد و الصلوٰۃ و السلام ان اصول الفقہ اربعة“ فان میں فاء جزا یہ ہے۔ اب یا تو یہ اما محذوف کے جواب میں ہے تقدیری عبارت ہے ”اما بعد فان اصول الفقہ“ و او اس اما کا قائم مقام ہے اور یا اس کی شرط محذوف ہے تقدیری عبارت ہے ”اذا فرغت من الحمد و الصلوٰۃ فاقول ان اصول الفقہ اربعة“ جب میں حمد و صلوٰۃ سے فارغ ہو گیا تو اب کہتا ہوں کہ فقہ کے اصول چار ہیں اور یہ ایسا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ”فان اللہ هو الولی“ میں شرط محذوف ہے اور تقدیری عبارت ہے ”ان ارادوا ولیا بحق فان اللہ هو الولی“ اگر وہ کسی برحق ولی کے خواستگار ہیں تو اللہ ہی ولی ہے۔

لفظ بعد اور قبل کی تحقیق:..... لفظ بعد اور لفظ قبل طرف زمان اور ظرف مکان دونوں کے لئے مستعمل ہوتے ہیں بخلاف زمان جیسے ”الغد بعد اليوم“ کل آئندہ آج کے بعد ہے ”اليوم قبل الغد“ آج کا دن کل آئندہ سے پہلے ہے۔ اور ظرف مکان

جیسے ”داری بعد دارک“ میرا گھر تیرے گھر کے بعد ہے ”داری قبل دارک“ میرا گھر تیرے گھر سے پہلے ہے۔ لفظ قبل اور بعد کی تین حالتیں ہیں (۱) ان کا مضاف الیہ مذکور ہو، (۲) ان کا مضاف الیہ محذوف لیساً منبیا ہو، (۳) ان کا مضاف الیہ محذوف معنوی ہو۔ پہلی دو حالتوں میں دونوں لفظ معرب بحسب احوال ہوتے ہیں اور تیسری حالت میں مثنیٰ علی الضم ہوتے ہیں مگر مثنیٰ علی الضم ہونے پر اعتراض ہیں

اول:..... یہ کہ دونوں اسم ہیں اور اسماء کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ معرب ہوں، لہذا ان کو معرب ہونا چاہئے تھا نہ کہ مثنیٰ۔

دوم:..... یہ کہ اگر ان کو مثنیٰ پڑھنا ہی ضروری ہے تو مثنیٰ کے اندر اصل سکون ہے نہ کہ حرکت لہذا ان کو مثنیٰ علی السکون ہونا چاہئے تھا۔

سوم:..... یہ کہ اگر حرکت پر مثنیٰ پڑھنا ہی ضروری ہے تو اخف الحركات یعنی سکون سے قریب تر حرکت (فتح) پر مثنیٰ پڑھنا چاہئے تھا نہ کہ پر مثنیٰ کیوں پڑھا گیا ہے؟

پہلے اعتراض کا جواب:..... یہ ہے کہ جو اسم مثنیٰ اصل کے مشابہ ہوتا ہے وہ بھی مثنیٰ ہوتا ہے اور مثنیٰ اصل تین چیزیں ہیں (۱) فعل ماضی، (۲) امر حاضر، (۳) تمام حروف۔ پس لفظ قبل اور بعد اپنے مضاف الیہ کی طرف محتاج ہونے میں چونکہ حروف کے مشابہ ہیں اس طور پر کہ جس طرح حرف اپنے معنی پر دلالت کرنے میں دوسرے کلمہ کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح یہ دونوں بھی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مضاف الیہ کے محتاج ہوتے ہیں اس لئے اس مشابہت کی وجہ سے یہ دونوں مثنیٰ ہوں گے۔

دوسرے اعتراض کا جواب:..... یہ ہے کہ مثنیٰ کی دو قسمیں ہیں (۱) مثنیٰ اصل، (۲) مثنیٰ عارض۔ مثنیٰ اصل مذکورہ تین چیزیں ہیں اور مثنیٰ عارض وہ ہے جو مثنیٰ اصل کے مشابہ ہو اور ”سکون“ مثنیٰ اصل میں اصل ہوتا ہے نہ کہ مثنیٰ عارض میں۔ پس لفظ قبل اور بعد چونکہ مثنیٰ عارض ہیں، اس لئے ان میں سکون اصل نہ ہوگا۔

تیسرے اعتراض کا جواب:..... یہ ہے کہ لفظ قبل اور بعد دونوں لازم الاضافت ہیں مگر ان کا مضاف الیہ محذوف ہوتا ہے پس مضاف الیہ کے محذوف ہونے کی وجہ سے ان میں چونکہ بہت زیادہ خفت پیدا ہو جاتی ہے اس لئے ان کی خفت کو دور کرنے کے لئے ثقیل حرکت یعنی ضمہ پر مثنیٰ کیا گیا۔

اصول فقہ کی حد اضافی اور حد لقمی خادم شروع میں بیان کر چکا ہے لہذا دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں وہیں ملاحظہ کر لیا جائے۔ مصنف کے اصول کو فقہ کی طرف مضاف کرنے پر ایک اعتراض ہے مگر اعتراض سے پہلے آپ یہ ذہن نشین فرمائیں کہ اضافت کی تین قسمیں ہیں

اضافت کی اقسام:..... (۱) اضافت بتقدیر لام، (۲) اضافت بتقدیر فسی، (۳) اضافت بتقدیر من۔ ان کے درمیان وجہ تفریق یہ ہے کہ مضاف الیہ مضاف کا ہم جنس ہوگا یا نہیں اگر ہم جنس ہے تو اضافت بتقدیر من ہوگی جیسے ”خاتم فضة“ یعنی خاتم من فضة اور اگر ہم جنس نہیں ہے تو پھر دو صورتیں ہیں مضاف الیہ مضاف کے لئے ظرف ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اضافت بتقدیر فسی ہوگی جیسے ”صلوة اللیل“ یعنی ”صلوة فی اللیل“ اور اگر ثانی ہے تو اضافت بتقدیر لام ہوگی جیسے ”غلام زید“ یعنی غلام لوزید اب اعتراض یہ ہے کہ اصول کی اضافت فقہ کی طرف اضافت بتقدیر لام ہے اور اضافت بتقدیر لام اختصاص کا فائدہ دیتی ہے لہذا مطلب یہ ہوگا کہ

خاص طور پر فقہ کے اصول چار ہیں یعنی یہ چاروں صرف فقہ کے اصول ہیں اس کے علاوہ کے نہیں حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ قیاس کے علاوہ باقی تین جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں یعنی ان تینوں کے ذریعہ جس طرح احکام شرعیہ فرعیہ ثابت ہوتے ہیں اسی طرح عقائد بھی ثابت ہوتے ہیں اور جب ایسا ہے تو مصنف کا اصول فقہ کہنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فقہ سے مراد شریعت ہے اور مطلب یہ ہے کہ اصول شرع چار ہیں اور عقائد کو فقہ سے خارج ہیں لیکن شریعت سے خارج نہیں ہیں۔ الغرض جب فقہ سے شریعت مراد ہے تو مصنف کے قول اصول الفقہ پر سابقہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اصول کی اضافت فقہ کی طرف اربعہ کے اعتبار سے ہے یعنی یہ چاروں (کتاب، سنت، اجماع اور قیاس) فقہ کے اصول ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ یہ چاروں صرف فقہ کے اصول ہیں علم کلام کے اصول چاروں نہیں ہیں بلکہ ان میں سے قیاس کے علاوہ تین ہیں الحاصل فقہ کے چار اصول ہیں (۱) کتاب اللہ، (۲) سنت رسول اللہ، (۳) اجماع، (۴) قیاس۔ ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ حکم وحی سے ثابت کیا جائے گا یا غیر وحی سے۔ اگر وحی سے ثابت کیا گیا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں وحی مکتوبہ ہوگی یا وحی غیر مکتوبہ ہوگی اگر اول ہے تو کتاب اللہ اور اگر ثانی ہے تو وہ سنت رسول اللہ ہے۔ اور اگر غیر وحی سے ثابت کیا گیا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں تمام مجتہدین کا اجتہاد ہوگا یا بعض کا اگر اول ہے تو اجماع اور ثانی ہے تو قیاس اور اگر غیر اجتہاد کے ذریعہ ثابت کیا گیا ہے تو وہ حکم مردود ہوگا اور غیر اجتہاد حجت نہیں ہوگا۔ اس موقع پر ایک اعتراض کیا جاتا ہے وہ یہ کہ احکام شرع جس طرح مذکورہ اصول اربعہ سے ثابت ہوتے ہیں اسی طرح شرائع سابقہ تعامل ناس، قول صحابی اور استحباب حال سے بھی ثابت ہوتے ہیں اور جب ایسا ہے تو فقہ کے اصول چار نہ رہے بلکہ آٹھ ہو گئے اور جب فقہ کے اصول آٹھ ہیں تو ان کو چار میں منحصر کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرائع سابقہ سے احکام اس وقت ثابت ہوتے ہیں جب ان کو اللہ یا رسول اللہ نے بیان کیا ہو اور ان پر تکلیف نہ کیا ہو اور اگر ان کو اللہ یا رسول اللہ نے بیان نہ کیا ہو یا بیان تو کیا ہو مگر بیان کرنے کے بعد صراحۃً یا دلالتاً انکار کر دیا تو اس وقت شرائع سابقہ ہمارے لئے حجت نہ ہوں گے اور ان سے احکام ثابت نہ ہوں گے۔ اور شرائع سابقہ کو جب بلا انکار اللہ نے بیان کیا ہو تو وہ شرائع کتاب اللہ کے ساتھ لاحق ہو جائیں گے۔ اور اگر رسول اللہ نے بیان کیا ہو تو وہ سنت رسول اللہ کے ساتھ لاحق ہو جائیں گے اور جب ایسا ہے تو شرائع سابقہ مستقل حجت نہ ہوں گے، اور تعامل ناس یہ ہے کہ لوگوں کی آراء کسی چیز پر متفق ہو جائیں اور لوگوں کی آراء کا کسی چیز پر متفق ہونا اجماع کہلاتا ہے لہذا تعامل ناس اجماع کے ساتھ لاحق ہو جائے گا اور جب ایسا ہے تو تعامل ناس مستقل کوئی حجت نہ رہی۔ اور رہا قول صحابی سے احکام کا ثابت ہونا تو ہم کہتے ہیں کہ صحابی کا قول یا تو قیاس و عقل کے موافق ہوگا یا مخالف ہوگا۔ اگر اول ہے تو قول صحابی قیاس کے ساتھ لاحق ہوگا اور اگر ثانی ہے تو وہ سنت کے ساتھ لاحق ہوگا، کیونکہ صحابی جب کوئی بات خلاف قیاس اور خلاف عقل کہتا ہے تو اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ صحابی نے یہ بات رسول اللہ ﷺ سے سنی ہے مگر آپ کی طرف اس کو منسوب نہیں کیا ہے اور جب ایسا ہے تو قول صحابی بھی مستقل کوئی حجت نہ ہوا اور رہا استحباب تو وہ بھی قیاس کے ساتھ لاحق ہے کیونکہ استحباب کہتے ہیں کہ کسی چیز کی موجودہ حالت کو سابقہ پر قیاس کرنا۔ الغرض استحباب بھی ایک قسم کا قیاس ہی ہوتا ہے اور جب استحباب قیاس ہے تو استحباب قیاس کے ساتھ لاحق ہوگا مستقل حجت نہ ہوگی۔

الحاصل شرائع سابقہ، تعامل ناس، قول صحابی اور استحباب جب مستقل حجتیں نہیں ہیں بلکہ مذکورہ چار میں سے کسی ایک کے ساتھ لاحق ہیں تو فقہ کے اصول چار ہی رہے آٹھ نہ ہوئے اور جب ایسا ہے تو فقہ کے اصول کو چار میں منحصر کرنا درست ہے یہ خیال رہے کہ یہاں کتاب سے مراد پورا قرآن نہیں ہے بلکہ قرآن کی وہ پانچ سو آیات مراد ہیں جن پر احکام شرعیہ کی بنیاد ہے، اسی طرح سنت سے حدیث

کا پورا ذخیرہ مراد نہیں ہے بلکہ تین ہزار احادیث مراد ہیں، یہی مقدار احکام کی اساس اور بنیاد ہے اور اجماع امت سے مراد رسول اللہ ﷺ کی امت کا اجماع ہے، امت سے مراد بھی مطلق امت نہیں ہے بلکہ امت کے مجتہدین کا اجماع مراد ہے اور اس کا سبب اس امت کی شرافت اور عزت ہے، یعنی اس امت کی عزت و شرافت کی وجہ سے صرف اس امت کا اجماع معتبر ہے سابقہ امتوں میں سے کسی امت کے اجماع کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، اسی طرح قیاس سے قیاس شرعی مراد ہے۔ قیاس لغوی، قیاس شبہی اور قیاس عقلی مراد نہیں ہے۔ قیاس شرعی وہ قیاس کہلاتا ہے جو کتاب اللہ یا حدیث رسول اللہ یا اجماع سے ماخوذ و مستنبط ہو۔ قیاس لغوی وہ قیاس ہے جس میں ایک اسم ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف کسی علت مشترکہ کی وجہ سے متعدی ہو جائے جیسے لفظ خمر، مخامرہ، غفل کی علت کی وجہ سے تمام مسکرات کے لئے بولا جاتا ہے اور قیاس شبہی وہ قیاس جس میں حکم، علت، مشاکلت فی الصورت کی وجہ سے ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف متعدی ہو جائے جیسے کوئی شخص قعدۃ اخیرہ کی عدم فرضیت پر استدلال کرتا ہوا کہے کہ قعدۃ اخیرہ چونکہ شکل و صورت میں قاعدۃ اولی کے مانند ہے اس لئے قعدۃ اولیٰ کی طرح غیر فرض ہوگا۔ قیاس عقلی وہ قول ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جن کے تسلیم کر لینے کے بعد ایک دوسرے قول کا تسلیم کرنا لازماً آجائے جیسے ”العالم متغیر و کل متغیر حادث“ کو تسلیم کرنے کے بعد ”العالم حادث“ کا تسلیم کرنا لازم ہے۔

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

پہلی بحث

الْبَحْثُ الْأَوَّلُ فِي كِتَابِ اللَّهِ

ترجمہ: ”پہلی بحث کتاب اللہ میں ہے۔“

تشریح: مصنف کتاب نے دلائل اربعہ میں سے سب سے پہلے کتاب اللہ کو بیان کیا ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ وجود اور مرتبہ میں کتاب اللہ باقی تین پر مقدم ہے لہذا ذکر میں بھی اس کا مقدم کر دیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کتاب تمام اصول کی اصل ہے اور اصل اصول مقدم ہوتا ہے اس لئے کتاب اللہ کو اس کے مالہ وہ سیہ کے ساتھ سب سے پہلے ذکر فرمایا ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مصنف کتاب نے قرآن کی تعریف بیان کئے بغیر اس کی تقسیمات بیان کرنا شروع کر دی ہیں حالانکہ کسی شئی کی تعریف پہلے ذکر کی جاتی ہے اور تقسیم بعد میں بیان کی جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن ایک مشہور چیز ہے چنانچہ ہر مسلمان جانتا ہے کہ قرآن ایک سو چودہ سورتوں پر مشتمل ہے۔ پہلی سورۃ فاتحہ ہے اور آخری سورۃ والناس ہے۔ اور ہر سورت متعدد آیات پر مشتمل ہے اور ہر آیت محدود کلمات پر مشتمل ہے پس اس جاننے کے نتیجہ میں قرآن اپنے علاوہ ہر کلام سے ممتاز ہوگا اور اس کا کوئی حصہ دوسری چیز کے ساتھ مشتبہ نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو قرآن کو غیر قرآن سے ممتاز کرنے کے لئے تعریف کی چنداں ضرورت نہ ہوگی کیونکہ تعریف کا مقصد یہ ہے کہ محدود اور معرف کو غیر محدود اور غیر معرف سے ممتاز کیا جائے۔ پس جب یہ مقصد بغیر تعریف کے پہلے سے حاصل ہے تو قرآن کی تعریف کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسی وجہ سے مصنف نے قرآن کی تعریف نہیں کی ہے مگر چونکہ دوسرے مصنفین نے قرآن کی تعریف کی ہے اس لئے آپ کے نفع کی خاطر خادم بھی قرآن کی تعریف کرتا ہے چنانچہ عرض ہے

قرآن کی تعریف: ”فَالْقُرْآنُ الْمَنْزُولُ عَلَى الرَّسُولِ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مَوْتَرًا“

بلاشبہ ”یعنی قرآن وہ آسمانی کتاب ہے جو رسول اللہ ﷺ پر نازل ہوئی ہے۔ مصاحف میں لکھی ہوئی ہے آپ ﷺ سے نقل تو اکتے کے ساتھ منقول ہے جس میں کوئی شبہ نہیں۔ اس تعریف میں ”القرآن“ کا لفظ جنس کے مرتبہ میں ہے جو معرف اور غیر معرف سب کو شامل ہے اس طور پر کہ قرآن مہمز ہوگا یا غیر مہمز اگر اول ہے تو یہ قراً یقرأ (پڑھنا) کا مصدر ہے اور مقرو اسم مفعول کے معنی میں ہے اور اگر ثانی ہے تو قرون یعقون (ماننا) کا مصدر ہے اور مقرون اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ پہلی صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک چونکہ پڑھا جاتا ہے اس لئے اس کو قرآن کہا گیا ہے اور دوسری صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک کی آیات چونکہ ایک دوسرے سے مقرون اور ملی ہوئی ہیں اس لئے اس کو قرآن کہا گیا ہے۔ الحاصل لفظ قرآن مقرو کے معنی میں ہو یا مقرون کے معنی میں، دونوں صورتوں میں یہ لفظ قرآن اور غیر قرآن سب کو شامل ہوگا کیونکہ جس طرح قرآن پڑھا جاتا ہے اور اس کی آیات ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہیں اسی طرح دوسری کتابیں بھی پڑھی جاتی ہیں اور ان میں بھی الفاظ اور مضامین کا اتصال ہوتا ہے۔ المنقول پہلی فصل ہے جس کے ذریعہ تمام غیر آسمانی کتابیں تعریف سے خارج ہو گئیں۔ علی الرسول دوسری فصل ہے جس کے ذریعہ قرآن کے علاوہ دوسری آسمانی کتابوں کو قرآن ہونے سے خارج کیا گیا ہے۔ کیونکہ یہاں رسول سے مراد آنحضرت ﷺ ہیں۔

المکتوب فی المصاحف تیسری فصل ہے جس کے ذریعہ قرآن ہونے سے ان آیات کو خارج کیا گیا ہے جن کی تلاوت منسوخ ہو گئی ہے جیسے ”الشیخ والشیخوخۃ اذا زنیبا فارجموہما نکالاً من اللہ“ وغیرہ منسوخ التلاوۃ آیتیں ہیں۔ المنقول عنہ نقلاً متواتراً چوتھی فصل ہے جس کے ذریعہ ان آیات کو قرآن ہونے سے خارج کیا گیا ہے جو بطریق احاد منقول ہیں جیسے قضاء رمضان کے سلسلہ میں حضرت ابی ابن کعبؓ کی قرأت ”فعدۃ من ایام اخر متتابعات“ میں لفظ متابعات بطریق احاد منقول ہے۔ نیز ان آیات کو خارج کیا گیا ہے جو بطریق شہرت منقول ہیں جیسے حدیث کے سلسلہ میں حضرت ابن مسعودؓ کی قرأت ”فأقطعوا ایمانہما“ میں لفظ ایمانہما اور کفارۃ یمن میں ”فصیام ثلثۃ ایام متتابعات“ میں لفظ متابعات بطریق شہرت منقول ہے۔ بلاشبہ پانچویں فصل ہے مگر یہ فصل کسی کو خارج کرنے کے لئے نہیں لائی گئی ہے بلکہ یہ نقلاً متواتراً کی تاکید کے لئے لائی گئی ہے۔

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

نہ کہ الفاظ کا۔

تیسرے قول کی دلیل سابقہ دونوں اقوال کی دلیلیں ہیں کیونکہ قول اول کے دلائل سے نظم کا قرآن ہونا ثابت ہو گیا اور قول ثانی کے دلائل سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہو گیا اور جب ایسا ہے تو دونوں سے نظم اور معنی کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور ہا قول اول کے قائلین کا یہ کہنا کہ انزال و نقل اور کتابت کے ساتھ الفاظ تو متصف ہوتے ہیں معنی متصف نہیں ہوتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ انزال وغیرہ مذکورہ اوصاف جس طرح الفاظ میں جاری ہوتے ہیں اسی طرح الفاظ کے واسطے سے معنی میں بھی جاری ہوتے ہیں یعنی الفاظ کے واسطے سے معنی بھی منزل، مکتوب اور منقول ہیں اور جب ایسا ہے تو قرآن کی تعریف نظم اور معنی دونوں پر صادق آئے گی اور دونوں کے مجموعہ کا نام قرآن ہو گا۔ اور ہا قول ثانی کے قائلین کا یہ کہنا کہ امام صاحب کا عربی پر قدرت کے باوجود فارسی زبان میں قرأت فی الصلوٰۃ کی اجازت دینا اس بات کی علامت ہے کہ قرآن معنی کا نام ہے نہ کہ الفاظ کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام صاحب کی طرف سے یہ اجازت ایک مصمحت پر مبنی ہے وہ یہ کہ نماز کی حالت اللہ سے راز و نیاز کی باتیں کرنے کی حالت ہے اور عربی عبارت حیرت انگیز، نہایت معنی خیز اور انسان کو عاجز کر دینے والی ہے اس لئے بہت ممکن ہے کہ ایک نمازی ایسی عبارت زبان پر نہ لاسکے تو اس کو فارسی زبان میں قرأت کرنے کی اجازت دے دی گئی، یا اس وجہ سے جائز کیا گیا کہ اگر نمازی نماز میں عربی الفاظ کی قرأت میں لگ جائے تو اس کا ذہن اس سے عربی الفاظ کی بلاغت اور فصاحت کی طرف منتقل ہو جائے گا اور وہ مقفی، مسجع عبارتوں سے لطف اندوز ہونے لگے گا پس اس کا حضور قلب اللہ کے ساتھ خالص نہ رہ سکے گا بلکہ عربی الفاظ نمازی اور اللہ کے درمیان حجاب بن جائیں گے۔ پس امام اعظم چونکہ سلوک میں سیر فی اللہ کے مرتبہ پر فائز تھے اور فصاحت و بلاغت کے امام تھے اس لئے انہوں نے اپنے منصب سے یہ بات کہی کہ نماز میں فارسی زبان میں قرأت کرنے کی اجازت ہے یہ بھی خیال رہے کہ حضرت امام صاحب نے بعد میں اپنے اس قول سے رجوع فرمایا تھا اور وہ بھی فارسی زبان میں عدم جواز قرأت کے قائل ہو گئے تھے اور مذکورہ آیتوں "اَنَا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا" اور "وَأَنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ" کا جواب یہ ہے کہ پہلی آیت سے نظم کا قرآن ہونا ثابت ہو رہا ہے اور دوسری آیت سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہو رہا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو دونوں آیتوں سے نظم اور معنی کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہو جائے گا۔

لفظ کی پہلی تقسیم: "خاص اور عام کے مباحث"

فَصْلٌ: فِي الْخَاصِّ وَالْعَامِّ فَالْخَاصُّ لَفْظٌ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ أَوْ لِمُسَمًّى مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ كَقَوْلِنَا فِي تَخْصِيصِ الْفَرْدِ زَيْدٌ وَفِي تَخْصِيصِ النَّوعِ رَجُلٌ وَفِي تَخْصِيصِ الْجِنْسِ إِنْسَانٌ

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

تشریح:..... لفظ کی باعتبار وضع کے اقسام:..... لفظ کی وضع کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں (۱) خاص، (۲) عام، (۳) مشترک، (۴) مؤول۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ وضع کے اعتبار سے لفظ دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک معنی پر دلالت

کرے گا یا ایک سے زائد معنی پر دلالت کرے گا اول ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ معنی افراد سے منفرد ہوگا یا افراد کے درمیان مشترک ہوگا۔ اگر وہ معنی افراد سے منفرد ہے یعنی افراد کی شرکت سے پاک ہے تو وہ خاص ہے اور اگر افراد کے درمیان مشترک ہے تو وہ عام ہے اور اگر وہ لفظ ایک سے زائد معنی پر دلالت کرتا ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ان میں سے کوئی ایک معنی تاویل کے ذریعہ رائج ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو مؤول کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کو مشترک کہتے ہیں۔

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

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

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

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

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

اعتراض :..... مصنف کی بیان کردہ تعریف خاص پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مصنف نے معنی معلوم کے بعد مسمی معلوم کو کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب :..... اس کا جواب یہ ہے کہ معنی معلوم کرنے کے ذکر سے خاص کی تعریف خاص الجنس اور خاص النوع کو تو شامل ہو جاتی ہے لیکن خاص العین کو شامل نہیں ہوتی اس لئے کہ خاص العین کسی معنی کیلئے موضوع نہیں ہوتا بلکہ شخص معین کے لئے موضوع ہوتا ہے۔ پس خاص العین کو خاص کی تعریف کے تحت داخل کرنے کیلئے معنی معلوم کے بعد مسمی معلوم ذکر کر دیا گیا۔

عام کی تعریف

وَالْعَامُّ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْاَفْرَادِ اِمَّا لَفْظًا كَقَوْلِنَا مُسْلِمُونَ وَ مُشْرِكُونَ وَاِمَّا مَعْنًى كَقَوْلِنَا مَنْ وَمَا

ترجمہ:..... ”اور عام ہر وہ لفظ ہے جو تمام افراد کو شامل ہو یا تو لفظاً جیسے مسلمون اور مشرکون اور یا معنی جیسے ہمارا قول من اور ما۔“

تشریح:..... عام کی تعریف میں کلمہ لفظ اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ عموم، الفاظ کے عوارض سے ہے یا نہ کہ معانی کے عوارض میں سے یعنی عموم الفاظ کے اندر جاری ہوتا ہے معانی کے اندر جاری نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو معنی عام نہ ہوگا بلکہ لفظ عام ہوگا اور جب لفظ عام ہوتا ہے معنی عام نہیں ہوتا تو مصنف کا عام کی تعریف میں کلمہ لفظ ذکر کرنا درست ہے۔ یہ بھی خیال رہے کہ یہاں لفظ سے لفظ موضوع مراد ہے مطلقاً لفظ مراد نہیں ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ لفظ کی یہ تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے لہذا اس تقسیم کے تمام اقسام میں لفظ موضوع مراد ہوگا، الحاصل یہاں لفظ سے لفظ موضوع مراد ہے مطلقاً لفظ مراد نہیں ہے۔ منتظم کے معنی شتمل کے ہیں۔ اب عام کی تعریف یہ ہوگی کہ ”عام ہر وہ لفظ موضوع ہے جو اپنے افراد کو ایک ساتھ شامل ہوتا ہے یہ اشتمال خواہ لفظاً ہو جیسے جمع کے صیغے مسلمون اور مشرکون، خواہ معنی ہو جیسے من اور ما۔ اس تعریف کے فوائد قیود اس طرح ہیں ”کُلُّ لَفْظٍ“ جنس کے مرتبہ میں ہے جو ہر لفظ موضوع کو شامل ہے اور منتظم پہلی فصل ہے جس کے ذریعہ عام کی تعریف سے مشترک اور خاص دونوں خارج ہو گئے۔ خاص تو اس لئے خارج ہو گیا کہ خاص میں شمول نہیں ہوتا حالانکہ عام میں شمول کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور مشترک اس لئے خارج ہو گیا کہ مشترک ایک سے زائد معنی کو شامل نہیں ہوتا بلکہ علی سبیل البدلیت ہر معنی کا احتمال رکھتا ہے حالانکہ عام میں شمول اور اشتمال کا پایا جانا ضروری ہے۔ اشتمال اور بدلیت کے درمیان فرق یہ ہے کہ اشتمال کہتے ہیں لفظ کا افراد کثیرہ پر یکبارگی صادق آنا اور بدلیت کہتے ہیں لفظ کا اپنے افراد پر یکے بعد دیگرے نوبت بہ نوبت صادق آنا۔

جمعاً من الافراد دوسری فصل ہے جس کے ذریعہ تثنیہ اور دوسرے اسماء عدد کو عام کی تعریف سے خارج کیا گیا ہے، کیونکہ عام افراد کو شامل ہوتا ہے اور اسم عدد (تثنیہ، ثلثہ، اربعہ وغیرہ) اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو اور اجزاء اور افراد کے درمیان فرق ہے اس طور پر کہ اجزاء کل کے ٹکڑے ہوتے ہیں اور کل ان اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اور کل اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا چنانچہ یلذ یلذ یلذ (زید کا ہاتھ زید ہے) نہیں کہا جاتا ہے۔ اور ہر افراد تو وہ کلی کے مصداق ہوتے ہیں اور کلی ان سے مرکب نہیں ہوتی اور کلی اپنے افراد پر محمول ہوتی ہے چنانچہ یلذ انسان (زید انسان ہے) کہا جاسکتا ہے۔ الحاصل جب اسم عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا تو اسماء عدد عام کی تعریف سے خارج ہوں گے کیونکہ عام کا افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ اما لفظاً واما معنی سے فاضل مصنف نے انتظام اور شمول کی تقسیم بیان کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ انتظام اور شمول کی دو قسمیں ہیں:

(۱) لفظی، (۲) معنوی۔ انتظام لفظی تو یہ ہے کہ عام اپنے افراد کو لفظ اور صیغہ کے اعتبار سے شامل ہو جیسے جمع کے صیغے مسلمون، مشرکون، رجال اور انتظام معنوی یہ ہے کہ عام اپنے افراد کو معنی کے اعتبار سے شامل ہو، صیغہ اور لفظ کو اس میں کوئی دخل نہ ہو جیسے من اور ما، رھط، قوم یہ الفاظ اپنے افراد کو معنی کے اعتبار سے شامل ہیں اگرچہ ان کے صیغے مخصوص کے صیغے ہیں۔

خاص کا حکم

وَحُكْمُ الْخَاصِّ مِنَ الْكِتَابِ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ لَا مُحَالَةَ فَإِنْ قَابَلَهُ خَيْرُ الْوَاحِدِ أَوْ الْقِيَاسِ فَإِنْ
أَمَكَّنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بَدُونِ تَغْيِيرٍ فِي حُكْمِ الْخَاصِّ يُعْمَلُ بِهِمَا وَالْأَيُّ يُعْمَلُ بِالْكِتَابِ وَيُتْرَكُ
مَا يُقَابَلُهُ

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

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

مصنف کتاب کہتے ہیں کہ اگر خیر واحد یا قیاس کتاب اللہ کے مقابل اور معارض ہو جائے تو اس صورت میں یہ دیکھا جائیگا کہ حکم خاص میں تغیر کے بغیر یعنی زیادتی یا کمی کے بغیر دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے یا نہیں اگر دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے تو دونوں پر عمل کیا جائیگا کیونکہ دلائل میں اعمال اصل ہے اہمال اصل نہیں ہے یعنی دلائل میں اصل یہ ہے کہ ان سب پر عمل کیا جائے ان میں سے کسی کو عمل کے بغیر چھوڑنا اصل نہیں ہے اور اگر حکم خاص میں زیادتی یا کمی کے بغیر دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو خاص کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا اور خیر

واحد یا قیاس جو دلیل اس کے مقابل اور معارض ہو اس کو چھوڑ دیا جائیگا کیونکہ کتاب اللہ قطعی ہے اور وہ دونوں ظنی ہیں۔ خبر واحد تو اس لئے ظنی ہوتی ہے کہ اس میں یہ شبہ ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ سے متصل ثابت ہے یا منقطع ہے۔ اور قیاس اس لئے ظنی ہے کہ اس کا مدار رائے پر ہوتا ہے جس میں غلطی کا احتمال ہے الحاصل کتاب اللہ قطعی ہے اور یہ دونوں ظنی ہیں اور قطعی ظنی سے قوی ہوتا ہے اور ضعیف اقویٰ کے مقابلہ میں ظاہر نہیں ہوتا ہے لہذا کتاب اللہ کے مقابلہ میں خبر واحد اور قیاس ظاہر نہ ہوں گے یعنی کتاب اللہ کے مقابلہ میں ان پر عمل نہیں کیا جائیگا۔

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

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں معارضہ سے حقیقی معارضہ مراد نہیں ہے بلکہ صوری معارضہ مراد ہے اور دونوں دلیلوں کا قوت میں برابر ہونا حقیقی معارضہ کے لئے شرط ہے معارضہ صوری کے لئے شرط نہیں ہے۔

خاص کی قرآنی مثال

مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَتَرَبَّصْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ فَإِنْ لَفْظَةُ الثَّلَاثَةِ خَاصٌّ فِي تَعْرِيفِ عَدَدِ مَعْلُومٍ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ وَلَوْ حُمِلَ الْأَقْرَأُ عَلَى الْأَطْهَارِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِإِعْتِبَارِ أَنَّ الطُّهْرَ مَذْكُورٌ دُونَ الْحَيْضِ وَقَدْ وَرَدَ الْكِتَابُ فِي الْجَمْعِ بِلَفْظِ التَّائِيْتِ ذَلَّ عَلَى أَنَّهُ جَمْعُ الْمَذْكُورِ وَهُوَ الطُّهْرُ لَمْ تَرَكَ الْعَمَلُ بِهَذَا الْخَاصِّ لِأَنَّ مَنْ حَمَلَهُ عَلَى الطُّهْرِ لَا يُوجِبُ ثَلَاثَةَ أَطْهَارٍ بَلْ طَهْرَيْنِ وَبَعْضُ الثَّالِثِ وَهُوَ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ الطَّلَاقُ

ترجمہ:..... خاص کی مثال باری تعالیٰ کے قول ”یتربصن بانفسهن ثلثة قروء“ میں (لفظ ثلثة ہے کیونکہ عدد معلوم کی معرفت میں لفظ ثلثة خاص ہے لہذا اس پر عمل کرنا واجب ہوگا اور اگر اقراء کو اطہار پر محمول کیا گیا جیسا کہ اس کی طرف امام شافعیؒ گئے ہیں اس اعتبار سے کہ طہر مذکور ہے نہ کہ حیض اور جمع میں کتاب مؤنث وارد ہوئی ہے اس نے اس بات پر دلالت کی کہ یہ جمع مذکور ہے اور وہ طہر ہے (پس) اس خاص پر عمل کا ترک کرنا لازم آئیگا اس لئے کہ وہ حضرات جنہوں نے قروء کو طہر پر محمول کیا ہے وہ تین طہر ثابت نہیں کر سکتے ہیں بلکہ دو طہر اور تیسرے کا بعض اور تیسرا وہ ہے جس میں طلاق واقع ہوئی ہے۔

تشریح:..... اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ نے خاص کتاب اللہ کی مثال ذکر فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مطلقہ مدخول بہا ذات الحیض غیر حاملہ کی عدت کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ احناف کہتے ہیں کہ اس کی عدت تین حیض ہیں اور شوافع کہتے ہیں کہ اس کی عدت تین طہر ہیں۔ دونوں فریق آیت ”والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء“ سے استدلال کرتے ہیں اس

طور پر کہ آیت میں مطلقہ عورتوں کی عدت تین قروء بیان کی گئی ہے اور قروء قمری کی جمع ہے اور لفظ قمری حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے یعنی قمری کے معنی حیض کے بھی آتے ہیں اور طہر کے بھی حضرت امام شافعی طہر کے معنی مراد لیتے ہیں اور حضرت امام ابو حنیفہ حیض کے معنی مراد لیتے ہیں اور جب ایسا ہے تو امام شافعی کے نزدیک مطلقہ مدخل بہا ذات الحیض غیر حاملہ کی عدت تین طہر ہوگی اور حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک تین حیض ہوگی بقول صاحب اصول الشاشی حضرت امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ آیت میں لفظ ”ثلاثة“ مؤنث مذکور ہے اور عربی زبان میں تین سے نو تک کے عدو کے استعمال کا قاعدہ یہ ہے کہ معدود یعنی تمیز اگر مذکر ہو تو عدو مؤنث آئے گا اور اگر معدود مؤنث ہو تو عدد مذکر آئے گا اور قروء کے معنی حیض مؤنث ہیں اور طہر مذکر ہے پس لفظ ثلاثة کا مؤنث ذکر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ قروء کے معنی طہر کے ہیں جو مذکر ہے اگر قروء کے معنی حیض کے ہوتے تو ثلاثة کا مؤنث کی بجائے ثلث مذکر ذکر کیا جاتا۔ لفظ قروء سے طہر مراد ہونے پر دو دلیلیں اور ہیں جن کو خانہ نے قوت الاخیار جلد اول میں ذکر کیا ہے ان میں سے پہلی دلیل یہ ہے کہ آیت میں تر بص باب تفعیل سے ہے اور باب تفعیل کا خاصہ تکلف ہے یعنی مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو بتکلف روکیں اور بتکلف روکنا رغبت کے زمانہ میں ایک گونہ بے رغبتی ہوتی ہے پس لفظ یسر بصن بھی اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ عورتوں کا اپنے آپ کو روکنا یعنی عدت گزارنا طہر کے ذریعہ ہوگا۔ کہ حیض کے ذریعہ دوسری دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتھن حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ لعدتھن میں لام وقت کے لئے ہے یعنی ان عورتوں کو ان کی عدت کے وقت میں طلاق دو اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ عدت اور طلاق کا ایک ہی وقت ہے اور اس پر سب متفق ہیں کہ طلاق مشروع کا وقت طہر ہے لہذا عدت کا وقت بھی طہر ہوگا اور جب عدت کا وقت طہر ہے تو طہر کے ذریعہ عدت گزارنا لازم ہوگا نہ کہ حیض کے ذریعہ۔

صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ حیض مراد لینے پر لفظ ثلاثة سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ لفظ ثلاثة خاص سے معنی معلوم کے لئے یعنی تین کے لئے وضع کیا گیا ہے اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اور بغیر کی زیادتی کے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور یہ بات اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے جبکہ قروء سے حیض مراد لیا جائے نہ کہ طہر کیونکہ طہر مراد لینے کی صورت میں لفظ ”ثلاثة“ پر بغیر کی زیادتی کے عمل کرنا ممکن نہ ہوگا اس لئے کہ طلاق طہر میں مشروع ہے پس اگر کوئی شخص طہر میں طلاق دے اور عدت بھی طہر کے ذریعہ گزارے جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو عدت میں اس طہر کو شمار کیا جائیگا جس میں طلاق واقع کی گئی ہے یا اس کو عدت میں شمار نہیں کیا جائیگا اگر اس طہر کو شمار کیا جائیگا تو عدت کا زمانہ دو طہر پورے اور تیسرے کا کچھ حصہ ہوگا اور اس صورت میں پورے تین طہر نہ ہوں گے بلکہ تین سے کچھ کم ہوں گے کیونکہ جس طہر میں طلاق واقع کی گئی ہے اس کا کچھ حصہ گذر چکا ہے اور اگر اس طہر کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کے علاوہ تین طہر شمار کئے گئے ہیں تو اس صورت میں تین طہر پورے اور چوتھے کا کچھ حصہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس صورت میں تین طہر نہ ہوں گے بلکہ تین سے زیادہ ہوں گے۔ اسی صلل قروء سے طہر مراد لینے کی صورت میں لفظ ثلاثة جو خاص ہے اس پر عمل نہ ہوگا بلکہ اس کا موجب (تین) باطل ہو جائیگا اور قروء سے حیض مراد ہو جائیگا کہ احناف کا مذہب ہے تو مذکورہ دو خرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی یعنی تین کے عدد پر قطعی اور یقینی طہر پر عمل ہو جائیگا اس میں نہ کمی ہوگی نہ زیادتی بلکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کے گذرنے کے بعد پورے تین حیض کا وقت پائیں گے پس ثابت ہو گیا کہ قروء سے حیض مراد ہے نہ کہ طہر۔

لفظ تین سے مراد دو نے پر احناف کے پاس بھی دو دلیلیں اور ہیں جن کو خانہ نے قوت الاخیار جلد اول میں ذکر کیا ہے ان میں سے پہلی دلیل یہ ہے کہ امام شافعی نے فرمایا والاسی یسنن من المحیض من نسا لکم ان ارتبتم فعدتھن ثلاثة اشھر والاولی

لہم یحضن (ترجمہ) اور جو عورتیں ناامید ہو گئیں حیض سے تمہاری عورتوں میں سے اگر تم کو شہرہ نہ دیا تو انکی عدت تین ماہ ہیں اور ایسے ہی جن کو حیض نہیں آیا اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غیر حائضہ کی عدت عدم حیض کی وجہ سے تین ماہ مقرر رکھا ہے لہذا حائضہ کی عدت تین حیض ہوں گے اور ہر ماہ ایک حیض کے قائم مقام ہوگا اور جب اس آیت سے حائضہ کی عدت کا تین ماہ ہو ثابت ہوتا ہے تو ثلثہ قروء سے حیض مراد ہوگا کیونکہ قرآن کا ایک حصہ دوسرے حصہ کی تفسیر کرتا ہے چنانچہ کہا گیا ہے ”ان القرآن یفسر بعضہ بعضا“ دوسری دلیل حدیث عائشہؓ ہے ”ان رسول اللہ ﷺ قال طلاق الامة تطليقتان وعدتها حیضتان“ یعنی باندی کی طلاق دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں باندی کا حق چونکہ آزاد عورت کی یہ نسبت آدھا ہوتا ہے اس لئے باندی کی طلاق ڈیڑھ اور عدت ڈیڑھ حیض ہونی چاہئے تھی مگر چونکہ طلاق اور حیض مجزی نہیں ہوتے اس لئے دو طلاق اور دو حیض پورے کر دیئے گئے۔ الحاصل اس حدیث سے یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ باندی حیض کے ذریعہ عدت گزارے گی اور جب باندی حیض سے عدت گزارے گی تو آزاد عورت بھی حیض ہی سے عدت گزارے گی اور حدیث چونکہ شارح قرآن ہے اس لئے اس حدیث سے بھی ثابت ہو گیا کہ ثلثہ قروء میں لفظ قروء سے حیض مراد ہے نہ کہ طہر۔

امام شافعیؒ کی دلیل (جس کو صاحب اصول الشاشی نے ذکر کیا ہے) کا جواب یہ ہے کہ نحوی حضرات الفاظ سے بحث کرتے ہیں نہ کہ معنی سے اور لفظ قروء مذکر اگرچہ حیض جو اس کے معنی ہیں مؤنث ہے پس لفظ قروء کے اعتبار سے ثلثہ کو مؤنث ذکر کیا گیا ہے نہ کہ معنی حیض کے اعتبار سے اور جب ایسا ہے تو لفظ قروء سے حیض مراد لینے کی صورت میں بھی نحوی قاعدہ کے خلاف لازم نہ آئیگا۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حیض کے زمانہ میں عورتوں کو اگرچہ جماع کی طرف رغبت نہیں ہوتی ہے لیکن نکاح کی طرف رغبت ہوتی ہے۔ قرآن پاک میں اسی بات سے روکنے کا کہا گیا ہے کہ عورتیں عدت کے زمانہ میں نکاح وغیرہ کی بات چیت سے اپنے آپ کو روکیں اور جب ایسا ہے تو لفظ تربص اس طرف مشیر نہ ہوگا کہ لفظ قروء سے طہر مراد ہے نہ کہ حیض۔

احناف و شوافع کے اختلاف پر تفریعات

فِيخْرُجُ عَلَىٰ هَذَا حُكْمُ الرَّجْعَةِ فِي الْحَيْضَةِ الثَّلَاثَةِ وَزَوَالِهَا وَتَصَحُّحُ نِكَاحِ الْغَيْرِ وَابْطَالُهُ وَحُكْمُ الْحَبْسِ وَالْإِطْلَاقِ وَالْمَسْكَنِ وَالْإِنْفَاقِ وَالْخُلْعِ وَالطَّلَاقِ وَتَزْوُجِ الزَّوْجِ بِأُخْتِهَا وَأَرْبَعٍ سِوَاهَا وَأَحْكَامُ الْمِيرَاثِ مَعَ كَثْرَةِ تَعْدَادِهَا.

ترجمہ:..... پس اس اختلاف پر تخریج کی جائے گی تیسرے حیض میں رجعت کے حکم کی اور اس کے حکم کے زائل ہونے کی اور غیر زوج کے ساتھ نکاح کو صحیح قرار دینے اور اس کو باطل کرنے کی اور محجوس کرنے اور چھوڑ دینے کے حکم کی، مسکنی اور انفاق کی، خلع اور طلاق کی، اس کی بہن کے ساتھ شوہر کے نکاح کی، اس کے علاوہ چار عورتوں کے ساتھ نکاح کی اور میراث کے احکام کی باوجود یکہ میراث کے شعبہ اور تفصیل کثیر ہیں۔

تشریح:..... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ احناف و شوافع کے درمیان مذکورہ اختلاف پر بہت سے مسائل متفرع ہوں گے۔ یعنی اس اختلاف کی وجہ سے بہت سے ایسے مسائل کا استنباط اور استخراج کیا جائیگا جن میں احناف و شوافع کا اختلاف ہوگا حاصل یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ احناف کے نزدیک مدت عدت تین حیض ہیں اور شوافع کے نزدیک تین طہر ہیں تو یہ بھی ثابت ہو گئی کہ جب کوئی شخص

اپنی بیوی کو طہر میں طلاق دیا تو اس کے بعد تیسرا حیض احناف کے نزدیک عدت میں شمار ہوگا اور شوافع کے نزدیک عدت سے خارج شمار ہوگا کیونکہ تیسرے حیض سے پہلے تین طہر پورے ہو گئے۔ الحاصل احناف کے نزدیک تیسرے طہر میں عدت کے احکام نافذ رہیں گے اور شوافع کے نزدیک ثابت نہیں ہو گئے۔ ان مسائل میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی تو احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں شوہر کے لئے رجعت کا حق ثابت ہوگا اور شوافع کے نزدیک تیسرے حیض میں رجعت کا حق زائل ہو جائے گا۔ کیونکہ تیسرے حیض کا زمانہ احناف کے نزدیک عدت کا زمانہ ہے اور عدت میں رجعت کا حق ثابت ہوتا ہے لہذا احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں شوہر کے لئے رجعت کا حق ثابت ہوگا اور شوافع کے نزدیک چونکہ تیسرے حیض سے پہلے ہی تین طہر پورے ہونے کی وجہ سے عدت پوری ہو گئی ہے اور عدت پوری ہونے کے بعد رجعت کا حق ثابت نہیں ہوتا ہے اس لئے تیسرے حیض میں ان کے نزدیک رجعت کا حق ثابت نہ ہوگا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مطلقہ عورت اگر تیسرے حیض میں دوسرے شوہر سے نکاح کر لے تو شوافع کے نزدیک یہ نکاح درست ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک تیسرے حیض سے پہلے ہی عدت پوری ہو گئی ہے اور عدت پوری ہونے کے بعد عورت کیسے دوسرے شوہر سے نکاح کرنا جائز ہے لہذا اس مطلقہ کے لئے تیسرے حیض میں نکاح کرنا جائز ہوگا اور احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں چونکہ عدت باقی رہتی ہے اور عدت میں دوسرے شوہر سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے اس لئے احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں نکاح کرنا باطل اور ناجائز ہوگا۔

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ تیسرے حیض میں احناف کے نزدیک مطلقہ عورت مجبور رہے گی یعنی اس کے لئے شوہر کے گھر سے نکلنا جائز نہ ہوگا کیونکہ عدت کے زمانہ میں مطلقہ کے لئے شوہر کے گھر سے نکلنا ناجائز ہے اور شوافع کے نزدیک تیسرے حیض سے پہلے چونکہ عدت پوری ہو گئی ہے اس لئے وہ تیسرے حیض میں شوہر کے گھر سے نکل سکتی ہے۔

چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ تیسرے حیض میں احناف کے نزدیک مطلقہ کے لئے شوہر پر نفقہ اور سکنتی واجب ہوگا لیکن شوافع کے نزدیک واجب نہ ہوگا کیونکہ شوہر پر عدت کے زمانہ کا نفقہ اور سکنتی واجب ہوتا ہے عدت کے بعد کا نفقہ اور سکنتی واجب نہیں ہوتا پس احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں چونکہ عدت پوری نہیں ہوئی اس لئے تیسرے حیض کے زمانہ کا نفقہ اور سکنتی واجب ہوگا اور شوافع کے نزدیک تیسرے حیض سے پہلے ہی چونکہ عدت پوری ہو گئی ہے اس لئے ان کے نزدیک تیسرے حیض کے زمانہ کا نفقہ اور سکنتی واجب نہ ہوگا۔

پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دیں پھر وہ عورت عدت گزارنے لگی تو اب اگر یہ شخص اپنی اس مطلقہ بیوی سے تیسرے حیض میں خلع کرے یا اس کو مزید طلاق دے تو احناف کے نزدیک چونکہ عدت ختم نہیں ہوئی اور عدت کے زمانہ میں خلع کرنے اور طلاق دینے کی اجازت ہے اس لئے احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں اس مطلقہ سے خلع کرنا بھی جائز ہوگا اور اس کو مزید طلاق دینا بھی صحیح ہوگا۔ اور شوافع کے نزدیک تیسرے حیض میں چونکہ عدت باقی نہیں ہے اس لئے ان کے نزدیک تیسرے حیض میں اس مطلقہ کو نہ طلاق دینا صحیح ہوگا اور نہ ہی اس سے خلع کرنا صحیح ہوگا۔

چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ تیسرے حیض میں احناف کے نزدیک نہ تو شوہر کے لئے اس مطلقہ کی بہن سے نکاح کرنا جائز ہے اور نہ اس کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہے کیونکہ تیسرے حیض میں بقائے عدت کی وجہ سے پہلی صورت میں جمع بین الاختہاں لازم آتا ہے اور دوسری صورت میں پانچ بیویوں کو جمع کرنا لازم آتا ہے اور یہ دونوں باتیں ناجائز ہیں مگر چونکہ شوافع کے نزدیک تیسرے حیض سے پہلے ہی عدت پوری ہو گئی ہے اس لئے ان کے نزدیک مذکورہ خرابیاں لازم نہ آئیں گی اور جب مذکورہ خرابیاں لازم نہیں آئیں تو ان کے

نزدیک مطلقہ کی بہن سے نکاح کرنا بھی جائز ہوگا اور مطلقہ کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کرنا بھی جائز ہوگا۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ اگر تیسرے حیض میں شوہر کا انتقال ہو گیا تو احناف کے نزدیک اس کی مطلقہ بیوی بھی وارث ہوگی اور اس کے لئے وصیت کرنا ناجائز ہوگا۔ کیونکہ تیسرے حیض میں عدت باقی ہے اور عدت میں من وجہ نکاح باقی رہتا ہے اور بیوی نکاح ہی کی وجہ سے اپنے شوہر کی وارث ہوتی ہے اور حدیث لا وصیۃ لہنّ و وارث کی وجہ سے وارث کے لئے وصیت کرنا ناجائز ہے پس یہ مطلقہ تیسرے حیض میں اپنے شوہر کی وارث ہوگی اور اس کے لئے شوہر کی طرف سے وصیت کرنا درست نہ ہوگا۔ اور شوائع کے نزدیک اس مطلقہ کی عدت چونکہ تیسرے حیض سے پہلے ہی ختم ہو گئی ہے اس لئے یہ مطلقہ تیسرے حیض میں اپنے شوہر کی وارث نہ ہوگی اور غیر وارث کے لئے چونکہ وصیت کرنا جائز ہے اس لئے تیسرے حیض میں اگر شوہر نے اپنی اس مطلقہ کے لئے مال کی وصیت کر دی تو یہ وصیت جائز ہوگی۔ مصنف کہتے ہیں کہ احکام میراث کی تمام تفصیل اسی اختلاف پر متفرع ہوں گی۔

خاص کی دوسری قرآنی مثال

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَزْوَاجِهِمْ خَاصٌّ فِي التَّقْدِيرِ الشَّرْعِيِّ فَلَا يَتْرُكُ الْعَمَلُ بِهِ بِإِعْتِبَارِ أَنَّهُ عَقْدٌ مَالِيٌّ فَيُعْتَبَرُ بِالْعَقُودِ الْمَالِيَّةِ فَيَكُونُ تَقْدِيرُ الْمَالِ فِيهِ مَوْكُولًا إِلَى رَأْيِ الزَّوْجَيْنِ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّافِعِيُّ وَفَرَّغَ عَلَى هَذَا أَنَّ التَّحْلِيْلَ لِلْفُلِّ الْعِبَادَةِ أَفْضَلُ مِنَ الْإِسْتِغَالِ بِالنِّكَاحِ وَأَبَاحَ إِبْطَالَهُ بِالطَّلَاقِ كَيْفَ مَآشَاءَ الزَّوْجُ مِنْ جَمْعٍ وَتَفْرِيقٍ وَأَبَاحَ الرِّسَالِ الثَّلَاثِ جُمْلَةً وَاحِدَةً وَجَعَلَ عَقْدَ النِّكَاحِ قَابِلًا لِلْفَسْخِ بِالْخُلْعِ.

ترجمہ:..... اسی طرح باری تعالیٰ کا قول قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَزْوَاجِهِمْ (کے معنی) میں خاص ہے لہذا اس پر عمل ترک نہیں کیا جائیگا اس قیاس کی وجہ سے کہ نکاح عقد مالی ہے لہذا اس کو عقود مالیہ پر قیاس کیا جائیگا اور اس میں مال کی تقدیر زوجین کی رائے کے سپرد ہوگی جیسا کہ اس کو امام شافعیؒ نے ذکر کیا ہے اور امام شافعیؒ نے اسی پر تفریع پیش کی ہے کہ نقلی عبادت کے لئے وقت فارغ کرنا نکاح کے ساتھ مشغول ہونے کی بہ نسبت افضل ہے اور امام شافعیؒ نے نکاح کے ابطال کو طلاق کے ذریعہ مباح قرار دیا ہے شوہر جس طرح چاہے ایک ہی ساتھ طلاق دیکر یا متفرق طریقہ سے طلاق دیکر اور ایک ہی لفظ سے تین طلاقیں دینے کو مباح قرار دیا ہے اور خلع کے ذریعہ نکاح کو قابل فسخ بنایا ہے۔

تشریح:..... اس عبارت میں فاضل مصنف نے خاص کی دوسری مثال ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا کہ جس طرح گزشتہ آیت میں لفظ فلاحۃ خاص ہے اسی طرح اس آیت میں لفظ فرض خاص ہے اور خاص چونکہ اپنے مدلول کو قطعی طور سے شامل ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اس لئے مہر کی مقدار شارع یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر ہے اس کی تقدیر و تعیین میں بندوں کو کوئی دخل نہیں ہے اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مہر کی مقدار بندوں کی رائے پر موقوف ہے۔ بندے جو مقدار مقرر کریں گے وہی مہر ہوگا۔ شریعت اسلامیہ میں مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح ایک عقد مالی اور عقد معاوضہ ہے لہذا اس کو دوسرے عقود مالیہ پر قیاس کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ جس طرح دوسرے عقود مالیہ میں عوض کی مقدار شرعاً مقرر اور متعین نہیں ہے

بلکہ عاقدین کی رائے پر موقوف ہے اسی طرح نکاح کے اندر بھی عوض یعنی مہر کی مقدار شرعاً مقدر اور متعین نہ ہوگی بلکہ زوجین کی رائے پر موقوف ہوگی اور جس چیز کو عقد مالی میں عوض اور خشن بنانا جائز ہوگا اس کو عقد نکاح میں بھی عوض یعنی مہر بنانا درست ہوگا اور احناف کہتے ہیں کہ شارع کی جانب سے اکثر مقدار اگرچہ مقدار اور مقرر نہیں لیکن مقدار اقل مقرر ہے اور وہ دس درہم ہیں یعنی مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہیں اس سے کم مہر کی کوئی مقدار شرعاً معتبر نہ ہوگی اس سلسلہ میں احناف نے باری تعالیٰ کے قول قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم سے استدلال کیا ہے ”یعنی ہم کو معلوم ہے جو ہم نے ان مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا ہے جبہ استدلال یہ ہے کہ فرض ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر اور تعین کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ فرض کا غلبہ استعمال شرعاً تقدیر ہی کے معنی میں ہے گویا لفظ تقدیر کے معنی میں حقیقت عرفیہ ہے کہا جاتا ہے فرض القاضی القاضی نے نفقہ مقرر کیا ہے اور فرض ورثاء کے ان حصوں کو کہا جاتا ہے جو شرعاً مقرر ہیں اور قرآن میں ہے فنصف ما فرضتہم ای نصف ما قدرتہم بعض علماء نے فرمایا ہے ”نا“ ضمیر متکلم بھی غیر متکلم کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہے اور صاحب توضیح نے لکھا ہے کہ ضمیر متکلم کی طرف فرض کی اسناد بھی خاص ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ہم نے مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں جو کچھ مقرر کیا ہے یعنی مہر اس کی مقدار ہمیں معلوم ہے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مہر اللہ تعالیٰ کے علم میں مقدر اور مقرر ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ کیا ہے یعنی فرض بمعنی تقدیر تو خاص ہے جو اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے مگر مقدار کی ہوگی مقدار مجمل ہے اور مجمل چونکہ محتاج بیان ہوتا ہے اس لئے صاحب شریعت نے اس کی وضاحت اور تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے لامہر اقل من عشرة دراهم گویا اللہ تعالیٰ کی مقدار کردہ مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہے آپ اگر تھوڑا سا غور کریں تو اندازہ ہوگا کہ قیاس بھی اس بات کا مقتضی ہے کہ مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہو کیونکہ شریعت مطہرہ نے دس درہم مال چوری کرنے پر چور کی سزا تھک کا ثنا مقرر کی ہے گویا ایک عضو یعنی ہاتھ کا عوض دس درہم مقرر کیا ہے اور نضع یعنی عورت کی شرمگاہ بھی ایک عضو ہے لہذا اس کا عوض بھی دس درہم ہوگا۔

صاحب اصول الشاشی کہتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ نے اپنی اس اصل پر کہ نکاح ایک عقد مالی ہے نہ اس میں کسی سنت کو قائم کرنا ہے اور نہ ہی اس میں عبادت کے معنی ہیں چند مسائل متفرع کئے ہیں ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح دوسرے عقود مالیہ یعنی بیع وغیرہ میں مشغول ہونے کی بہ نسبت نفلی عبادت کے لئے وقت فارغ کرنا اور اس میں مشغول ہونا افضل ہے اسی طرح نکاح اور لوازمات نکاح میں مشغول ہونے کی بہ نسبت نفلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے مگر خیال رہے کہ یہ بات حالت اعتدال میں ہے ورنہ شہوت کے غلبہ کے وقت نکاح کرنا امام شافعیؒ کے نزدیک بھی واجب یا سنت ہے یعنی ایک روایت کے مطابق واجب ہے اور دوسری روایت کے مطابق سنت ہے اس کے برخلاف احناف کے نزدیک نکاح کے کاموں میں مشغول ہونا نفلی عبادت میں مشغول ہونے سے افضل ہے حضرت امام شافعیؒ نے اپنے اس مذہب پر کتاب اللہ سنت رسول اللہ اجماع قیاس اور دلیل عقلی سے استدلال کیا ہے کتاب اللہ سے تو اس طرح استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کے بارے میں سید او حصودا و نبیا من الصالحین فرما کر ترک نکاح پر ان کی مدح فرمائی ہے اگر نکاح افضل ہو تو ترک افضل پر مدح کرنا لازم آئے گا حالانکہ ترک افضل پر مدح نہیں کی جاتی ہے پس ترک نکاح پر اللہ تعالیٰ کا حضرت یحییٰ علیہ السلام کی مدح کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ترک نکاح افضل ہے نکاح افضل نہیں ہے اور سنت رسول سے استدلال اس طرح کیا کہ آنحضور ﷺ نے فرمایا ہے ما ترک بعدی فتنۃ الشر علی الرجال من النساء ”میں نے اپنے بعد مردوں کے لئے عورتوں کے مقابلہ میں کوئی بدترین فتنہ نہیں چھوڑا یعنی سب سے بڑا فتنہ ہوگا اور اس فتنہ میں انسان نکاح کی وجہ سے مبتلا ہوتا ہے لہذا نکاح کے مقابلہ میں ترک نکاح افضل ہوگا۔

اور ایک دوسری حدیث میں ہے ”خیر الناس رجل خفیف الحاذق ولما خفیف الحاذق یارسول اللہ قال الذی لا اهل ولا ولد له“ لوگوں میں بہتر وہ آدمی ہے جو خفیف الحاذق ہو سوال کیا گیا کہ اے رسول خدا خفیف الحاذق کیا ہے؟ فرمایا وہ ہے جس کی نہ بیوی ہو نہ بچہ ہو اس حدیث سے بھی ترک نکاح کا افضل ہونا ثابت ہوتا ہے اور جب ترک نکاح افضل ہے تو نکاح میں مشغول ہونا ہرگز افضل نہ ہوگا اور جب نکاح میں مشغول ہونا افضل نہیں ہے تو نفلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہوگا۔ اجماع سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ کافر نکاح کا اہل ہے اگر نکاح عبادت ہوتا جیسا کہ احناف کا مذہب ہے تو کافر نکاح کا اہل نہ ہوتا کیونکہ کافر عبادت کا اہل نہیں ہوتا ہے پس اس سے ثابت ہوا کہ نکاح عبادت نہیں ہے اور نفلی عبادت بلاشبہ عبادت ہے اور غیر عبادت میں مشغول ہونے کے مقابلہ میں عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے لہذا نکاح میں مشغول ہونے کی بہ نسبت نفلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے اور قیاس سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ نکاح ایک عقد مالی ہے لہذا نکاح دوسرے عقود مالیہ کے مشابہ ہوگا اور عقود مالیہ کے ساتھ مشغول ہونے کے مقابلہ میں نفلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے پس اسی طرح نکاح کے ساتھ مشغول ہونے کے مقابلہ میں نوافل میں مشغول ہونا بھی افضل ہوگا اور دلیل عقلی سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ نکاح کے ذریعہ انسان خواہشات نفس کو پورا کرتا ہے اور نفس ہمارے کو اس کا حصہ دیتا ہے اور نفلی عبادت میں مشغول ہو کر آدمی اللہ کے دشمن شیطان اور نفس کو مغلوب کرتا ہے اور اللہ کی خوشنودی طلب کرتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ ثانی اول سے افضل ہے لہذا نفلی عبادت میں مشغول ہونا نکاح میں مشغول ہونے سے افضل ہوگا۔

علماء احناف نے بھی نکاح کے افضل ہونے پر کتاب، سنت، اجماع و قیاس اور دلیل عقلی سے استدلال کیا ہے چنانچہ کتاب اللہ سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”وانکحوا الا یا می منکم والصالحین من عبادکم وامانکم ان یکونوا فقاقر آء یغنیہم اللہ من فضلہ“ اور نکاح کرو بیوہ عورتوں کا اپنے اندر اور جو نیک ہوں تمہارے غلام اور باندیاں اگر وہ ہوں گے مفلس اللہ ان کو غنی کر دیگا اپنے فضل سے۔ اس آیت میں اللہ نے نکاح کو مندوب قرار دیا ہے اور نکاح کے اہل کو صلاح کے ساتھ متصف کیا ہے اور نکاح کو سبب غنی قرار دیا ہے اور یہ سب باتیں نکاح کی فضیلت پر دلالت کرتی ہیں اور جب ایسا ہے تو نوافل میں مشغول ہونے کی بہ نسبت نکاح میں مشغول ہونا افضل ہوگا۔ اور سنت سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ اللہ کے پیارے نبی ﷺ نے فرمایا ہے النکاح من سنتی، فمن رغب عن سنتی فلیس منی۔ نکاح میری سنت ہے، پس جس نے میری سنت سے روگردانی کی وہ میرا متبع نہیں رہا۔ دوسری حدیث میں ہے توالد وافتکثر وافانی اباہی بکم الامم یوم القیامۃ ولو بالسقط بکثرت بچے پیدا کرو میں قیامت کے دن دوسری امتوں کے مقابلہ میں تمہاری کثرت پر فخر کروں گا اگرچہ وہ بچہ ناقص ہی کیوں نہ ہو۔ یہ دونوں حدیثیں بھی نکاح کی فضیلت پر دلالت کرتی ہیں۔ اور اجماع سے استدلال اس طرح کیا ہے کہ امت کا اس پر اجماع ہے کہ جہاد کی تیاری میں مصروف رہنا نوافل میں مصروف رہنے سے افضل ہے، یہ بات مسلم ہے کہ نکاح کے ساتھ مشغول ہونا جہاد کی تیاری کے قبیل سے ہے اس طور پر کہ نکاح کے ذریعہ مرد حاصل ہوں گے اور مردوں کا حاصل کرنا گھوڑوں اور اونٹنوں کے حاصل کرنے کے مقابلہ میں اہم ہے اگر نکاح نہ ہوتا تو مسلمانوں کی نسل ہی منقطع ہو جاتی اور جب مسلمانوں کی نسل منقطع ہو جاتی تو کافر غالب آ جاتے۔ الحاصل نکاح بھی جہاد کی تیاری کے قبیل سے ہے اور جہاد کی تیاری میں مشغول ہونا نوافل میں مشغول ہونے کی بہ نسبت افضل ہے اور جب ایسا ہے تو ثابت ہو گیا کہ نکاح میں مشغول ہونا نوافل میں مشغول ہونے سے افضل ہے اور قیاس سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ نکاح آدم کی بیٹیوں کی عصمت اور ان پر انفاق اور ان کی دیکھ رکھ کا سبب ہے لہذا نکاح براور احسان کے مشابہ ہو گیا اور براور احسان نوافل میں مشغول ہونے سے افضل ہے کیونکہ براور احسان عبادات متعدیہ میں سے ہیں اور نوافل عبادات لازمہ میں سے ہیں یعنی براور احسان کا فائدہ

خود کو بھی پہنچتا ہے اور دوسروں کو بھی اور نوافل کا فائدہ خود کو تو ہوتا ہے دوسروں کو نہیں ہوتا اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عبادات متعدد یہ عبادات لازمہ سے افضل ہوتی ہیں الحاصل بر اور احسان پر قیاس کرتے ہوئے نکاح بھی نوافل کے مقابلہ میں افضل ہوگا اور دلیل عقلی سے استدلال اس طرح کیا ہے کہ نکاح نفس امارہ کو اللہ کی حفاظت اور حصن میں داخل کرتا ہے یعنی نکاح کے ذریعہ نفس امارہ محفوظ اور حصن ہو جاتا ہے اور نفس امارہ کا برائی سے رک جانا اشتغال بالنوافل سے بہتر ہے کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ کی منع کردہ چیزوں میں سے ایک ذرہ رک جانا ثقلین کی عبادت سے بہتر ہے اور جب ایسا ہے تو نکاح میں مشغول ہونا بھی نوافل میں مشغول ہونے سے افضل ہوگا۔

شواہد کے دلائل کا جواب:..... حضرت امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے امام شافعیؒ کے دلائل کا جواب ملاحظہ کیجئے۔ کتاب اللہ کا جواب یہ ہے کہ آیت سیدنا و حصورا و نبیا من الصالحین میں عورتوں سے صبر کرنے پر حضرت یحییٰ علیہ السلام کی مدح کی گئی ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں لیکن اس کے ساتھ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ حدود الہی قائم کرنے کے لئے نکاح کرنا اس سے افضل ہے کیونکہ کسی چیز پر مدح کرنا اس کے منافی نہیں ہے کہ اس کے علاوہ اس سے افضل ہو مثلاً ایک شخص کی شاعر ہونے پر مدح کی گئی تو یہ مدح فقیر صابر کی افضلیت کے منافی نہیں ہوگی یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کی مدح تو اس کے شاعر ہونے پر کی گئی ہو مگر افضل اس کا فقیر صابر ہونا اسی طرح حضرت یحییٰ علیہ السلام کا حصور (صبر عن النساء) ہونے پر مدح ہونا افضلیت نکاح کے منافی نہیں ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی شریعت میں ترک نکاح افضل ہو اور شریعت محمدی میں اس کو منسوخ کر کے نکاح کو افضل قرار دیا گیا ہو الحاصل یہ آیت ترک نکاح کی افضلیت پر دلیل نہیں ہے اور امام شافعیؒ کی طرف سے پیش کردہ احادیث کا جواب یہ ہے کہ یہ احادیث اس شخص کے بارے میں ہیں جن کو ظلم و جور کرنے اور حدود الہی قائم نہ کرنے کا ذرہ ہو اور عورت پر ظلم و جور کے خوف کے وقت نوافل میں مشغول ہونا ہمارے نزدیک بھی افضل ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ترک نکاح اور نکاح کے افضل ہونے کے سلسلہ میں احادیث متعارض ہیں لہذا آثار صحابہ کی طرف رجوع کیا جائیگا پس عبد اللہ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر مجھے یہ معلوم ہو جاتا کہ میری زندگی کے صرف دس دن باقی رہ گئے تو میں سوائے نکاح کے اور کسی چیز کے ساتھ مشغول نہ ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ اشتغال بالنکاح اشتغال بالنوافل سے افضل ہے۔

اجماع کا جواب یہ ہے کہ کافر کا اہل نکاح میں سے ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ نکاح ہم مسلمانوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے عبادت ہے مثلاً وضو ہے کہ کافر اس کا اہل ہے مگر وضو ہمارے اعتبار سے عبادت ہے۔

اور قیاس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کو عقد مالی قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ نکاح میں مال اللہ کا حق ہے جو ابتداء نکاح میں محل کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ زوجین اگر اس کی نفی کر دیں تب بھی لازم ہوتا ہے پس نکاح کے اندر مال ایسا ہو گیا جیسا کہ حج اور جہاد میں مال کا خرچ کرنا ہوتا ہے اور حج اور جہاد کے اندر مال کا پایا جانا حج اور جہاد کو عبادت ہونے سے خارج نہیں کرنا ہے اور نہ ہی ان کو عقود مالیہ میں داخل کرتا ہے پس اسی طرح نکاح کے اندر مال کا ہونا نکاح کو عبادت ہونے سے خارج نہیں کرے گا اور عقود مالیہ میں داخل نہیں کرے گا۔ اس کے برخلاف عقود مالیہ کہ ان کے اندر مال بندوں کا حق ہوتا ہے اللہ کا حق نہیں ہوتا۔ اور اس عقلی کا جواب یہ ہے کہ نکاح اگرچہ لذتوں اور شہوتوں میں مشغول ہونا ہے لیکن یہ بہت سی مصالح دینی اور دنیوی کا وسیلہ ہے جن کو حاصل کرنا خیر ہی خیر ہے۔

الحاصل امام شافعیؒ نے اس اصل پر کہ نکاح عقد مالی ہے چند مسائل متفرع کئے ہیں ان میں سے ایک تو یہی ہے کہ اپنے آپ کو ظلی

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

خاص کی تیسری مثال

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ خَاصٌّ فِي وُجُودِ النِّكَاحِ مِنَ الْمَرْأَةِ قَلًا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهِ بِمَا رَوَى عَنِ النَّبِيِّ أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلَيْهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ وَيَتَفَرَّغُ مِنْهُ الْخِلَافُ فِي حِلِّ الْوُطْئِ وَلِزُومِ الْمَهْرِ وَالنَّفَقَةِ وَالسُّكْنَى وَوُقُوعِ الطَّلَاقِ وَالنِّكَاحِ بَعْدَ الطَّلَاقِ الثَّلَاثِ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ قُلَمَاءُ أَصْحَابِهِ بِخِلَافِ مَا اخْتَارَهُ الْمُتَأَخَّرُونَ مِنْهُمْ.

ترجمہ:..... اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول ”حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ“ عورت کی طرف سے نکاح کے پائے جانے میں خاص ہے لہذا اس پر اس حدیث کی وجہ سے عمل متروک نہ ہوگا جو رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ جس عورت نے بغیر اپنے ولی کی اجازت کے نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے۔ اور اسی سے اختلاف متفرع ہوگا وطی کے حلال ہونے میں مہر، نفقہ اور سکین کے لازم ہونے میں، طلاق کے واقع ہونے میں اور تین طلاقیں کے بعد نکاح کے واقع ہونے میں متقدمین شوافع کے مذہب کے مطابق برخلاف اس کے جس کو متأخرین شوافع نے اختیار کیا ہے۔

تشریح:..... مصنف اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ جس طرح لفظ "فرض" خاص ہے اور اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح آیت "حتی تنکح زوجاً غیرہ" میں لفظ "تنکح" خاص ہے اور اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ اگر کسی عاقلہ بالغہ عورت نے اپنا نکاح خود کر لیا اور اپنے ولی سے اجازت نہیں لی تو یہ نکاح منعقد ہوگا یا نہیں۔ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ نکاح منعقد نہیں ہوگا اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ نکاح منعقد ہو جائے گا۔ حضرت امام شافعی اپنے اس مذہب پر حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کو صاحب اصول الشاشی نے ذکر کیا ہے اور جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی عورت نے اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر خود کر لیا تو وہ نکاح باطل ہے اور یہ جملہ تین بار فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر ولی کی اجازت کے عورتوں کا کیا ہوا نکاح ہرگز منعقد نہیں ہوگا اس کے ہم معنی ابو موسیٰؓ کی حدیث "لا نکاح الا بولی" ہے یعنی بغیر ولی کے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ حتی تنکح میں لفظ تنکح خاص ہے اس طور پر کہ یہ لفظ وجود نکاح کے لئے موضوع ہے، اور اگر آپ یہ کہیں کہ لفظ تنکح مذکر حاضر اور مؤنث غائب کے درمیان مشترک ہے یعنی یہ لفظ مذکر حاضر اور مؤنث غائب دونوں کے لئے آتا ہے تو یہ خاص کیسے ہوگا یہ تو مشترک ہوگا اور جب یہ مشترک ہے تو اس کو خاص کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فاعل کی طرف اسناد سے پہلے تو یہ لفظ بلاشبہ مشترک ہے کیونکہ اس میں مذکر حاضر اور مؤنث غائب دونوں کی طرف اسناد کا احتمال ہے لیکن اسناد کے بعد یا تو مؤنث غائب کی طرف مسند ہوگا اور یا مذکر حاضر کی طرف مسند ہوگا نہ تو دونوں کی طرف مسند ہوگا اور نہ ان دونوں میں سے ایک غیر معین کی طرف مسند ہوگا۔ الحاصل اسناد کے بعد جب ان دونوں میں سے ایک کی طرف مسند ہوگا تو جس ایک کی طرف بھی مسند ہوگا اس کے ساتھ یہ لفظ خاص ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اسناد الی الفاعل سے پہلے لفظ تنکح اگرچہ مشترک ہے لیکن اسناد کے بعد ایک مسند الیہ کے ساتھ خاص ہے۔ اور یہاں لفظ تنکح عورت یعنی مؤنث غائب کی طرف مسند ہے نہ کہ مذکر حاضر کی طرف اور دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ" یعنی اگر شوہر عورت کو تیسری طلاق دے دے تو اس کے بعد یہ عورت شوہر کے لئے حلال نہیں رہے گی یہاں تک کہ وہ عورت اپنے اس شوہر کے علاوہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کر لے۔ دیکھئے اگر تنکح کی اسناد مؤنث غائب کی طرف ہو تو مطلب درست ہوگا اور اگر مذکر حاضر کی طرف ہو تو مطلب غلط ہوگا، کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو تیسری طلاق دے دے تو یہ عورت اس کے لئے حلال نہیں رہے گی یہاں تک کہ تو اسے مخاطب نکاح کرے اس شوہر کے علاوہ دوسری بیوی یا دوسرے شوہر سے اور یہ مطلب سراسر غلط ہے۔

الحاصل اس آیت میں نکاح کی اسناد عورت کی طرف کی گئی ہے جو اس پر دال ہے کہ عورت اپنے نکاح میں مستقل ہے ولی وغیرہ کی اجازت کی محتاج نہیں ہے، پس خاص کتاب اللہ یعنی حتی تنکح سے ثابت ہوتا ہے کہ عورتوں کا نکاح بغیر ولی کی اجازت کے منعقد ہو جاتا ہے اور حدیث عائشہؓ اور حدیث ابو موسیٰؓ جو اخبار احاد ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے کہ بغیر ولی کی اجازت کے عورتوں کا نکاح منعقد نہیں ہوتا اور یہ بات پہلے ذکر کر دی گئی ہے کہ خاص کتاب اور خبر واحد کے درمیان تعارض کی صورت میں خاص کتاب اللہ پر عمل کرنا واجب ہوگا اور خبر واحد متروک العمل ہوگی۔ پس اس اصول کی روشنی میں آیت حتی تنکح پر عمل کرنا واجب ہوگا اور غاقلہ بالغہ عورت کا خود اپنا نکاح جائز ہوگا اور منعقد ہوگا۔ اور حدیث عائشہؓ اور حدیث ابو موسیٰؓ متروک العمل ہوں گی۔ احناف کے مذہب کی تائید اس آیت کے علاوہ حدیث ابن عباسؓ "الا یم احق بنفسها من ولیها" (بیوہ عورت اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے نفس کی زیادہ حق دار ہے) سے بھی ہوتی ہے، اس کے علاوہ اس سے بھی تائید ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنے بھائی عبدالرحمن ابن ابی بکرؓ کی صاحبزادی کا

نکاح اپنے بھائی کی عدم موجودگی میں کر دیا، پس جب عبدالرحمن آئے تو انہوں نے عائشہ کے کئے ہوئے نکاح کو پسند نہیں کیا اور اس کو اچھا نہیں سمجھا مگر اس کے باوجود یہ کہا کہ میں اپنی بہن کے کئے ہوئے نکاح کو رد نہیں کروں گا اگرچہ مجھ کو پسند نہ ہو۔ اور باری تعالیٰ کا قول ”لَا تَعْصِلُوْهُنَّ اِنْ يَنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ“ اور ”فَاِذَا بَلَغْنَ اَجْلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِيْ اَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ“ بھی احناف کی تائید کرتا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عاقلہ بالغہ کا نکاح بغیر اذن ولی کے احناف کے نزدیک منعقد ہو جاتا ہے اور شوافع کے نزدیک منعقد نہیں ہوتا تو اس اختلاف پر دوسرے چند مسائل میں بھی اختلاف متفرع ہوگا مثلاً شوافع کے نزدیک جب بغیر اذن ولی کے نکاح منعقد نہیں ہوتا تو ان کے نزدیک اس نکاح کے ساتھ احکام نکاح میں سے کوئی حکم بھی متعلق نہ ہوگا، یعنی ایسے نکاح کے بعد نہ تو شوہر کے لئے عورت سے وطی کرنا حلال ہوگا اور نہ ہی شوہر پر مہر، نفقہ اور سکنی لازم ہوگا اور اگر اس شوہر نے اپنی اس بیوی کو طلاق دے دی تو طلاق بھی واقع نہ ہوگی کیونکہ نکاح منعقد نہ ہونے کی وجہ سے یہ عورت اس کے لئے اجنبیہ ہے اور اجنبیہ پر طلاق واقع نہیں ہوتی ہے اور اگر اس شخص نے اس عورت کو تین طلاقیں دے دیں اور پھر اذن ولی کے ساتھ اس سے نکاح کر لیا تو شوافع کے نزدیک یہ نکاح بغیر حلالہ کے جائز ہوگا کیونکہ نکاح اول منعقد ہی نہیں ہوا تھا اور جب نکاح اول منعقد نہیں ہوا تو اس عورت پر تین طلاقیں بھی واقع نہ ہوں گی، اور جب ایسا ہے تو یہ نکاح جو اذن ولی کے ساتھ کیا گیا ہے ایسا ہو گیا گویا کہ ابتداء کیا ہے لہذا یہ نکاح صحیح ہوگا۔ مصنف اصول الشاشی کہتے ہیں کہ مذکورہ تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے نکاح کا صحیح ہونا متقدمین شوافع کا مذہب ہے ورنہ متاخرین شوافع احناف کی طرح اس نکاح کے عدم جواز کے قائل ہیں، احناف کے نزدیک چونکہ بغیر اذن ولی کے نکاح منعقد ہو گیا ہے اس لئے ان کے نزدیک اس عورت کے ساتھ شوہر کا وطی کرنا بھی حلال ہوگا اور شوہر پر مہر، نفقہ اور سکنی لازم ہوگا اور اگر شوہر نے طلاق دے دی تو وہ بھی واقع ہو جائے گی اور تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے نکاح بھی جائز نہ ہوگا۔

عام کی قسمیں

وَأَمَّا الْعَامُّ فَنَوْعَانِ عَامٌّ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ وَعَامٌّ لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ فَالْعَامُّ الَّذِي لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِّ فِي حَقِّ لَزُومِ الْعَمَلِ بِهِ لَا مُحَالَةً.

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

تشریح:..... سابق میں فاضل مصنف نے عام کی تعریف بیان کی تھی کہ عام ہر وہ لفظ ہے جو اپنے معنی موضوع لہ کے تمام افراد کو شامل ہو اور یہ شمول خواہ لفظاً ہو جیسا کہ مسلمون وغیرہ جمع کے صیغوں میں ہوتا ہے خواہ وہ معنی ہو جیسا کہ من اور ما میں معنی شمول ہے۔ یہاں سے مصنف عام کی تقسیم بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ عام کی دو قسمیں ہیں (۱) عام مخصوص منہ البعض (۲) عام غیر مخصوص منہ البعض۔ یعنی ایک عام تو وہ ہے جس کے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو اور دوسرا وہ ہے جس کے کسی فرد کو خاص نہ کیا گیا ہو۔ عام مخصوص منہ البعض کا بیان تو آگے آئے گا۔

عام کی پہلی قسم کا حکم: یہاں عام غیر مخصوص منہ البعض کا بیان ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ احناف کے نزدیک عام غیر مخصوص منہ البعض کا حکم یہ ہے کہ وہ مفید یقین ہونے اور لزوم عمل کے حق میں خاص کے مرتبہ میں ہے، یعنی جس طرح خاص یقین کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر قطعاً اور حتماً عمل کرنا لازم ہوتا ہے اسی طرح عام بھی یقین کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر قطعاً اور حتماً عمل کرنا لازم ہوتا ہے۔

امام شافعیؒ کے ہاں عام غیر مخصوص منہ البعض کا مرتبہ: حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عام غیر مخصوص منہ البعض خبر واحد اور قیاس کے مرتبہ میں ہے، یعنی جس طرح خبر واحد اور قیاس مفید ظن ہیں اسی طرح عام غیر مخصوص منہ البعض بھی مفید ظن ہے، یعنی عام غیر مخصوص منہ البعض کے حکم پر عمل کرنا تو واجب ہوگا لیکن اس پر اعتقاد اور یقین کرنا واجب نہ ہوگا جیسا کہ خبر واحد اور قیاس کے حکم پر عمل کرنا تو واجب ہوتا ہے لیکن اس پر یقین اور اعتقاد کرنا لازم نہیں ہوتا۔ حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جو خصوص کا احتمال نہ رکھتا ہو چنانچہ کہا جاتا ہے ”ما من عام الا وقد خص منہ البعض“ اور احتمال خصوص کے ساتھ قطعیت ثابت نہیں ہوتی لہذا عام غیر مخصوص منہ البعض مفید یقین اور مفید قطعیت نہ ہوگا۔ ہاں اگر کوئی عام ایسا ہو جس کے بارے میں دلیل سے یہ بات ثابت ہوگئی ہو کہ اس کا کوئی فرد خاص نہیں کیا گیا ہے اور نہ کیا جاسکتا ہے تو اس کے حکم پر بلاشبہ یقین اور اعتقاد کرنا لازم ہوگا جیسے ”ان الله بكل شيء عليم“ ایسا عام ہے جس کا کوئی فرد خاص نہیں کیا گیا ہے، یعنی بالذلیل یہ بات ثابت ہے کہ کوئی شئی اللہ کے علم سے باہر نہیں ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ شمول اور عموم ایسا معنی مقصود ہے جس کے لئے لفظ عام وضع کیا گیا ہے یعنی لفظ عام عموم اور شمول کے لئے وضع کیا گیا ہے اور لفظ جس معنی کے لئے موضوع ہوتا ہے اس معنی پر لفظ کی دلالت قطعی اور حتمی ہوتی ہے لہذا شمول اور عموم جو لفظ عام کا معنی موضوع لہ ہے اس پر لفظ عام کی دلالت قطعی اور حتمی ہوگی اس لئے کہ اگر لفظ کی دلالت اس کے معنی موضوع لہ پر قطعی اور حتمی نہ ہو تو وضع کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

عام غیر مخصوص منہ البعض یقین کا فائدہ دیتا ہے: الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ عام غیر مخصوص منہ البعض یقین اور قطعیت کا فائدہ دیتا ہے، عام غیر مخصوص منہ البعض چونکہ یقین اور قطعیت کا فائدہ دیتا ہے، اسی لئے حضرات صحابہؓ نے عموماً نصوص سے استدلال کیا ہے چنانچہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے دو بہنوں کو ملک یمن کے ساتھ وطنی میں جمع کرنے کے سلسلہ میں فرمایا ہے کہ ان دونوں بہنوں کو آیت ”وما ملکت ایمانکم“ نے حلال کیا ہے، اس طور پر کہ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ہر مملوکہ باندی کے ساتھ وطنی کرنا حلال ہے خواہ وہ وطنی میں اپنی دوسری بہن کے ساتھ جمع ہو یا جمع نہ ہو اور ان دونوں کو آیت ”ان تجمعوا بین الاختین“ نے حرام کیا ہے کیونکہ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے خواہ بطریق نکاح ہو، خواہ بطریق وطنی بملک یمن ہو، ملاحظہ فرمائیے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان دونوں نصوص کے عموم سے استدلال کیا ہے مگر اس استدلال کے نتیجہ میں جمع بین الاختین وطیاً بملک الیمین کی حلت اور حرمت میں تعارض ہو گیا، اس طور پر کہ پہلی نص (ما ملکت ایمانکم) ملک یمن کے ساتھ وطنی دو بہنوں کو جمع کرنے کی حلت پر دال ہے اور دوسری نص (ان تجمعوا بین الاختین) حرمت پر دال ہے اور حلت و حرمت کے درمیان تعارض کے وقت چونکہ حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے اس لئے یہاں بھی حرمت راجح ہوگی۔ اسی طرح رسول اکرم ﷺ کی وفات کے بعد جب انصار مدینہ نے ”منا امیر و منکم امیر“ (ایک امیر ہمارا ہوگا اور ایک امیر تم قریش کا ہوگا) کا مطالبہ کیا تو انائے امت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے حدیث ”الا ئمة من قریش“ سنا کر اس جھگڑے کو ختم کیا، اس موقع پر صدیق اکبرؓ نے حدیث کے عموم سے استدلال کیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ امامت کبریٰ ہمیشہ قریش ہی میں رہے گی اور قیامت تک مسلمانوں کے خلیفہ اور

ائمہ سارے کے سارے قریش ہی میں سے ہوں گے غیر قریش میں سے نہ ہوں گے، حضرات صحابہؓ نے اس استدلال کو قبول کیا اور اسی وقت صدیق اکبرؓ کے ہاتھ پر بیعت کرنا شروع کر دی۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ آپؐ نے جو احتمال ذکر کیا ہے یعنی ”ما من عام الا وقد خص منه البعض“ یہ احتمال بلا دلیل ناشی ہے اور جو احتمال ناشی بلا دلیل ہو وہ مفید یقین ہونے سے مانع نہیں ہوتا ہے بلکہ احتمال ناشی بالدلیل مفید یقین ہونے سے مانع ہوتا ہے پس جب یہ بات ہے تو مذکورہ احتمال خصوص عام کے مفید یقین ہونے میں مانع نہ ہوگا۔

عام غیر مخصوص منہ البعض کے حکم پر تفریع

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا قُطِعَ يَدُ السَّارِقِ بَعْدَ مَا هَلَكَ الْمَسْرُوقُ عَنْدَهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ لِأَنَّ الْقُطْعَ جَزَاءُ جَمِيعٍ مَا اكْتَسَبَهُ السَّارِقُ فَإِنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةً يَتَنَاوَلُ جَمِيعَ مَا وَجَدَ مِنَ السَّارِقِ وَيَتَقَدَّرُ بِإِجَابِ الضَّمَانِ يَكُونُ الْجَزَاءُ هُوَ الْمَجْمُوعُ وَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْغَضَبِ وَالذَّلِيلُ عَلَى أَنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةً مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ الْمَوْلَى لِبَجَارَتِهِ إِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكَ غَلًا مَا فَانَتْ حُرَّةٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةً لَا تُعْتَقُ.

ترجمہ:..... اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب چور کے پاس مال مسروق ہلاک ہونے کے بعد چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ قطع ید، چور کے تمام جرائم کی سزا ہے اس لئے کہ کلمہ ما عام ہے جو چور کے تمام جرموں کو شامل ہے اور ضمان واجب کرنے کی صورت میں سزا قطع ید اور ضمان کا مجموعہ ہوگی اور غصب پر قیاس کر کے اس پر عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا اور اس کی دلیل کہ کلمہ ما عام ہے وہ ہے جس کو امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ جب مولیٰ نے اپنی باندی سے ”ان کسان مافى بطنک غلاماً فانبت حرة“ کہا اور باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنم دیا تو باندی آزاد نہ ہوگی۔

تشریح:..... مصنفؒ نے اس اصول پر کہ عام غیر مخصوص منہ البعض مفید یقین ہوتا ہے اور اس پر قطعاً عمل کرنا واجب ہوتا ہے ایک مسئلہ متفرع کیا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر چور کے پاس مال مسروق ہلاک ہو گیا اور اس کے بعد چوری کرنے کی وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو چور پر مال مسروق کا ضمان واجب ہوگا یا نہیں۔ احناف کہتے ہیں کہ چور پر ضمان واجب نہیں ہوگا اور شوافع کا مذہب یہ ہے کہ ضمان واجب ہوگا، شوافع کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا مال غصب کر لے اور پھر وہ مال مغضوب غاصب کے پاس ہلاک ہو جائے تو غاصب پر اس ہلاک شدہ مال مغضوب کا ضمان واجب ہوتا ہے لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے شوافع فرماتے ہیں کہ ہلاک شدہ مال مسروق کا ضمان بھی چور پر واجب ہوگا۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول ”فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا“ میں کلمہ ما عام ہے اور اس کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ قطع ید چور کے تمام جرموں کی سزا ہو یعنی چوری اور مال کا ہلاک ہونا دونوں کے مجموعہ کی سزا قطع ید ہو اور ضمان واجب کرنے کی صورت میں قطع ید اور ضمان دونوں کا مجموعہ چور کی سزا ہوگی یعنی قطع ید چوری کی سزا ہوگی اور ضمان مال ہلاک ہونے کی سزا ہوگا اور اس صورت میں عام کا موجب باطل ہو جائے گا یعنی عام کے عموم پر عمل نہیں ہوگا حالانکہ عام غیر

مخصوص منہ البعض کے عموم پر عمل کرنا حتماً اور قطعاً لازم ہے، پس عام کے موجب پر قطعاً عمل کے لازم ہونے کی وجہ سے احتلاف نے کہا کہ مال مسروق کے ہلاک ہونے کی صورت میں چور پر صرف قطع ید واجب ہوگا ضمان واجب نہ ہوگا، اور رہا شافع کا غصب پر قیاس کرنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قیاس پر عمل کرنے کی صورت میں عام کتاب اللہ پر عمل ترک ہو جائے گا حالانکہ قیاس کی وجہ سے عام کتاب اللہ پر عمل کو ترک کرنا جائز نہیں ہے یعنی عام کتاب اللہ کے مقابلہ میں قیاس متروک ہوتا ہے عام کتاب اللہ متروک نہیں ہوتا۔ صاحب اصول الشاشی نے کلمہ مہاکے عام ہونے پر امام محمدؒ کے قول سے استدلال کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے کہا ”ان کسان مافی بطنک غلاماً فانت حرة“ اور باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو ایک حمل سے جنم دیا تو باندی آزاد نہ ہوگی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ باندی کے آزاد ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کے پیٹ میں موجود سارے کا سارا لڑکا ہو یعنی اس کے پیٹ میں صرف لڑکا ہو اور اس صورت میں ایسا نہیں ہے، یعنی اس کے پیٹ میں موجود تمام کا تمام لڑکا نہیں ہے بلکہ لڑکا اور لڑکی دونوں ہیں۔ الحاصل لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنم دینے کی صورت میں چونکہ شرط نہیں پائی گئی اس لئے باندی آزاد نہ ہوگی۔

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

(فوائد):..... مسئلہ کی وضاحت کے لئے عرض ہے کہ مال مسروق اگر چور کے پاس موجود ہو تو اس کو بالاتفاق مالک کی طرف لوٹایا جائے گا اسی طرح اگر چور نے وہ مال فروخت کر دیا یا اس کو بیہ کرد یا تو بھی مشتری اور موہوب بہ سے واپس لے کر مالک کی طرف لوٹانا ضروری ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مال مسروق ہلاک ہوا ہو یا ہلاک کیا ہو دونوں صورتوں میں چور پر ضمان واجب ہوگا اور ظاہر الروایۃ کے مطابق حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال مسروق ہلاک ہوا ہو یا چور نے ہلاک کیا ہو دونوں صورتوں میں چور پر ضمان واجب نہ ہوگا، دلیل عبدالرحمن بن عوفؒ سے نسائی میں مروی ہے ”لا یغرم صاحب سرقة اذا اقيم علیه الحد“ یعنی جب حد قائم کر دی گئی تو چور پر ضمان واجب نہیں کیا جاتا ہے۔ یہ حدیث اپنے اطلاق کی وجہ سے اس پر دلالت کرتی ہے کہ قطع ید کے بعد چور مال کا ضامن نہ ہوگا خواہ مال ہلاک ہوا ہو یا اس نے مال ہلاک کیا ہو۔

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

عام غیر مخصوص منہ البعض پر دوسری تفریع

وَبِمِثْلِهِ نَقُولُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَافْقَرُوا وَامَّا تَيْسَرُ مِنَ الْقُرْآنِ فَإِنَّهُ عَامٌّ فِي جَمِيعِ مَا تَيْسَرُ مِنَ الْقُرْآنِ وَمِنْ ضَرُورَتِهِ عَدَمُ تَوَقُّفِ الْجَوَازِ عَلَى قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهُ قَالَ لَا صَلَوةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَعَمِلْنَا بِهِمَا عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ بَانَ نَحْمِلَ الْخَبَرَ عَلَى نَفْيِ الْكَمَالِ حَتَّى يَكُونَ مُطْلَقُ الْقِرَاءَةِ فَرَضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَقِرَاءَةُ الْفَاتِحَةِ وَاجِبَةٌ بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

ترجمہ:..... اور ہم اس کے مثل باری تعالیٰ کے قول ”فافقروا واما تیسر من القرآن“ میں کہتے ہیں، کیونکہ کلمہ ما تیسر من القرآن اس تمام حصہ کو عام ہے جو آسان ہو اور اس کے لئے لازم ہے کہ جواز صلوة قرات فاتحہ پر موقوف نہ ہو اور حدیث میں آیا ہے کہ آنحضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوگی، پس ہم نے ان دونوں پر اس طریقہ سے عمل کیا کہ اس سے حکم کتاب متغیر نہ ہو باہیں طور کہ ہم خبر کو نفی کمال پر محمول کریں گے یہاں تک کہ حکم کتاب سے مطلق قراءت فرض ہوگی اور حکم خبر سے فاتحہ کی قراءت واجب ہوگی۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح ”بما کسبا“ میں کلمہ مانعام ہے اسی طرح فاققروا واما تیسر من القرآن میں بھی کلمہ ما تیسر من القرآن کے ہر اس حصہ کو عام ہے جس کا پڑھنا آسان ہو سورۃ فاتحہ ہو یا اس کے علاوہ ہو اور یہ آیت چونکہ نماز کے بارے میں وارد ہوئی ہے اس لئے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قرآن پاک کے جس حصہ کا پڑھنا بھی آسان ہو نماز میں اسکو پڑھا کرو اور جب ایسا ہے تو نمازی نماز میں قرآن پاک کا جو بھی حصہ پڑھے گا وہ کافی ہو جائیگا اور اس عموم کے لئے یہ بات لازم ہے کہ نماز کا جواز سورۃ فاتحہ کی قراءت پر موقوف نہ ہو الحاصل اس آیت میں کلمہ ما کا عموم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ کا پڑھنا ضروری نہیں ہے اور حدیث میں آیا ہے لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اور یہاں کلمہ لا نفی وجود کے لئے ہے لہذا حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ نماز سورۃ فاتحہ کے بغیر شرعاً موجود نہیں ہوگی اور سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز کا شرعاً موجود نہ ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ نماز کا جواز سورۃ فاتحہ کی قراءت پر موقوف ہو یعنی اس کے پڑھے بغیر نماز جائز نہ ہو۔ الحاصل آیت کا عموم اس پر دلالت کرتا ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ کا پڑھنا ضروری نہیں ہے اور حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ کا پڑھنا ضروری ہے اس کے پڑھے بغیر نماز ہی درست نہ ہوگی۔

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

فوائد:..... اس موقع پر چند اعتراضات اور ان کے جوابات کا نقل کرنا چونکہ مفید معلوم ہوتا ہے اس لئے ان کو بھی زیب قرطاس کیا جاتا ہے۔

پہلا اعتراض:..... تو یہ ہے کہ مائیسر من القرآن کے عموم سے مادون الآیہ کو خاص کیا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ مادون الآیہ کی قراءت نماز جائز نہیں ہوتی اور جب اس آیت کے عموم سے مادون الآیہ کو خاص کر لیا گیا تو یہ عام مخصوص منہ البعض ہوگا اور عام مخصوص منہ البعض مفید ظن ہوتا ہے لہذا یہ آیت مفید ظن ہوگی اور مفید ظن نص سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی ہے لہذا اس آیت سے مطلق قراءت کی فرضیت ثابت نہ ہوگی۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ مادون الآیہ پر عرفاً قراءت قرآن کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ مادون الآیہ کے قاری کو قاری قرآن نہیں کہا جاتا ہے اور جنبی اور حائضہ کے لئے مادون الآیہ کی قراءت کرنا حرام نہیں ہے کیونکہ مادون الآیہ کی قراءت حدیث لا یقرا القرآن حائض و جنب کے تحت داخل نہیں ہے پس جب نص یعنی مائیسر من القرآن مادون الآیہ کو شامل نہیں ہے تو مادون الآیہ اس نص آیت سے مخصوص بھی نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو مائیسر من القرآن عام غیر مخصوص منہ البعض ہوگا نہ کہ مخصوص منہ البعض اور جب یہ آیت عام غیر مخصوص منہ البعض ہے تو مفید یقین ہوگی اور اس سے مطلق قراءت کی فرضیت کو ثابت کرنا درست ہوگا۔

دوسرا اعتراض:..... یہ ہے کہ فاقراء و مائیسر من القرآن میں کلمہ ما موصول اور نکرہ بمعنی شئی کے درمیان مشترک ہے یعنی یہ کلمہ ما موصولہ بمعنی الذی بھی ہو سکتا ہے اور شئی کے معنی میں نکرہ بھی ہو سکتا ہے اور ما موصولہ تو عام ہوتا ہے مگر مائیسر بمعنی شئی عام نہیں ہوتا ہے کیونکہ شئی کسی ایک فرد کو شامل ہوتی ہے تمام افراد کو شامل نہیں ہوتی اور آپ غور کریں تو یہ معلوم ہوگا کہ یہاں کلمہ مائیسر کے معنی میں نکرہ ہے کیونکہ اگر کلمہ ما موصولہ ہوتا اور عام ہوتا تو نمازی کے لئے جمع مائیسر من القرآن کی قراءت کرنا واجب ہوتا اور بہت سے نمازی ایسے ہیں جن کے لئے نصف قرآن آسان ہے بلکہ اس سے بھی زیادہ آسان ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ نماز میں جمع مائیسر من القرآن کی قراءت کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو معلوم ہو گیا کہ یہاں کلمہ ما عام نہیں ہے یعنی موصولہ نہیں ہے اور جب یہاں کلمہ ما عام نہیں ہے تو اس کو عام کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا؟

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ کلمہ ما اگر چہ شئی کے معنی میں ہے لیکن صفت عام یعنی تیسر کے ساتھ موصوف ہے اور موصوف بصفات عام بھی تمام افراد کو عام ہوتا ہے لہذا یہاں کلمہ مائیسر کے معنی میں نکرہ ہونے کے باوجود عام ہوگا اور مطلب یہ ہوگا فاقراء و اکل آیت تیسر

تیسرا اعتراض:..... یہ ہے کہ یہ آیت تہجد کی نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور تہجد کی نماز کی فرضیت منسوخ ہوگئی ہے لہذا اس آیت سے استدلال کرنا کیسے درست ہوگا؟

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوص واقعہ کا اور آیت کے الفاظ کسی ایک نماز کے ساتھ خاص نہیں ہیں اگرچہ آیت کا شان نزول خاص ہے پس عموم لفظ کا اعتبار کرتے ہوئے استدلال کرنا درست ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدہ۔

عام غیر مخصوص منہ البعض کے حکم پر تیسری تفریع

وَقُلْنَا كَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنَّهُ يُوجِبُ حُرْمَةً
مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا فَقَالَ كُلُّوهُ فَإِنَّ تَسْمِيَةَ اللَّهِ تَعَالَى فِي قَلْبِ كُلِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ فَلَا
يُمْكِنُ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا لِأَنَّهُ لَوْ ثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا عَامِدًا لَثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا نَاسِيًا فَحِينَئِذٍ
يَرْتَفِعُ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَتْرُكُ الْخَبَرَ.

ترجمہ:..... اور اسی طرح باری تعالیٰ کے قول وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ میں ہم نے کہا کہ یہ قول متروک التسمیہ عامہ کی حرمت کو کتاب کرتا ہے حالانکہ حدیث میں آیا ہے کہ آنحضور ﷺ سے متروک التسمیہ عامہ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا اسے کھاؤ کیونکہ ہر مسلمان کے دل میں اللہ کا نام ہے پس ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہ ہوگی کیونکہ اگر ترک تسمیہ عامہ کی صورت میں ذبیحہ کی حلت ثابت ہوگی تو اس حدیث سے ترک تسمیہ ناسیہ کی صورت میں ذبیحہ کی حلت (بدرجہ اولیٰ) ثابت ہوگی پس اس وقت حکم کتاب مرتفع ہو جائیگا لہذا خبر کو ترک کر دیا جائے گا۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ عام غیر مخصوص منہ البعض چونکہ قطعی ہے اور ظنی قطعی کے معارض نہیں ہوتا اس لئے ہم کہتے ہیں کہ حدیث کُلُّوهُ فَإِنَّ تَسْمِيَةَ اللَّهِ تَعَالَى فِي قَلْبِ كُلِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ کی وجہ سے متروک التسمیہ عامہ کا کھانا جائز نہ ہوگا تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر مسلمان نے ذبح کرتے وقت تسمیہ عمدہ یا بھول کر چھوڑ دیا تو اس کے اس ذبیحہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ اس کا کھانا حلال ہے یا حرام ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر عمدہ تسمیہ ترک کیا گیا ہے تو اس کا کھانا حرام ہے اور اگر ناسیہ ترک کیا گیا ہے تو اس کا کھانا حلال ہے۔ امام مالک کے نزدیک دونوں صورتوں میں حرام ہے اور امام شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں حلال ہے۔ حضرت امام مالک کی دلیل تو یہ ہے کہ آیت وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ صاعداً ہے جو متروک التسمیہ عامہ اور ناسیہ دونوں کو شامل ہے اور مطلب یہ ہے کہ نہ تو اس کے کھانے کی اجازت ہے جس پر عمدہ تسمیہ کا نام ذکر نہ کیا گیا ہو اور نہ اس کو جس پر ناسیہ اللہ کا نام ذکر نہ کیا گیا ہو۔ حضرت امام شافعی کی دلیل تو یہ ہے کہ آنحضور ﷺ سے متروک التسمیہ عامہ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے جواب میں فرمایا کُلُّوهُ فَإِنَّ تَسْمِيَةَ اللَّهِ تَعَالَى فِي قَلْبِ كُلِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ اسے کھاؤ کیونکہ اللہ کا نام ہر مسلمان کے دل میں ہوتا ہے اور ایک دوسری حدیث میں ہے السَّمُوعُ مَنْ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ سَمِيَ اَوْ لَمْ يَسْمَعْ مَوْسَمَ اللَّهِ كَيْفَ تَعَالَى اس کے نام پر ہی ذبح کرتا ہے۔ ہم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے۔ امام اعظم کی دلیل تو یہ ہے کہ آیت وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ میں کلمہ صاعداً ہے جو بظاہر متروک التسمیہ عامہ اور ناسیہ دونوں کو شامل ہے لیکن اگر آپ غور کریں تو معلوم ہوگا کہ آیت متروک التسمیہ ناسیہ کو شامل نہیں ہے ایک تو اس وجہ سے کہ ناسیہ حکماً ذکر ہوتا ہے کیونکہ نسیان ایک عذر شرعی ہے جس کو حدیث رفع عن امتی الخطأ والنسیان کی وجہ سے معاف کر دیا گیا ہے اور ذابح چونکہ مسلمان ہے اور اس کا مسلمان ہونا ذکر اللہ کا داعی ہے اسلئے عذر و نسیان کی وجہ سے اس کے مسلمان ہونے کو ذکر کے قائم مقام کر کے کہا گیا ہے کہ ناسی حکماً ذکر ہے اور جب ناسی حکماً ذکر ہے تو ناسی صاعداً ہے کہ اسے اللہ علیہ کے تحت نہیں آئے گا اور یہ آیت ناسی کو شامل نہ ہوگی۔ دوم اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے اسم بصد کر فرمایا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عمدہ ذکر نہ کیا گیا ہو اسم بصد کر نہیں فرمایا جس کا

مطلب یہ ہے کہ یاد نہ آیا ہو یعنی ناسیا ذکر نہ کیا ہو۔ الحاصل یہ آیت متروک التسمیہ ناسیا کو شامل نہیں ہے اسی وجہ سے مصنف نے فرمایا ہے کہ یہ آیت متروک التسمیہ عائد ا کی حرمت کو ثابت کرتی ہے اور جب ایسا ہے کہ یہ آیت متروک التسمیہ عائد ا کی حرمت پر دال ہے اور حدیث کسلوہ فان تسمیة اللہ فی قلب کل امرء مسلم چونکہ متروک التسمیہ عائد ا کے سلسلہ میں سوال کے جواب میں واقع ہے اس لئے یہ حدیث متروک التسمیہ عائد ا کی حلت پر دال ہے اور جب یہ بات ہے تو آیت اور حدیث کے درمیان تعارض واقع ہو گیا اور دونوں پر عمل کرنا بھی ممکن نہیں ہے یعنی یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ آیت اور روایت دونوں پر بیک وقت عمل کیا جاسکے اس لئے کہ اگر حدیث کی وجہ سے یہ مان لیا جائے کہ ترک تسمیہ عائد ا کی صورت میں بیچہ حلال ہے تو ترک تسمیہ ناسیا کی صورت میں بدرجہ اولیٰ حلال ہوگا کیونکہ ناسی کا عذر عائد کے عذر سے بڑھ کر ہے اور جب حدیث کی وجہ سے متروک التسمیہ عائد ا اور ناسیا دونوں کا حلال ہونا ثابت ہو گیا تو اس حدیث سے کتاب اللہ یعنی آیت ولا تأکلوا مما الایة کے حکم کا مرتفع اور منسوخ ہونا لازم آئے گا حالانکہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ عام غیر مخصوص منہ البعض قطعی ہوتا ہے اور خبر واحد ظنی ہوتی ہے اور قطعی ظنی سے منسوخ نہیں ہوتا ہے بلکہ قطعی کے مقابلہ میں ظنی کو ترک کر دیا جاتا ہے لہذا یہاں بھی آیت ولا تأکلوا مما الایة کا حکم اللہ علیہ کے مقابلہ میں خبر واحد متروک ہوگی اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

عام غیر مخصوص منہ البعض کے مقابلہ میں خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا
وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ وَأُمّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ يُقْتَصِي بِعُمُومِهِ حُرْمَةُ نِكَاحِ الْمُرْضِعَةِ وَقَدْ جَاءَ فِي الْخَبَرِ لَا تَحْرِمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصْتَانِ وَلَا الْأُمْلَاجَةُ وَلَا الْأُمْلَاجَتَانِ فَلَمْ يُمَكِّنِ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا فَيُتْرَكَ الْخَبَرُ.

ترجمہ:..... اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول و امہاتکم اللہی ارضعنکم اپنے عموم کی وجہ سے دودھ پلانے والی کے نکاح کی حرمت کا تقاضہ کرتا ہے اور حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ چوسنا اور دوسری مرتبہ چوسنا اور ایک مرتبہ پستان کو منہ میں داخل کرنا اور دوسری مرتبہ داخل کرنا حرام نہیں کرتا ہے پس ان دونوں کے درمیان توفیق و (تطبیق) ممکن نہیں ہے لہذا حدیث کو ترک کر دیا جائے گا۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ عام غیر مخصوص منہ البعض کے مقابلہ میں خبر واحد کے متروک ہونے کی ایک مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کا ذکر کرتے ہوئے جن کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے فرمایا ہے کہ تمہاری وہ ماکیں بھی تم پر حرام ہیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہے اس آیت کا عموم اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ دودھ پینے والے بچہ پر دودھ پلانے والی مطلقاً حرام ہو خواہ اس نے بچہ کو تھوڑا دودھ پلایا ہو خواہ زیادہ دودھ پلایا ہو یعنی مطلقاً رضاعت اور دودھ پلانا حرمت کو ثابت کرتا ہے یہی احناف کا مذہب ہے اور یہی امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی ایک روایت ہے لیکن حدیث اس کے خلاف ہے چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے لا تسحرم المصصة ولا المصتان اور ام الفضل رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے لا تحرم الا ملاحجة ولا الا ملاجتان مروی ہے۔ مصصة (چوسنا) رضیع یعنی دودھ پینے والے بچہ کا فضل ہے اور الملاحجة (پستان کو بچہ کے منہ میں داخل کرنا) مرضعہ یعنی دودھ پلانے والی کا فضل ہے دونوں حدیثوں کا مطلب یہ ہے کہ اگر بچہ نے ایک یا دوسری مرتبہ عورت کے پستان کو چوس لیا یا عورت نے ایک یا دوسری مرتبہ دودھ پلانے کے لئے بچہ

کے منہ میں اپنا پستان داخل کر دیا تو حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوگی بلکہ اس سے زیادہ دودھ پلانے سے حرمت رضاعت ثابت ہوگی جیسا کہ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ حرمت رضاعت کم از کم پانچ گھونٹ پلانے سے ثابت ہوگی۔ الحاصل آیت کے عموم سے مطلق رضاعت کا سبب حرمت ہونا ثابت ہوتا ہے اور حدیث اس بات پر دال ہے کہ رضاعت کی مقدار قلیل مثلاً ایک گھونٹ اور دو گھونٹ حرمت کا سبب نہیں ہیں اور یہ کھلا ہوا تعارض ہے اور آیت اور حدیث دونوں کے درمیان توفیق اور تطبیق بھی ممکن نہیں ہے یعنی ایک وقت میں دونوں پر عمل کرنا بھی ممکن نہیں ہے لہذا ایسی صورت میں مذکورہ اصول کے مطابق حدیث کو ترک کر دیا جائے گا اور آیت کے عموم پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

اعتراض: اس موقع پر ایک اعتراض کیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ مدت رضاعت کے بعد دودھ پلانے سے بالافاق حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی ہے لہذا یہ آیت عام مخصوص منہ البعض ظنی ہوتا ہے اور خبر واحد ظنی کے معارض ہو سکتی ہے یعنی خبر واحد کے ذریعہ ظنی چیز کی کھیں جائز ہے لہذا مذکورہ حدیث سے آیت مذکورہ کی تخصیص جائز ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ زیادہ دودھ پلانے سے تو حرمت رضاعت ثابت ہوگی لیکن کم دودھ پلانے کی صورت میں حرمت ثابت نہ ہوگی حالانکہ احناف اس کے قائل نہیں ہیں۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ مدت رضاعت کے بعد دودھ پلانا اس آیت میں داخل نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دودھ پلانے والی عورتوں کو امہات کے لفظ کے ساتھ ذکر کیا ہے اور لغت میں ام کے معنی چونکہ اصل کے ہیں اس لئے امہات سے اصول مراد ہوں گے اور دودھ پلانے والی عورتیں اصول اسی وقت ہو سکتی ہیں جبکہ دودھ پینے والے بچے ان کے فروغ اور ان کا جزء ہوں۔ الحاصل امہات کا لفظ اس بات پر دال ہے کہ دودھ پینے والے بچے دودھ پلانے والیوں کا بعض اور جزء ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ بعضیت اور جزئیت ہڈی اور گوشت کے بڑھنے سے ثابت ہوتی ہے یعنی دودھ پینے سے اگر بچہ کی ہڈیوں اور گوشت میں اضافہ ہوگا تو جزئیت ثابت ہوگی اور دودھ پینے والا بچہ دودھ پلانے والی کا جزء ہوگا ورنہ نہیں اور اس پر اتفاق ہے کہ مدت رضاعت میں دودھ پینے سے بچہ کے بدن میں نشوونما ہوتا ہے لیکن مدت رضاعت کے بعد دودھ پینے سے نشوونما نہیں ہوتا بلکہ اس چیز سے نشوونما ہوتا ہے جس کو وہ اپنی غذا بناتا ہے اور جب ایسا ہے تو مدت رضاعت کے بعد رضاعت کے بعد دودھ پینے سے مرضعہ اور رضیع کے درمیان جزئیت ثابت نہ ہوگی اور جب مدت رضاعت کے بعد دودھ پینے سے جزئیت ثابت نہیں ہوتی تو مرضعہ رضیع کی ام (اصل) بھی نہ ہوگی۔ اور جب مدت رضاعت کے بعد دودھ پینے سے مرضعہ رضیع کی ام نہیں ہوگی تو مدت رضاعت کے بعد دودھ پلانا اس آیت کے تحت داخل نہ ہوگا۔ اور جب مدت رضاعت کے بعد دودھ پلانا اس آیت میں داخل نہیں ہے تو آیت سے اس صورت کو خاص کرنے کا بھی سوال پیدا نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو یہ آیت عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے نہ ہوگی بلکہ عام غیر مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوگی اور جب یہ آیت عام غیر مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہے اور عام غیر مخصوص منہ البعض قطعی ہوتا ہے تو خبر واحد جو ظنی ہوتی ہے وہ اس کے معارض نہ ہوگی اور اس کے ذریعہ اس آیت کی تخصیص جائز نہ ہوگی۔

عام کی دوسری قسم (جس کے بعض حصہ کو خاص کر لیا گیا ہو) کی تعریف اور حکم
وَأَمَّا الْعَامُّ الَّذِي خَصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ فَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْبَاقِي مَعَ الْإِحْتِمَالِ فَإِذَا
قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى تَخْصِصِ الْبَاقِي يَجُوزُ تَخْصِصُهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ إِلَى أَنْ يَبْقَى
الثَّلَاثُ وَبَعْدَ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ تَخْصِصُهُ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ.

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

تشریح: یہاں سے مصنف عام کی دوسری قسم یعنی عام مخصوص منہ البعض کی تعریف اور اس کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں۔ پہلے آپ یہ ذہن نشین کریں۔

تخصیص کی تعریف: لغت میں مجموعہ افراد کے حکم سے بعض افراد کے حکم کو الگ کرنے کا نام تخصیص ہے اور اصطلاح میں عام کو کلام مستقل موصول کے ذریعہ اس کے بعض افراد پر منحصر کرنے کا نام تخصیص ہے، یعنی کلام مستقل موصول کے ذریعہ بعض افراد کو خارج کرنا اور بعض کو اس کے تحت باقی رکھنا تخصیص ہے، اور کلام مستقل وہ کلام کہلاتا ہے۔ جو مفید حکم ہو اور مفید حکم ہونے میں کسی کا محتاج نہ ہو، اور کلام موصول سے مراد یہ ہے کہ عام اور شخص دونوں کا تلفظ ایک ساتھ ہو چنانچہ اگر عام کا تلفظ ایک مرتبہ میں کیا گیا اور شخص کا تلفظ دوسری مرتبہ میں کیا گیا تو یہ اصطلاحاً تخصیص نہیں کہلائے گا بلکہ نسخ کہلائے گا۔ تخصیص کی تعریف میں کلام کی قید کے ذریعہ عقل اور عادت کو خارج کیا گیا ہے یعنی اگر عقل یا عادت کے ذریعہ عام کے بعض افراد کو خارج کر دیا گیا تو یہ اصطلاح میں تخصیص نہ ہوگی۔ اور کلام کے بعد مستقل کی قید کے ذریعہ استثناء اور صفت سے احتراز کیا گیا ہے چنانچہ استثناء اور صفت کے ذریعہ اگر عام کے بعض افراد کو خارج کیا گیا ہو تو وہ اصطلاحاً تخصیص نہ ہوگی۔ اور موصول کی قید کے ذریعہ نسخ سے احتراز کیا گیا ہے، یعنی شخص کا تلفظ اگر عام کے بعد مترادف یا کیا گیا ہے تو دو نسخ کہلائے گا تخصیص نہیں کہلائے گی۔ یہ بات یاد رہے کہ تخصیص کی یہ تعریف احناف نے کی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک تخصیص کی تعریف: امام شافعیؒ کے نزدیک شخص غیر کلام ہو یا کلام ہو اور پھر کلام مستقل ہو یا غیر مستقل ہو اور متصل ہو یا منفصل ہو تمام صورتوں میں اس کا نام تخصیص ہی ہوگا کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک عام کو اس کے بعض افراد پر منحصر کرنے کا نام تخصیص ہے، یہ منحصر کرنا کلام کے ذریعہ ہو یا غیر کلام کے ذریعہ اور پھر کلام مستقل کے ذریعہ ہو یا کلام غیر مستقل کے ذریعہ ہو اور کلام موصول کے ذریعہ ہو یا کلام مفصول کے ذریعہ ہو۔

الحاصل عام کی ایک قسم وہ ہے جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو اس کے حکم میں علماء اصول کے تین قول ہیں:

پہلا قول: شیخ ابو الحسن کوفیؒ، ابو عبد اللہ جرجانیؒ اور عیسیٰ بن ابانؒ کا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ تخصیص کے بعد عام حجت نہیں رہتا ہے نہ حجت قطعیہ رہتا ہے اور نہ حجت ظنیہ رہتا ہے، یعنی تخصیص کے بعد عام پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا بلکہ اس سلسلہ میں توقف کرنا

واجب ہوگا مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) معلوم ہو جیسا کہ اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا اهل الذمة میں مخصوص معلوم ہے۔ یا مجہول ہو جیسا کہ اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا بعضهم میں مخصوص مجہول ہے۔

دوسرا مذہب:..... عامۃ العلماء کا ہے یہ حضرات فرماتے ہیں کہ مخصوص اگر معلوم ہے تو تخصیص کرنے کے بعد عام باقی افراد میں قطعی الدلالت رہے گا جیسا کہ تخصیص کرنے سے پہلے قطعی الدلالت تھا اور اگر مخصوص مجہول ہے تو عام کا حکم ساقط ہو جائے گا حتیٰ کہ باقی افراد میں بالکل حجت نہیں رہے گا بلکہ متکلم کے بیان کرنے تک موقوف رہے گا۔

تیسرا مذہب:..... قاضی امام ابو زید کا ہے۔ اور مصنف نے متن میں اسی کو ذکر کیا ہے، چنانچہ فرمایا ہے کہ ”تخصیص کرنے کے بعد عام قطعی الدلالت تو باقی نہیں رہتا ہے بلکہ ظنی ہو جاتا ہے البتہ جو افراد تخصیص کے بعد باقی رہ گئے ہیں ان پر عمل کرنا واجب ہے مخصوص خواہ معلوم ہو خواہ مجہول ہو۔“ یہ بات یاد رہے کہ باقی افراد پر عمل کا واجب ہونا قطعیت کے ساتھ واجب نہیں ہوگا بلکہ اس احتمال کے ساتھ واجب ہوگا کہ باقی افراد میں بھی تخصیص کی جاسکتی ہے۔

عام کی دلیل قطعی سے تخصیص کے بعد خبر واحد و قیاس سے تخصیص ہو سکتی ہے:..... مصنف فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ دلیل قطعی کے ذریعہ تخصیص کرنے کے بعد جب عام ظنی ہو گیا تو اب خبر واحد اور قیاس بھی اس کے معارض ہو سکتے ہیں یعنی باقی افراد میں خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ بھی تخصیص کرنا جائز ہے۔

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

خبر واحد و قیاس کے ذریعے تخصیص کرنے کی دلیل

وَإِنَّمَا جَازَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْمُخَصَّصَ الَّذِي أَخْرَجَ الْبَعْضَ عَنِ الْجُمْلَةِ لَوْ أَخْرَجَ بَعْضًا مَجْهُولًا
يُبْطِلُ الْإِحْتِمَالُ فِي كُلِّ فَرْدٍ مُعَيَّنٍ فَجَازَ أَنْ يَكُونَ بَاقِيًا تَحْتَ حُكْمِ الْعَامِ وَجَازَ أَنْ يَكُونَ
ذَاخِلًا تَحْتَ دَلِيلِ الْخُصُوصِ فَاسْتَوَى الطَّرَفَانِ فِي حَقِّ الْمُعَيَّنِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ

عَلَى أَنَّهُ مِنْ جُمْلَةٍ مَا دَخَلَ تَحْتَ دَلِيلِ الْخُصُوصِ تَرَجَّحَ جَانِبُ تَخْصِيصِهِ وَإِنْ كَانَ الْمَخْصَصُ أَخْرَجَ بَعْضًا مَعْلُومًا عَنِ الْجُمْلَةِ جَازَ أَنْ يَكُونَ مَعْلُولًا بِعِلَّةٍ مَوْجُودَةٍ فِي هَذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ عَلَى وُجُودِ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِي غَيْرِ هَذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ تَرَجَّحَ جِهَةٌ تَخْصِيصِهِ فَيُعْمَلُ بِهِ مَعَ وُجُودِ الْإِحْتِمَالِ .

ترجمہ:..... اور (دلیل قطعی کے ذریعہ تخصیص کے بعد خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ تخصیص) اس لئے جائز ہے کہ وہ شخص جس نے عام کے جملہ افراد سے بعض کو نکالا ہے اگر بعض مجہول کو نکالا ہے تو ہر فرد معین میں احتمال ثابت ہوگا پس یہ بھی ممکن ہوگا کہ وہ فرد حکم عام کے تحت باقی ہواور یہ بھی ممکن ہوگا کہ دلیل خصوص (شخص) کے تحت داخل ہو پس فرد معین کے حق میں دونوں طرف سے برابر ہوں گیں۔ اب اگر دلیل شرعی اس بات پر موجود ہو کہ وہ فرد معین ان افراد میں سے ہے جو دلیل خصوص کے تحت داخل ہیں تو اس کی جانب تخصیص کو ترجیح ہوگی اور اگر شخص نے بعض معلوم کو مجموعہ افراد سے نکالا ہے تو یہ بات ممکن ہے کہ وہ بعض معلوم ایسی علت کی وجہ سے معلول ہو جو علت اس فرد معین میں موجود ہے پس جب اس فرد معین کے علاوہ میں اس علت کے موجود ہونے پر دلیل شرعی موجود ہو تو اس کی جانب تخصیص راجح ہوگی پس وجود احتمال کے ساتھ عام کے باقی افراد پر عمل کیا جائے گا۔

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

اور مخصوص معلوم کی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے قاتلوا المشرکین حیث وجدتموہم کے بعد امن طلب کرنے والوں

کو حکم قتل سے خاص کرنے کے لئے فرمایا ہے وان احد من المشرکین استجارک فاجره (اگر مشرکین میں سے کوئی تجھ سے امن طلب کرے تو تو اس کو امن دے دے)۔ الحاصل خصص یعنی دلیل مخصوص قطعی نے افراد عام سے جن افراد کو خاص کیا ہے وہ افراد مجہول ہوں گے یا معلوم ہوں گے۔ اگر مخصوص مجہول ہے تو افراد عام میں سے ہر فرد معین میں یہ بھی احتمال ہوگا کہ وہ فرد خاص نہ کیا گیا ہو بلکہ حکم عام کے تحت باقی ہو اور یہ بھی احتمال ہوگا کہ اس کو خاص کر لیا گیا ہو اور وہ حکم عام کے تحت باقی نہ ہو اور جب ایسا ہے تو اس فرد معین کے حق میں دخول اور خروج یعنی حکم عام کے تحت باقی رہنے اور حکم عام سے خارج ہونے کی دونوں طرفین برابر ہو گئیں اس کے بعد جب کوئی دلیل شرعی خواہ وہ ظنی ہی کیوں نہ ہو اس احتمال پر قائم ہوگی کہ وہ فرد معین دلیل خصوصی کے تحت داخل ہے۔ اور افراد مخصوصہ میں سے ہے تو اس کی جانب تخصیص کو ترجیح دی جائے گی اور یہ کہنا جائے گا کہ یہ فرد معین جس کی تخصیص پر دلیل شرعی موجود ہے حکم عام سے خارج ہے اور ایک جانب کو دوسری جانب پر ترجیح دینے کے لئے چونکہ دلیل ظنی کافی ہوتی ہے اس لئے یہاں بھی جانب تخصیص کو عدم تخصیص کی جانب پر ترجیح دینے کے لئے دلیل ظنی یعنی خبر واحد اور قیاس کافی ہوں گے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگی کہ دلیل قطعی کے ذریعہ تخصیص کرنے کے بعد دلیل ظنی یعنی خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ بھی تخصیص کرنا جائز ہے اور اگر مخصوص معلوم ہے، یعنی تخصیص اور دلیل مخصوص نے عام کے افراد میں سے بعض معلوم افراد کو خارج کیا ہے تو اس میں یہ احتمال ہے کہ وہ بعض معلوم افراد جن کو حکم عام سے خارج کیا گیا ہے ایسی علت کی وجہ سے معلول ہوں جو علت اس فرد معین میں موجود ہے، پس اس فرد معین کے علاوہ جس جس فرد میں بھی اس علت کے موجود ہونے پر دلیل شرعی قائم ہوگی اگرچہ وہ دلیل شرعی ظنی ہی کیوں نہ ہو اس اس فرد میں تخصیص کی جہت عدم تخصیص کی جہت پر راجح ہوگی، یعنی جس جس فرد میں بھی اس علت کے موجود ہونے پر دلیل شرعی پائی جائے گی ان تمام افراد کو حکم عام سے خاص کر لیا جائے گا، یعنی وہ تمام افراد حکم عام سے خارج ہوں گے۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ ایک جانب کو دوسری جانب پر ترجیح دینے کے لئے دلیل ظنی کافی ہوتی ہے لہذا یہاں بھی وجود علت کی وجہ سے جانب تخصیص کو عدم تخصیص کی جانب پر ترجیح دینے کے لئے دلیل ظنی خبر واحد اور قیاس کافی ہوں گے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگی کہ دلیل قطعی کے ذریعہ تخصیص کرنے کے بعد دلیل ظنی یعنی خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ بھی تخصیص کرنا جائز ہے۔ آخر میں مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ تخصیص کے بعد عام کے تحت جو افراد باقی رہیں گے ان پر عمل کرنا واجب ہوگا مگر باقی افراد میں تخصیص کا احتمال بدستور باقی رہے گا۔ چنانچہ دلیل مخصوص کے ذریعہ جو افراد حکم عام سے خارج ہوتے رہیں گے ان افراد پر عمل کرنا ترک ہوتا رہے گا اور جو افراد عام کے تحت باقی رہیں گے ان پر عمل کرنا واجب رہے گا۔

مطلق اور مقید کی بحث

فَصُلِّ فِي الْمَطْلُوقِ وَالْمُقَيَّدِ ذَهَبَ أَصْحَابُنَا إِلَى أَنَّ الْمَطْلُوقَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى إِذَا امْكَنَ الْعَمَلُ بِإِطْلَاقِهِ فَالزِّيَادَةُ عَلَيْهِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ لَا يَجُوزُ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ فَإِنَّمَا مَوْزُوبُهُ هُوَ الْغَسْلُ عَلَى الْإِطْلَاقِ فَلَا يَزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ النِّيَّةِ وَالتَّرْتِيبِ وَالْمُؤَالَاةِ وَالتَّسْمِيَةِ بِالْخَبَرِ وَلَكِنْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَقَالُ الْغَسْلُ الْمَطْلُوقُ فَرَضَ بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالنِّيَّةُ سُنَّةٌ بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

ترجمہ:..... (یہ) فصل مطلق اور مقید (کے بیان) میں ہے، ہمارے علماء احناف کا مذہب یہ ہے کہ مطلق کتاب اللہ جب اس

کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن ہو تو اس پر خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ زیادتی کرنا جائز نہیں ہوگا، اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول "فَاعْسَلُوا وَاَجْعَلُوا حُكْمًا" میں ہے پس مامور بہ مطلق غسل ہے لہذا اس پر خبر کے ذریعہ نیت، ترتیب، موالات تسمیہ کے شرط ہونے کے زیادتی نہیں کی جائے گی لیکن خبر پر اس طور پر عمل کیا جائے گا کہ اس سے حکم کتاب اللہ متغیر نہ ہو چنانچہ کہا جائے گا کہ مطلق غسل حکم کتاب کی وجہ سے فرض ہے اور نیت حکم خبر کی وجہ سے سنت ہے۔

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

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

مصنف فرماتے ہیں کہ مطلق کتاب اللہ کی مثال آیت وضو میں لفظ غسل ہے اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ احناف کے نزدیک وضو میں اعضا ثلاثہ کا مطلق غسل فرض ہے اور سر کا مطلق مسح فرض ہے نہ ولاء کی شرط ہے نہ نیت کی اور نہ ترتیب فرض ہے نہ تسمیہ فرض ہے۔ اس کے برخلاف حضرت امام مالکؒ وضو میں ولاء کو شرط قرار دیتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ آنحضور ﷺ نے ولاء پر مداومت اور مواعبت فرمائی ہے اور یہ اس کے شرط ہونے کی علامت ہے، ولاء کہتے ہیں اعضا وضو کو پے درپے اس طور پر دھونا کہ پہلا عضو خشک نہ ہونے پائے، اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ وضو شروع کرتے وقت تسمیہ پڑھنا فرض ہے اور دلیل میں حدیث "لا وضوء لمن لم یسم" (بغیر تسمیہ کے وضو نہیں ہوگا) کو پیش کرتے ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک وضو میں ترتیب اور نیت فرض ہے چنانچہ وہ ترتیب کے فرض ہونے پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں "لا یقبل اللہ صلوة امرأ حتی یضع الطہور فی مواضعہ فیغسل وجہہ ثم یدہ" یعنی اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضو کو اپنے مواقع میں نہ رکھ لے پس اپنا چہرہ دھوئے پھر اپنا ہاتھ دھوئے الخ۔ اس جگہ لفظ ثم ترتیب پر دلالت کرتا ہے۔ حضرت امام شافعیؒ نیت کے فرض ہونے پر حدیث "انما الاعمال بالنیات" سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال کی صحت نیتوں پر موقوف ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے لہذا وضو کی صحت بھی نیت پر موقوف ہوگی اور جب وضو کی صحت نیت پر موقوف ہے تو وضو میں نیت کا فرض ہونا ثابت ہو گیا۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ آیت وضو میں باری تعالیٰ نے دو چیزوں کا حکم فرمایا ہے ایک غسل کا دوسرے مسح کا، اور یہ دونوں خاص ہیں اور مطلق ہیں، خاص تو اس لئے ہیں کہ ان کے معنی معلوم ہیں کیونکہ غسل کے معنی پانی بہانے کے ہیں اور مسح کے معنی تر ہاتھ پھیرنے کے ہیں۔ اور مطلق اس لئے ہیں کہ ان کو دلائل ترتیب، نیت اور تسمیہ وغیرہ کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے، یعنی ان میں اس طرح کا کوئی وصف ملحوظ نہیں ہے بلکہ آیت

کا مطلب یہ ہوگا کہ وضو میں اعضاء ثلاث (ہاتھ، چہرہ، پاؤں) کا مطلق غسل اور سر کا مطلق مسح فرض ہے خواہ ولاء کے ساتھ ہو یا بغیر ولاء کے ہو، نیت کے ساتھ ہو یا بغیر نیت کے ہو، ترتیب کے ساتھ ہو یا بغیر ترتیب کے ہو، تسمیہ کے ساتھ ہو یا بغیر تسمیہ کے ہو۔ اب اگر مذکورہ احادیث کی وجہ سے اس آیت پر نیت، ترتیب، ولاء اور تسمیہ کی شرط کا اضافہ کر دیا جائے تو اخبار احاد کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا اور کتاب اللہ کے وصف اطلاق کو منسوخ کرنا لازم آئے گا حالانکہ اخبار احاد کے ذریعہ نہ اصل کتاب اللہ کو منسوخ کرنا جائز ہے اور نہ ہی اس کے کسی وصف کو منسوخ کرنا جائز ہے لہذا مذکورہ احادیث کی وجہ سے مذکورہ امور کو وضو میں شرط قرار دینا تو درست نہ ہوگا البتہ مذکورہ احادیث پر اس انداز سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے نہ تو کتاب اللہ کا حکم متغیر ہو اور نہ ہی اس کا کوئی وصف متغیر ہو، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ حکم کتاب اللہ کی وجہ سے مطلق غسل اور مطلق مسح فرض ہوگا، اور حکم اخبار احاد کی وجہ سے ولاء، نیت وغیرہ سنت ہوں گے۔

اعتراض:..... یہاں ایک اعتراض ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اخبار احاد سے جس طرح سنت کا ثبوت ہوتا ہے اسی طرح وجوب کا بھی ثبوت ہوتا ہے، چنانچہ حدیث ”لا صلوة الا بفاتحة الكتاب“ خبر واحد ہے اور اس کی وجہ سے نماز میں سورۃ فاتحہ کا پڑھنا واجب قرار دیا گیا ہے، پس جس طرح نماز میں اس خبر واحد کی وجہ سے فاتحہ کے پڑھنے کو واجب قرار دیا گیا ہے اسی طرح مذکورہ اخبار احاد کی وجہ سے ولاء، نیت وغیرہ کو بھی واجب قرار دے دیا جاتا، آخر ان چیزوں کو واجب قرار کیوں نہیں دیا گیا ہے؟

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ ولاء وغیرہ پر دلالت کرنے والی مذکورہ اخبار احاد وضو کی شرطوں کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں اور وضو نماز کی شرط یعنی نماز کے تابع ہے اور حدیث ”لا صلوة الا بفاتحة الكتاب“ نماز کی شرط کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے پس اگر ہم ولاء، نیت وغیرہ مذکورہ چیزوں کو وضو میں واجب قرار دے دیتے جیسا کہ اس کو نماز میں واجب قرار دیا گیا ہے تو اصل (نماز) کے تابع (فاتحہ) کے درمیان اور تابع (وضو) کے تابع (ولاء، نیت وغیرہ) کے درمیان برابری ہو جاتی یعنی نماز کا تابع یعنی فاتحہ کا پڑھنا بھی واجب ہو جاتا اور تابع کا تابع یعنی ولاء وغیرہ بھی واجب ہو جاتے حالانکہ ان کی اصولوں یعنی نماز اور وضو کے درمیان تفاوت ثابت ہے پس جب ان کی اصولوں کے درمیان تفاوت ثابت ہے، تو ان کے درمیان بھی تفاوت ثابت ہوگا اور جب ان کے یعنی ولاء وغیرہ اور فاتحہ کے درمیان تفاوت ثابت ہے تو ان کے درمیان تفاوت نہ رکھنا اور سب کو واجب قرار دے دینا موضوع شرع کے خلاف ہوگا۔ پس موضوع شرع کے خلاف کا ارتکاب کرنے سے بچنے کے لئے ہم نے یہ کہا کہ ولاء وغیرہ وضو میں سنت ہیں اور نماز میں فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے۔

(فوائد):..... خادم نے مصنف کتاب کے بیان کے مطابق اس مسئلہ کی اصولی طور پر تشریح کی ہے ورنہ احناف کی کتابوں میں مذکورہ تمام احادیث کے جوابات مذکور ہیں، مثلاً امام مالکؒ کی پیش کردہ حدیث کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا کسی عمل پر مداومت فرمانا اس کے واجب ہونے کی دلیل نہیں ہوتا چنانچہ رمضان کے آخری عشرہ کا اعتکاف سنت مؤکدہ ہے حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان کے اعتکاف پر مداومت فرمائی ہے، ہاں اگر مداومت کے ساتھ اللہ کے رسول نے اس عمل کے ترک کرنے پر تکبیر فرمائی ہو تو یہ مداومت دلیل وجوب ہوگی۔ اور اصحاب ظواہر کی پیش کردہ حدیث ”لا وضوء لمن لم یسم“ کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں کمال وضو کی نفی کی گئی ہے نہ کہ صحت وضو کی، یعنی بغیر تسمیہ کے وضو ایسا کامل نہیں ہوگا جس پر ثواب مرتب ہو۔ اور ترتیب کے فرض ہونے پر پیش کردہ حدیث ”لا یقبل اللہ“ کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک ضعیف ہے، نیز ابو داؤد میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ وضو کرتے وقت اپنے سر کا مسح بھول گئے تو آپ ﷺ نے وضو سے فراغت کے بعد سر کا مسح کیا، اگر ترتیب فرض ہوتی تو آپ

ﷺ اس صورت میں وضو کا اعادہ فرماتے، وضو کا اعادہ نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وضو میں ترتیب فرض نہیں ہے۔ اور حدیث "انما الاعمال بالنیات" کا جواب یہ ہے کہ اعمال سے پہلے لفظ ثواب مقدر ہے لہذا اب حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے نہ کہ اعمال کی صحت۔ اور جب ایسا ہے تو وضو میں نیت کا فرض ہونا ثابت نہ ہوگا۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

مطلق پر خبر واحد اور قیاس سے زیادتی نہ کرنے کی مثال

وَكَذَلِكَ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ إِنْ الْكِتَابُ جَعَلَ جَلْدَ الْمِائَةِ حَدًّا لِلزَّانَا فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ التَّغْرِيبُ حَدًّا لِقَوْلِهِ ﷺ الْبُكَرُ بِالْبُكَرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ بَلْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُونُ الْجَلْدُ حَدًّا شَرْعِيًّا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّغْرِيبُ مَشْرُوعًا سِيَاسَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

ترجمہ:..... اور اسی طرح ہم نے کہا باری تعالیٰ کے قول "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة" میں کہ کتاب اللہ نے سو کوڑوں کو زنا کی حد قرار دیا ہے پس اس رسول اللہ ﷺ کے قول "البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام" کی وجہ سے ایک سال کی جلا وطنی کو حد بنا کر زیادہ نہیں کیا جائے گا بلکہ خبر پر اس طور سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے حکم کتاب متغیر نہ ہو سکے، پس کوڑے مارنا حکم کتاب کی وجہ سے حد شرعی ہوگا اور حکم خبر کی وجہ سے ایک سال کے لئے جلا وطن کرنا انتظامی مصلحت کی وجہ سے مشروع ہوگا۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح آیت وضو میں غسل اور مسح کے مطلق ہونے کی وجہ سے خبر واحد کے ذریعہ اس پر نیت، ترتیب وغیرہ کا اضافہ نہیں کیا گیا ہے اسی طرح حد زنا کی آیت پر خبر واحد کی وجہ سے ایک سال کے لئے جلا وطن کرنے کی زیادتی بھی نہیں کی جائے گی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی غیر محسن اور غیر محصنہ یعنی غیر شادی شدہ مرد اور عورت نے زنا کر لیا تو احتلاف کے نزدیک ان کی سزا صرف ایک سو کوڑے ہیں اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ان کی سزا ایک سو کوڑے اور ایک سال کے لئے شہر بدر کرنا ہے، یعنی ان کے نزدیک سال کے لئے شہر بدر کرنا حد کا جز ہے۔ امام شافعیؒ اپنے مذہب پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم نے ایک سو کوڑے مارنے کو تو کتاب اللہ "الزانية والزاني" لآیہ سے ثابت کیا ہے، یعنی زنا کار عورت اور مردان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔ اور ایک سال کے لئے شہر بدر کرنے کو حدیث سے ثابت کیا ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اگر غیر شادی شدہ مرد غیر شادی شدہ عورت کے ساتھ زنا کر لے تو ان کو ایک سو کوڑے مارے جائیں اور ایک سال کے لئے جلا وطن کر دیا جائے۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ اپنے مذہب پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں زانی اور زانیہ کی سزا کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان کی سزا ایک سو کوڑے ہیں اور یہ مطلق ہے یعنی جلا وطن کرنے یا اس کے علاوہ اور کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے اس کے اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ کوڑے مارنا ہر صورت کافی ہوگا خواہ اس کے ساتھ جلا وطن کرنا پایا جائے یا نہ پایا جائے اب اگر خبر واحد البکر بالبکر (الحدیث) کی وجہ سے جلا وطن کرنے کو حد کا جز قرار دے دیا جائے اور یوں کہا جائے کہ زنا کی حد سو کوڑے مارنے اور ایک سال کے لئے جلا وطن کرنے کا مجموعہ ہے تو اس صورت میں خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا لازم آئے گا یعنی خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کے اطلاق کو منسوخ کرنا اور مطلق کو مقید کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ خبر واحد کے ذریعہ نہ اصل

کتاب کو منسوخ کرنا جائز ہے اور نہ ہی اس کے کسی وصف کو منسوخ کرنا جائز ہے یعنی خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے البتہ خبر واحد پر اس طور پر عمل کیا جائیگا کہ اس سے حکم کتاب متغیر نہ ہو چنانچہ کہا جائے گا کہ کتاب اللہ کی وجہ سے سو کوڑے مارنا تو زنا کی حد شرعی ہے اور ایک سال کے لئے جلا وطن کرنا حد شرعی کا جز نہیں ہے بلکہ سیاست اور انتظاماً مشروع ہے۔ یعنی امام وقت اور حاکم وقت اگر جلا وطن کرنے کو انتظامی مصلحت کے تحت ضروری سمجھتا ہو تو جلا وطن کر سکتا ہے ورنہ نہیں یہی وجہ ہے کہ جلا وطن کرنا زنا کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ ہر جنایت میں جب بھی امام وقت کی مصلحت جلا وطن کرنے کی متقاضی ہوگی اس کے لئے مجرم کو جلا وطن کرنے کی سزا دینا جائز ہوگا۔ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے بیت نامی محنت کا مصلحت مدینہ طیبہ سے اخراج کیا ہے حالانکہ یہ حد کے طور پر نہیں تھا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ جلا وطن کرنا شرعاً جائز نہیں ہے اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے امیہ بن خلف زانی کو سو کوڑے مار کر جب جلا وطن کر دیا تو وہ ہر قل سے مل کر نصرانی ہو گیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب یہ بات معلوم ہوئی تو انہوں نے فرمایا تھا کہ میں اب کسی کو جلا وطن نہیں کروں گا اس واقعہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جلا وطن کرنا حد میں داخل نہیں ہے ورنہ حضرت عمرؓ کے قول کے کوئی معنی نہیں ہوں گے کیوں کہ حد ساقط کرنے کا کسی کو اختیار نہیں ہے۔

فوائد:..... یہاں چند باتیں ذہن میں رکھئے ایک تو یہ کہ آیہ میں زانیہ اور زانی سے غیر محصنہ اور غیر محسن مراد ہیں یعنی کوڑے مارنا غیر محسن کی سزا ہے اور ہا محصنہ اور محسن کا حکم تو ان کی سزا جہم ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے منسوخ التلاوة قول ”الشیخ والشیخہ اذا نسیا فار جسمو هما نکالا من اللہ“ سے ثابت ہے یا حدیث ”زنی ماعزو فوجم“ (ما عز نے زنا کیا تو ان کو رحم کیا گیا) سے ثابت ہے یا اجماع سے ثابت ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ حد زنا کے بیان کے موقعہ پر اللہ تعالیٰ نے زانیہ کو مقدم ذکر کیا ہے اور حد سرقہ کے بیان کے موقعہ پر سارق کو پہلے ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ زنا کا داعیہ پیدا ہوتا ہے شہوت سے اور شہوت عورتوں میں زیادہ ہوتی ہے اس لئے زانیہ کو پہلے ذکر کر دیا گیا اور چوری جرأت اور ہمت سے ہوتی ہے اور جرأت مردوں میں زیادہ ہوتی ہے اس لئے سارق کو پہلے ذکر کیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ زنا میں عورت اصل ہوتی ہے اور چوری میں مرد اصل ہوتا ہے اور اصل ہی کو مقدم حاصل ہوتا ہے لہذا زنا کی سزا کے موقعہ پر عورت کو اور چوری کی سزا کے موقعہ پر مرد کو مقدم کیا گیا ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

مطلق پر زیادتی نہ کرنے کی دوسری مثال

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ مُطْلَقٌ فِي مُسَمَّى الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْوُضُوءِ بِالْخَبَرِ بَلْ يُعْمَلُ بِهِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ بَأَن يَكُونَ مُطْلَقُ الطَّوَافِ فَرَضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالْوُضُوءُ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ فَيَجْبَرُ النُّقْصَانُ لِلْإِجْمَاعِ بِتَرْكِ الْوُضُوءِ الْوَاجِبِ بِالذَّمِّ.

ترجمہ:..... اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول ”و ليطوفوا بالبیت العتیق مطلق“ بیت اللہ کے طواف کے حکم میں مطلق ہے لہذا اس پر خبر کے ذریعہ وضو کے شرط ہونے کو زیادہ نہیں کیا جائے گا بلکہ خبر پر ایسے طریقے سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے کتاب کا حکم متغیر نہ ہو اس طور پر کہ حکم کتاب کی وجہ سے مطلق طواف فرض ہو اور حکم خبر کی وجہ سے وضو واجب ہو پس وہ نقصان جو وضو واجب کے ترک سے لازم آیا

ہے اس کی تلافی دم سے کی جائے گی۔

تشریح:..... مصنف اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ جس طرح آیت الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدہ پر خبر واحد کے ذریعہ ایک سال کے لئے جلاوطن کرنے کی زیادتی کرنا جائز نہیں ہے اور اس کے اطلاق کو تغریب عام کی قید کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح فریضہ حج میں آیت طواف پر خبر واحد کے ذریعہ وضو کی شرط لگا کر زیادتی کرنا بھی جائز نہیں ہے یعنی آیت کے اطلاق کو شرط وضو کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ احناف کی نزدیک فریضہ حج میں طواف زیارت فرض ہے مگر وضو فرض اور شرط نہیں ہے البتہ واجب ہے یعنی بغیر وضو کے طواف درست تو ہو جائے گا لیکن ترک واجب کی وجہ سے جو نقصان پیدا ہو گیا دم کے ذریعہ اس کی تلافی کی جائے گی۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ طواف زیارت کے لئے وضو شرط اور فرض ہے بغیر وضو کے طواف درست نہ ہوگا امام شافعیؒ طواف زیارت کے فرض ہونے پر آیت ولیطوفوا بالبيت العتيق سے استدلال کرتے ہیں اور وضو کے فرض ہونے پر حدیث الطواف حول البيت مثل الصلوة (بیت اللہ کا طواف کرنا نماز کے مانند ہے) سے استدلال کرتے ہیں احناف کی طرف سے دلیل اور امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ولیطوفوا بالبيت العتيق "طواف بالبيت کے سلسلہ میں مطلق ہے کیونکہ طواف کے معنی ہیں بیت اللہ کے ارد گرد چکر لگانا خواہ وضو کے ساتھ ہو یا بغیر وضو کے ہو یعنی آیت میں وضو کے شرط ہونے یا نہ ہونے کی کوئی قید مذکور نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو آیت کا اطلاق اس بات کا مقتضی ہوگا کہ مطلق طواف فرض ہو اس کے علاوہ کوئی چیز فرض نہ ہو اب اگر خبر واحد "الطواف بالبيت مثل الصلوة" کی وجہ سے وضو کو شرط قرار دیا جائے جیسا کہ شوافع کا مذہب ہے تو خبر واحد کی وجہ سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا لازم آئے گا یعنی خبر واحد کی وجہ سے کتاب اللہ کے وصف اطلاق کو منسوخ کرنا اور شرط وضو کی قید کے ساتھ مقید کرنا لازم آئے گا حالانکہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ خبر واحد کے ذریعہ نہ اصل کتاب کو منسوخ کرنا جائز ہے اور نہ اس کے کسی وصف کو منسوخ کرنا جائز ہے البتہ خبر واحد پر اس طور سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے حکم کتاب متغیر نہ ہو چنانچہ کہا جائے گا کہ کتاب اللہ کی وجہ سے مطلق طواف فرض ہے اور خبر واحد کی وجہ سے وضو واجب ہے پس اگر وضو ترک کر دیا گیا اور بغیر وضو طواف کیا گیا تو اس کی وجہ سے طواف میں جو نقصان آئے گا اس کی تلافی دم کے ذریعہ کی جائے گی یعنی ترک واجب کی وجہ سے اس پر دم (بکری کا ذبح کرنا) واجب ہوگا۔

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

میں سات کا عدد اور حجر اسود سے ابتداء بہت ممکن ہے خبر مشہور سے ثابت ہو اور خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا چونکہ بالاتفاق جائز ہے اس لئے سات کے عدد اور حجر اسود سے طواف کی ابتداء کو شرط قرار دیا گیا ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدہ۔

مطلق پر خبر واحد سے زیادتی جائز نہیں تیسری مثال

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِيْنَ مُطْلَقٌ فِيْ مُسَمًى الرُّكُوعِ فَلَا يَزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ التَّعْدِيْلِ بِحُكْمِ الْخَبَرِ وَلَكِنْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُونُ مُطْلَقُ الرُّكُوعِ قَرَضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّعْدِيْلِ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ .

ترجمہ:..... اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول ”واركعوا مع الراكعين“ رکوع کے مفہوم میں مطلق ہے لہذا اس پر حکم خبر کی وجہ سے تعدیل کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا لیکن خبر پر اس طور سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے حکم کتاب متغیر نہ ہو چنانچہ حکم کتاب کی وجہ سے مطلق رکوع فرض ہوگا اور حکم خبر کی وجہ سے تعدیل واجب ہوگی

تشریح:..... مصنف اصول الشاشی کہتے ہیں کہ جس طرح خبر واحد کے ذریعہ آیت طواف پر وضو کی شرط کو زیادہ کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح آیت ”واركعوا مع الراكعين“ پر خبر واحد کی وجہ سے تعدیل ارکان کی شرط کو زیادہ کرنا جائز نہیں ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ تعدیل ارکان یعنی رکوع سجدہ قومہ اور جلسہ کو اطمینان کے ساتھ ادا کرنا حضرت امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ہے البتہ نفس رکوع اور نفس سجدہ فرض ہے اور حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک رکوع اور سجدہ کی طرح تعدیل ارکان بھی فرض ہے حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل حدیث اعرابی ہے اور وہ حدیث یہ ہے کہ ”خالد بن رافع مسجد میں آئے اور آنحضور ﷺ مسجد کے ایک کونہ میں تشریف فرما تھے خالد بن رافع اعرابی نے تعدیل ارکان کی رعایت کئے بغیر جلدی جلدی نماز ادا کر کے رسول اللہ ﷺ کو سلام کیا آپ ﷺ نے سلام کا جواب دیکر فرمایا ”ارجع فصل فانک لم تصل“ واپس جا کر دوبارہ نماز پڑھو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی ہے خالد بن رافع نے دوبارہ نماز ادا کر کے پھر خدمت میں حاضر ہو کر سلام عرض کیا آپ ﷺ نے سلام کے جواب کے بعد پھر وہی فرمایا ارجع فصل فانک لم تصل“ اعرابی نے تیسری مرتبہ میں یا اس کے بعد کہا علمنی یا رسول اللہ کے رسول مجھ خادم کو نماز سکھا دیجئے اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب تو نماز کا ارادہ کرے تو وضو کا مل طور پر کر پھر قلمہ رخ ہو کر تکبیر کہہ لے پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اطمینان سے بیٹھ جا پھر اطمینان کے ساتھ دوسرا سجدہ کر پھر سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے اپنی پوری نماز میں اسی طرح کر یہ حدیث تعدیل ارکان کے فرض ہونے پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اللہ کے رسولؐ نے تعدیل ارکان کے فوت ہونے پر نماز کی نفی فرمائی ہے اور نماز کی نفی ترک فرض پر ہوتی ہے نہ کہ ترک واجب اور ترک سنت پر۔ الحاصل اس حدیث سے تعدیل ارکان کا فرض ہونا ثابت ہے طرفین اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول واركعوا واسجدوا خاص ہے اور مطلق ہے خاص تو اس لئے ہے کہ ان کو معافی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے اس طور پر کہ رکوع کو حالت قیام سے بچکنے کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور سجدہ کے معنی زمین پر پیشانی ٹیکنے کے ہیں۔ اور مطلق اس لئے ہے کہ آیت میں رکوع اور سجدہ کو کسی وصف اور قید کے ساتھ متعین نہیں کیا گیا ہے اب اگر حدیث اعرابی کی وجہ سے آیت پر زیادتی کر کے تعدیل ارکان کو فرض قرار دیا جائے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو اس حدیث کی وجہ سے آیت کے وصف اطلاق کو باطل کرنا اور منسوخ کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور ہم پہلے بیان کر چکے

ہیں کہ خبر واحد کے ذریعہ نہ اصل کتاب کو منسوخ کرنا جائز ہے اور نہ اس کے کسی وصف کو منسوخ کرنا جائز ہے اور جب ایسا ہے تو حدیث اعرابی کی وجہ سے آیت پر زیادتی کر کے تعدیل ارکان کو فرض قرار دینا درست نہ ہوگا۔ البتہ اس خبر واحد پر اس طور سے عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو چنانچہ کتاب اور حدیث دونوں کے مرتبہ کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے کہا ہے کہ حکم کتاب کی وجہ سے مطلق رکوع اور مطلق سجود فرض ہے اور حکم خبر کی وجہ سے تعدیل ارکان واجب ہے۔

مطلق پر خبر واحد اور قیاس سے زیادتی جائز نہیں، چوتھی مثال

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا يَجُوزُ التَّوَضُّعُ بِمَاءِ الزَّعْفَرَانِ وَبِكُلِّ مَاءٍ خَالَطَهُ شَيْءٌ طَاهِرٌ فَغَيْرُ أَحَدٍ أَوْصَافِهِ لِأَنَّ شَرْطَ الْمَصِيرِ إِلَى التَّيَمُّمِ عَدَمُ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَهَذَا قَدْ بَقِيَ مَاءٌ مُطْلَقًا فَإِنَّ قَيْدَ الْإِضَافَةِ مَا أَزَالَ عَنْهُ اسْمَ الْمَاءِ بَلْ قَرَّرَهُ فَيَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَكَانَ شَرْطُ بَقَائِهِ عَلَى صِفَةِ الْمُنْزَلِ مِنَ السَّمَاءِ قَيْدًا لِهَذَا الْمُطْلَقِ وَبِهِ يُخْرَجُ حُكْمُ مَاءِ الزَّعْفَرَانِ وَالصَّابُونِ وَالْأَشْنَانِ وَأَمْثَالِهِ وَخَرَجَ عَنْ هَذِهِ الْقَضِيَّةِ الْمَاءُ النَّجَسُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَالنَّجَسُ لَا يُفِيدُ الطَّهَارَةَ وَبِهَذِهِ الْإِشَارَةُ عَلِمَ أَنَّ الْحَدَّثَ شَرْطٌ لَوْجُوبِ الْوُضُوءِ فَإِنَّ تَحْصِيلَ الطَّهَارَةِ بِلُونٍ وَجُودِ الْحَدَّثِ مُحَالٌ.

ترجمہ:..... اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ وضو جائز ہے زعفران کے پانی سے اور ہر اس پانی سے جس میں کوئی پاک چیز ملی ہو پھر اس کے اوصاف میں سے کسی ایک وصف کو بدل دیا ہو اس لئے کہ تیمم کی طرف رجوع کرنے کی شرط مطلق ماء کا معدوم ہونا ہے اور زعفران وغیرہ کا پانی ماء مطلق ہو کر باقی ہے کیونکہ قید اضافت نے ماء زعفران سے ماء کا نام زائل نہیں کیا ہے بلکہ اس کو ثابت کیا ہے پس زعفران وغیرہ کا پانی مطلق ماء کے تحت داخل ہو جائے گا اور اس کے اس صفت پر باقی رہنے کی شرط جس پر وہ آسمان سے اترتا ہے اس مطلق کے لئے قید ہے اور اسی سے زعفران، صابن اور اشنان وغیرہ کے پانی کے حکم کی تخریج کی جائے گی اور اس حکم سے باری تعالیٰ کے قول و لکن یرید لیطہرکم کی وجہ سے ناپاک پانی نکل گیا ہے کیونکہ ناپاک پاکی کا فائدہ نہیں دیتا ہے اور لیطہرکم کے اشارہ سے معلوم ہو گیا کہ وضو واجب ہونے کے لئے حدت (بے وضو ہونا) شرط ہے کیونکہ بغیر وجود حدت کے طہارت حاصل کرنا محال ہے۔

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

ہیں کہ ایسے پانی سے وضو کرنا جائز ہے یعنی اس پانی کی موجودگی میں تیمم کرنا جائز نہیں ہے اور حضرت امام مالک اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ ایسے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے بلکہ ایسے پانی کی موجودگی میں تیمم کرنا واجب ہوگا۔ ان دونوں حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا اور آیت میں لفظ ماء مطلق ہے لہذا مطلب یہ ہوگا کہ اگر ماء مطلق میسر نہ ہو تو تیمم کر لیا کرو گویا اللہ تعالیٰ نے ماء مطلق کے معدوم ہونے کی صورت میں تیمم کرنے کا حکم دیا ہے۔

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

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

حنفیہ کی دلیل:..... علماء احناف کی دلیل اور امام مالک اور امام شافعی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اضافت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اضافت تعریف جیسے لیث الاسد میں لیث کی اضافت اسد کی طرف اور ماء البشر میں ماء کی اضافت بیر کی طرف اور ماء العین میں ماء کی اضافت عین (چشمہ) کی طرف تعریف کے لئے ہے کیونکہ لیث جس کے معنی شیر کے ہیں اس کے غیر معروف ہونے کی وجہ سے اسد کی طرف اضافت کر کے اس کا تعارف کرایا گیا ہے اور ماء النہر میں بیر (کنویں) کی طرف اضافت کر کے اور ماء العین میں عین (چشمہ) کی طرف اضافت کر کے اور پانی کی نوع متعین کر کے پانی کا تعارف کرایا گیا ہے۔ (۲) اضافت تہقید جیسے ماء الورد (عرق گلاب) میں کہ ماء ورد کی قید کے ساتھ مقید ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ پانی جو گلاب سے کشید کیا گیا اور نکالا گیا ہے۔ اور ماء البطح یعنی وہ پانی جو تر بوزیا خربوز سے کشید کیا گیا ہے ان دونوں اضافتوں کے درمیان یہ فرق ہے کہ اضافت تعریف کی صورت میں پانی کی نفی کرنا صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر ماء زعفران یا ماء صابون موجود ہو تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ پانی موجود نہیں ہے اور اضافت تہقید کی صورت میں پانی کی نفی کرنا صحیح ہے چنانچہ اگر ماء ورد یا ماء بطح موجود ہو تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ پانی موجود نہیں ہے۔ اب ہم کہتے ہیں کہ جب ماء زعفران، ماء صابون اور ماء اشنان میں اضافت تعریف کے لئے ہے تہقید کے لئے نہیں ہے تو زعفران وغیرہ کی طرف اضافت کے باوجود پانی مطلق ہی رہے گا کیوں کہ اس اضافت نے ماء (پانی) کے نام کو زائل نہیں کیا ہے بلکہ اس کو ثابت کیا ہے۔ الحاصل ماء زعفران وغیرہ اضافت کے باوجود مطلق ہے ماء زعفران وغیرہ کے مطلق ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ لفظ ماء کے اطلاق کے وقت ماء زعفران وغیرہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے لیکن ماء ورد کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا چنانچہ اگر کسی سے هات الماء (پانی لاؤ) کہا گیا اور وہ ماء زعفران لے آیا تو اس کو لغو غلط نہیں کہا جاتا ہے یعنی یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ اس نے تعمیل حکم نہیں کی ہے بلکہ اس کو تعمیل حکم کرنے والا شمار کیا جاتا ہے اس کے برخلاف اگر وہ ماء ورد عرق گلاب لے کر آیا تو اس کو لغو غلط کہا جاتا ہے یعنی اس شخص کو تعمیل حکم کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا ہے۔ الحاصل اطلاق ماء کے وقت ماء زعفران کی طرف ذہن کا منتقل ہونا بھی ماء زعفران کے ماء مطلق ہونے کی علامت ہے اور تیمم کی طرف رجوع کرنے کی شرط یہ ہے کہ ماء مطلق معدوم ہو یعنی ماء مطلق کے معدوم ہونے کی صورت میں تیمم جائز ہوتا ہے موجود ہونے کی صورت میں تیمم جائز نہیں ہوتا پس جب ماء زعفران وغیرہ کی صورت میں ماء مطلق معدوم نہیں ہوا بلکہ موجود ہے تو اس سے وضو کرنا واجب ہوگا تیمم کرنے کی اجازت نہ ہوگی اس کے برخلاف ماء ورد اور ماء بطح کہ ان کی موجودگی میں ماء مطلق معدوم ہوتا ہے لہذا ان کے ساتھ وضو کرنا

جائز نہ ہوگا بلکہ ان کے ہوتے ہوئے تیمم کرنا جائز ہوگا۔ اور رہا امام شافعی کا یہ کہنا کہ ماء مطلق وہ ہے جو آسمان سے اترے ہوئے پانی کی صفت پر باقی ہو تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ماء مطلق کے لئے آسمان سے اترے ہوئے پانی کی صفت پر باقی رہنے کی شرط لگانا آیت فان لم تجدوا ماء کے اطلاق کو مقید اور اس پر زیادتی کرنا ہے کیونکہ آیت میں لفظ ماء مطلق ہے خواہ منزل من السماء کی صفت پر باقی ہو یا باقی نہ ہو، اور مطلق کو مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا چونکہ ناجائز ہے اس لئے حضرت امام شافعی کا یہ شرط لگانا غلط اور ناجائز ہے۔

وبہ یخرج الخ سے مصنف کہتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے اور زعفران وغیرہ کی طرف اضافت نے ماء (پانی) کے نام کو زائل نہیں کیا ہے بلکہ اس کو ثابت کیا ہے تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ ماء زعفران وغیرہ سے وضو کرنا جائز ہے۔ وخرج عن هذه القضية الخ سے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔

اعتراض:..... یہ ہے کہ جس طرح ماء الزعفران وغیرہ میں اضافت کے باوجود ماء مطلق ہے اور اس سے وضو کرنا جائز ہے اس کی موجودگی میں تیمم کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح ماء الخس بھی ماء مطلق ہے لہذا ماء الخس سے بھی وضو کرنا جائز ہونا چاہئے تھا حالانکہ اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ولکن یرید لیطہرکم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ پانی تطہیر اور پاک کرنے کا آلہ ہے اور طہارت کا فائدہ دیتا ہے اور وضو کا مقصد بھی نجاست حکمیہ کو زائل کر کے طہارت حاصل کرنا ہے اور شنی نجس طہارت کا فائدہ نہیں دیتی ہے لہذا ماء الخس سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ وضو کا مقصد طہارت ہے جیسا کہ آیت ”ولکن یرید“ سے معلوم ہوا اور ماء نجس طہارت کا فائدہ دیتا نہیں لہذا نجس فان لم تجدوا ماء کے تحت داخل نہیں ہوگا اور یہ نفس یعنی فان لم تجدوا ماء طہر میں مطلق ہوگی یعنی آیت میں ماء سے مطلقاً ماء ظاہر مراد ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر ماء ظاہر موجود نہ ہو تو تیمم کرنے کی اجازت ہے فاضل مصنف کہتے ہیں کہ اشارۃ النسخ یعنی ولکن یرید لیطہرکم سے اشارۃ یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ وجوب وضو کے لئے حدیث شرط ہے اور آیت اذا قہتم الی الصلوۃ فاغسلوا میں الی الصلوۃ کے بعد وانتم محدثون مقدر ہے، یعنی اگر نماز کا ارادہ ہو اور تم محدث ہو تو وضو کیا کرو۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وضو کا مقصد طہارت حاصل کرنا ہے اور تحصیل طہارت نجاست زائل کرنے کا نام ہے اور نجاست زائل کرنا اس پر موقوف ہے کہ نجاست ثابت ہو اور اعضاء میں جو نجاست حکماً ثابت ہوئی ہے اسی کا نام حدیث ہے لہذا تحصیل طہارت یعنی وضو ثبوت حدیث پر موقوف ہوگا اسی کو مصنف نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ بغیر وجود حدیث کے تحصیل طہارت محال ہے کیونکہ اس میں تحصیل حاصل لازم آتا ہے اور تحصیل حاصل محال ہے۔

مطلق اپنے اطلاق پر رہے گا خبر واحد و قیاس سے مقید کرنا جائز نہیں پانچویں تفریع

قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ الْمُظَاهَرُ إِذَا جَامَعَ امْرَأَتَهُ فِي خِلَالِ الْأَطْعَامِ لَا يَسْتَأْنِفُ الْأَطْعَامَ لِأَنَّ الْكِتَابَ مُطْلَقٌ فِي حَقِّ الْأَطْعَامِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ عَدَمِ الْمَسِيسِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ بَلِ الْمَطْلُوقُ يَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ وَالْمُقَيَّدُ عَلَى تَقْيِيدِهِ.

ترجمہ:..... حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ طہار کرنے والا جب کھانا کھانے کے درمیان اپنی بیوی سے جماع کر لے تو

کھانا کھانے کا اعادہ نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ کتاب اطعام کے حق میں مطلق ہے لہذا اس پر عدم جماع کی شرط کو روزے پر قیاس کے زیادہ نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اور مقید اپنی تنقید پر۔

تشریح:..... اس اصول پر کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے اور خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ مطلق کو مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے، حضرت امام ابو حنیفہؒ نے ایک مسئلہ اور متفرع کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کیا یعنی اپنی بیوی کو عمرات ابدیہ میں سے کسی کے ساتھ تشبیہ دے کر مثلاً انت علی کظہرامی کہہ کر اپنے اوپر حرام کر لیا تو ایسی صورت میں بیوی کو حلال کرنے کے لئے شوہر پر کفارہ ظہار واجب ہوگا اور کفارہ ظہار علی الترتیب تین چیزوں میں سے ایک ہے یعنی غلام آزاد کرے اگر اس پر قادر نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے اور اگر اس پر بھی قادر نہ ہو تو ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں والذین یظاہرون من نسائهم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبة من قبل ان یتما سا ذالکم تو عظون بہ واللہ بما تعملون خبیر، فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین من قبل ان یتما سا فمن لم یستطع فاطعام سین مسکینا ذلک لتو منوا باللہ ورسولہ وتلک حدود اللہ للکافرین عذاب الیم۔

اور جو لوگ ماں کہہ بیٹھیں اپنی عورتوں کو پھر کرنا چاہیں وہی کام جس کو کیا ہے تو آزاد کرنا چاہئے ایک بردہ پہلے اس سے کہ آپس میں ہاتھ لگائیں اس سے تم کو نصیحت ہوگی اور اللہ خبر رکھتا ہے جو کچھ تم کرتے ہو پھر جو کوئی یہ نہ پائے تو روزے ہیں دو ماہ کے لگاتار پہلے اس سے کہ آپس میں چھوئیں پھر جو کوئی یہ نہ کر سکے تو کھانا دینا ہے ساٹھ محتاجوں کا یہ حکم اس واسطے ہے کہ تابعدار ہو جو اللہ کے اور اس کے رسول کے اور یہ حدیں باندھیں ہیں اللہ کی اور منکروں کے واسطے عذاب ہے دردناک۔

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

جاری ہوگا یعنی یہ دونوں اگر جماع سے پہلے ادا کئے گئے تو کفارہ ادا ہوگا ورنہ نہیں۔

محشی نے فصول الحواشی کے حوالہ سے بہت اچھی بات کہی ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے تحریر رقبہ اور صوم کے حق میں تو ”من قبل ان یتماسا“ یعنی قبل الجماع کی قید ذکر کی ہے لیکن اطعام کے حق میں یہ قید ذکر نہیں کی ہے یعنی تحریر رقبہ میں اس قید کو ذکر کرنے کے بعد صوم میں دوبارہ اس قید کو ذکر کیا ہے اگر اطعام میں بھی قید ملحوظ ہوتی تو اطعام طعام میں بھی ذکر فرمادیجئے اور اگر آپ یہ کہیں کہ تحریر رقبہ میں اس قید کا مذکور ہونا اطعام طعام میں مراد ہونے کے لئے کافی ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر ایسی بات ہے تو روزے میں بھی اس کو دوبارہ ذکر نہ کیا جاتا اور تحریر رقبہ میں اس قید کا مذکور ہونا بقول آپ کے جس طرح اطعام طعام میں مراد ہونے کے لئے کافی ہے اسی طرح روزے میں بھی مراد ہونے کے لئے کافی ہوتا الحاصل اللہ تعالیٰ کا دو جگہ اس قید کو ذکر کرنا اور ایک جگہ ذکر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کا منشاء یہی ہے کہ جہاں یہ قید مذکور ہے وہاں اس کا اعتبار کیا جائے اور جہاں مذکور نہیں ہے وہاں اعتبار نہ کیا جائے۔ اور اس میں کوئی ایسی حکمت مضمر ہے جس تک ہماری رسائی نہیں ہو سکی ہے۔ جمیل احمد غفرلہ والوالدیہ۔

مطلق کو مقید نہیں کیا جائے گا، مثال

وَكَذَلِكَ قُلْنَا الرُّقْبَةَ فِي كَفَّارَةِ الظَّهَارِ وَالْيَمِينِ مُطْلَقَةً فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْإِيمَانِ بِالْقِيَاسِ عَلَى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ.

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

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح ظہار کے مسئلہ میں اطعام طعام کو صوم پر قیاس کر کے قبل الجماع کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے، اسی طرح ہم نے کفارہ قتل پر قیاس کر کے کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں رقبہ کو ایمان کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ قتل میں رقبہ کو مؤمنہ کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ کی قید ذکر نہیں فرمائی ہے۔

حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ تمام کفارات کی چونکہ ایک ہی جنس ہے اس لئے ہم کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کو کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جس طرح کفارہ قتل میں رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے اسی طرح کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں بھی رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے رقبہ غیر مؤمنہ کا آزاد کرنا کافی نہیں ہوگا۔ احناف کہتے ہیں کہ کفارہ قتل میں تو بلاشبہ رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے لیکن کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ مطلقاً رقبہ کا آزاد کرنا کافی ہے مؤمنہ ہو یا غیر مؤمنہ اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ کفارہ قتل میں رقبہ مؤمنہ کی قید کے ساتھ مقید ہے لیکن کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں رقبہ مطلق ہے مؤمنہ کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ اور میرے مذہب کا یہ کہ خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ مطلق کتاب کو مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے لہذا یہاں بھی کفارہ قتل پر قیاس کر کے کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں رقبہ کو مؤمنہ کی قید کے ساتھ مقید کرنا اور اس پر قید ایمان کی زیادتی کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اور مقید اپنی تقید پر جاری ہوگا یعنی رقبہ جہاں ایمان کی قید کے ساتھ مقید ہے وہاں رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا اور جہاں رقبہ مطلق مذکور ہے وہاں مطلقاً رقبہ کا آزاد کرنا کافی ہوگا۔

احناف کے اصول (یعنی مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں) پر دو اعتراض اور ان کے جواب

فَإِنْ قِيلَ إِنَّ الْكِتَابَ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ يُوجِبُ مَسْحَ مُطْلَقِ الْبَعْضِ وَقَدْ قِيدَ تَمَوُّهُ بِمَقْدَارِ النَّاصِيَةِ بِالْخَبَرِ وَالْكِتَابُ مُطْلَقٌ فِي انْتِهَاءِ الْحَرَمَةِ الْغَلِيظَةِ بِالنِّكَاحِ وَقَدْ قِيدَ تَمَوُّهُ بِالذُّخُولِ بِحَدِيثِ امْرَأَةٍ رَفَاعَةَ قُلْنَا إِنَّ الْكِتَابَ لَيْسَ بِمُطْلَقٍ فِي بَابِ الْمَسْحِ فَإِنْ حُكِمَ الْمُطْلَقُ أَنْ يَكُونَ الْآتِي بِلَا فَرْدٍ كَانَ آتِيًا بِالْمَأْمُورِ بِهِ وَالْآتِي بِلَايَ بَعْضٍ كَانَ هَهُنَا لَيْسَ بَانْتِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ فَإِنَّهُ لَوْ مَسَحَ عَلَى النَّصْفِ أَوْ عَلَى الثَّلَاثِينَ لَا يَكُونُ الْكُلُّ فَرْضًا وَبِهِ فَارَقَ الْمُطْلَقُ الْمُجْمَلَ وَأَمَّا قَيْدُ الذُّخُولِ فَقَدْ قَالَ الْبَعْضُ إِنَّ النِّكَاحَ فِي النَّصِّ حُمِلَ عَلَى الْوُطْئِ إِذَا الْعَقْدُ مُسْتَفَادٌ مِنْ لَفْظِ الزَّوْجِ وَبِهَذَا يَزُولُ الشُّوَالُ وَقَالَ الْبَعْضُ قَيْدُ الذُّخُولِ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ وَجَعَلُوهُ مِنَ الْمَشَاهِيرِ فَلَا يَلْزَمُهُمْ تَقْيِيدُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ.

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

تشریح:.....اس عبارت میں احناف کے بیان کردہ اصول پر کہ مطلق کتاب کو خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ مقید کرنا جائز نہیں ہے دو اعتراض اور ان کے جوابات ذکر کئے گئے ہیں۔

پہلا اعتراض:.....یہ ہے کہ آیت و امسحوا بسرء و مسکم میں باء احناف و شوافع دونوں کے نزدیک تبعیض کے لئے ہے اور و امسحوا بسرء و مسکم کے معنی و امسحوا بعض رء و مسکم کے ہیں اس لئے کہ لفظ مسح جب بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے تو مسح کا کل اور اس کا استیعاب مراد ہوتا ہے اور جب باء کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے تو مسح کا بعض مراد ہوتا ہے۔ امام مالک اور امام احمد اس باء کو زائد قرار دیکر مسح کا کل مراد لیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے۔ اور احناف و شوافع دونوں باء کو غیر زائد قرار دے کر مسح کا بعض مراد لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آیت میں پورے سر کا مسح مراد نہیں ہے بلکہ بعض سر کا مسح مراد ہے لیکن امام شافعی فرماتے ہیں کہ جس مقدار پر لفظ بعض کا اطلاق کیا جاسکتا ہو اتنی مقدار پر مسح کرنا فرض ہے چنانچہ اگر کسی نے سر کے دو چار بالوں کا

مسح کر لیا تو اس سے مسح رأس کا فریضہ ادا ہو جائیگا کیونکہ اس پر بعض رأس کے مسح کا اطلاق ہو جاتا ہے۔ اور احناف کہتے ہیں کہ مقدار ناصیہ یعنی ربع رأس کا مسح فرض ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں ہے ان النبی ﷺ اتی سباطة قوم فبال وتوضا ومسح الناصیة وخفیہ۔ آنحضور ﷺ قوم کی کوڑی پر تشریف لائے آپ نے پیشاب کیا وضو کیا اور ناصیہ اور خنن پر مسح کیا۔ اس پر معترض کہتا ہے کہ کتاب اللہ سے مطلق بعض رأس کا مسح ثابت ہے لیکن آپ حضرات نے خبر واحد کے ذریعہ اس مطلق کو مقدار ناصیہ (ربع رأس) کے ساتھ مقید کیا ہے حالانکہ آپ کے یہاں اس کی اجازت نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض:..... یہ ہے کہ آیت فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ میں نکاح حرمتہ غلیظہ کے ختم ہو جانے میں مطلق ہے تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیکر علیحدہ کر دیا اور اس نے عدت گزار کر دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا تو اس عورت کے زوج اول کے لئے حلال ہونے کے واسطے صرف نکاح ثانی کافی ہے یا زوج ثانی کا دخول کرنا بھی ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ زوج اول کے لئے حلال ہونے کے واسطے صرف زوج ثانی سے نکاح کرنا کافی نہیں ہے بلکہ اس عورت کے ساتھ زوج ثانی کا جماع کرنا اور دخول کرنا بھی ضروری ہے انزال ہو یا انزال نہ ہو اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ ایک مرتبہ رفاعہ قرظی کی بیوی رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میرے شوہر رفاعہ نے مجھے تین طلاقیں دیدی ہیں میں نے عدت گزار کر عبدالرحمن بن زبیر کے ساتھ نکاح کر لیا مگر میں نے ان کو نامرد اور عورتوں کے حق میں ناکارہ پایا آنحضور ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم رفاعہ کے پاس دوبارہ جانا چاہتی ہو اس نے کہا کہ ہاں آپ ﷺ نے یہ سن کر فرمایا تم رفاعہ کے پاس اس وقت تک نہیں لوٹ سکتی جب تک کہ تم عبدالرحمن کا تھوڑا سا ذائقہ نہ چکھو اور وہ تمہارا ذائقہ نہ چکھ لے یعنی جماع کی لذت اور حلاوت حاصل نہ کرو۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت طلاق ثلاثہ کو زوج اول کے لئے حلال کرنے کے واسطے زوج ثانی کا وطی کرنا ضروری ہے۔ محض نکاح جیسا کہ ظاہر آیت سے مفہوم ہے کافی نہیں ہے اس پر معترض کہتا ہے کہ کتاب اللہ یعنی حتی تنکح زوجا غیرہ نکاح کی حرمت غلیظہ کے ختم ہو جانے کے سلسلے میں مطلق ہے۔ یعنی آیت میں صرف اتنا ہے کہ زوج ثانی کے ساتھ نکاح کرنا اس حرمت غلیظہ کو ختم کرنے کے لئے کافی ہے خواہ زوج ثانی وطی کرے یا وطی نہ کرے اور تم خفیوں نے اس مطلق کو رفاعہ کی بیوی کی حدیث کی وجہ سے دخول اور وطی کے ساتھ مقید کیا ہے حالانکہ آپ کے نزدیک یہ بات ناجائز ہے۔

پہلے اعتراض کا جواب:..... دیتے ہوئے مصنف اصول الشاشی نے فرمایا ہے کہ بعض رأس کے سلسلہ میں کتاب یعنی وامسحوا برء و مسکم مطلق نہیں ہے بلکہ مجمل ہے اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ مطلق تو وہ کہلاتا ہے جس کے ہر فرد پر عمل کرنے والا مامور بہ پر عمل کرنے والا شمار ہو یعنی مطلق کے جس فرد پر بھی عمل کرے گا اس کے بارے میں یہ کہا جائیگا کہ اس نے مامور بہ پر عمل کیا ہے اور مامور بہ کو ادا کیا ہے اور مجمل وہ کہلاتا ہے جس کے معنی تو معلوم ہوں مگر اس کی مراد معلوم اور متعین نہ ہو۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ آیت میں بعض رأس کے مسح کا حکم دیا گیا ہے اور بعض رأس کا اطلاق کل رأس سے کم پر ہوتا ہے یعنی دو چار بال بھی بعض رأس کا فرد ہیں اور ایک ربع نصف اور دو ثلث بھی اس کے افراد ہیں لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں سے بعض افراد ایسے ہیں جن پر عمل کرنے والا مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار نہیں ہوتا ہے مثلاً اگر کسی نے نصف رأس پر یا دو ثلث پر مسح کیا تو یہ کل کا کل مامور بہ اور فرض نہ ہوگا بلکہ احناف کے نزدیک اس میں سے ربع مامور بہ اور فرض ہوگا اور اس سے زائد غیر مامور بہ یعنی مستحب ہوگا۔ اور شوافع کے نزدیک تین بالوں کی مقدار پر مسح کرنا مامور بہ اور فرض ہوگا اور اس سے زائد پر مسح کرنا مستحب ہوگا اور جب ایسا ہے تو یہ آیت بعض رأس کے سلسلہ میں مطلق نہ ہوگی

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

دوسرے اعتراض کا جواب:..... مصنف اصول الشاشی نے دوسرے اعتراض کا جواب دو طریقہ پر دیا ہے۔

پہلا طریقہ:..... تو یہ ہے کہ دخول کی قید کو حدیث امراة رفاعہ سے ثابت نہیں کیا گیا ہے بلکہ نص یعنی حتی تنکح زوجاً غیرہ سے ثابت کیا گیا ہے جیسا کہ بعض مشائخ کا مذہب ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ آیت میں لفظ نکاح مذکور ہے اور نکاح کے دو معنی ہیں ایک، حقیقی، دوم مجازی حقیقی معنی تو وطی کے ہیں کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے: نکاح الید ملعون ہاتھ کے ساتھ وطی کرنے والا یعنی استمناء بالید کرنے والا ملعون ہے اور مجازی معنی عقد کے ہیں کیونکہ عقد نکاح وطی حلال ہونے کا سبب ہے اس جگہ لفظ نکاح کو وطی کے معنی پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ لفظ زوج سے عقد کے معنی مستفاد ہیں اس طور پر کہ انسان حقیقی زوج عقد منعقد ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے پس لفظ زوج اس پر دال ہے کہ عقد نکاح منعقد ہو چکا ہے اب اگر لفظ نکاح سے بھی عقد کے معنی مراد لئے جائیں تو یہ اعادہ ہوگا یعنی عقد کا ذکر دومرتبہ ہوگا ایک مرتبہ لفظ نکاح سے اور دوسری مرتبہ لفظ زوج سے اور کلام کو اعادہ پر محمول کرنے کی بہ نسبت چونکہ اعادہ پر محمول کرنا اولیٰ ہے اس لئے یہاں نکاح کے لفظ سے وطی کے معنی مراد لینا زیادہ بہتر ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ تین طلاقوں سے ثابت ہونے والی حرمت غلیظہ کو ختم کرنے والی چیز عورت کا زوج ثانی کے ساتھ وطی کرنا ہے۔ الحاصل وطی اور دخول خود اسی آیت سے ثابت ہے اور جب وطی اور دخول اسی آیت سے ثابت ہے تو احناف پر اعتراض کرتے ہوئے یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ احناف نے مطلق کتاب یعنی حتی تنکح کو خبر واحد یعنی حدیث امراة رفاعہ سے مقید کیا ہے۔ البتہ یہاں یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ جب نکاح وطی کے معنی میں حقیقت ہے اور یہاں یہی مراد ہے تو نکاح کی اسناد مرد کی طرف ہونی چاہئے تھی نہ کہ عورت کی طرف کیونکہ وطی مرد کا فعل ہے اور مرد کی طرف سے پائی جاتی ہے نہ کہ عورت کی طرف سے اور جب ایسا ہے تو آیت میں نکاح کو عورت کی طرف منسوب کرنا کیسے صحیح ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عورت چونکہ مرد کو وطی پر قدرت دیتی ہے اور وطی کا محل ہوتی ہے اس لئے مجازاً وطی کی اسناد عورت کی طرف کر دی گئی ہے جیسا کہ نہارہ صائمہ میں صائمہ کی اسناد نہارہ کی طرف اور لیلہ قائمہ میں قائمہ کی اسناد لیلہ کی طرف مجازاً کی گئی ہے۔

دوسرا طریقہ:..... یہ ہے کہ حدیث امراة رفاعہ حدیث مشہور ہے جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے اور حدیث مشہور کے ذریعہ مطلق کتاب پر زیادتی کرنا اور اسکو مقید کرنا جائز ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ نص یعنی حتی تنکح پر حدیث مشہور لا تحل للادول حتی تذوقی من عسلہ سے دخول اور وطی کی قید کو زیادہ کیا گیا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو مطلق کتاب کو خبر واحد کے ذریعہ مقید کرنا لازم نہ آئے گا اور احناف پر مطلق کتاب کو خبر واحد کے ذریعہ مقید کرنے کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

مشترک اور مؤول کی بحث

فَصْلٌ فِي الْمَشْتَرَكِ وَالْمُؤُولِ الْمَشْتَرَكِ مَا وَضَعَ لِمُعْتَمِدِينَ مُخْتَلِفِينَ أَوْ لِسَعَانَ مُخْتَلِفِهِ
الْحَقَائِقِ مِثَالُهُ قَوْلُنَا جَارِيَةٌ فَإِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْأَمَّةَ وَالسَّفِينَةَ وَالْمَشْتَرَى فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ قَابِلَ عَقْدِ
الْبَيْعِ وَكَوَكَبَ السَّمَاءِ وَقَوْلُنَا بَائِنٌ فَإِنَّهُ يَحْتَمِلُ الْبَيْنَ وَالْبَيَانَ

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

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

مشترک کی تعریف:..... فاضل مصنف نے مشترک کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مشترک وہ لفظ ہے جو ایسے دو معانی یا چند معانی کے لئے موضوع ہو جن کی حقیقتیں مختلف ہوں بشرطیکہ ہر معنی کا واضع الگ الگ ہو اور اگر ایک واضع ہو تو دوسرے معنی کے لئے وضع کرتے وقت وہ معنی اول کے لئے وضع کو بھول گیا ہو۔ دو معنی کے لئے موضوع ہونے کی مثال جیسے لفظ جاریہ ہے کہ اس کے ایک معنی باندی کے ہیں اور دوسرے معنی کشتی کے ہیں۔ اور دوسری مثال مشتہری ہے کہ اس کے ایک معنی عقد بیع کو قبول کرنے والے کے ہیں اور دوسرے معنی ستارے کے ہیں اور تیسری مثال بائن ہے کہ اس کے ایک معنی فرقت اور جدائی کے ہیں اور دوسرے معنی ظہور کے ہیں۔ اور دو سے زائد معانی کے لئے موضوع ہونے کی مثال لفظ عیسٰی ہے کہ اس کے ایک معنی آنکھ کے ہیں، دوسرے معنی چشمہ کے ہیں، تیسرے معنی آفتاب کے ہیں، چوتھے معنی سونے کے ہیں، پانچویں معنی مال کے ہیں، چھٹے معنی جاسوس کے ہیں اور ان کے علاوہ بھی بہت سے معانی کے لئے موضوع ہے۔ یہ خیال رہے کہ لفظ مشترک جن معانی کے لئے موضوع ہوتا ہے وہ معانی کبھی اعیان کے قبیل سے ہوتے ہیں جیسے جاریہ اور مشتری کے معانی اعیان کے قبیل سے ہیں اور کبھی اعراض کے قبیل سے ہوتے ہیں جیسے بائن کے معانی اعراض کے قبیل سے ہیں اور جیسے لفظ بھل سیراب کرنے اور پیاسے ہونے کے معانی کے لئے موضوع ہے اور یہ دونوں معانی اعراض کے قبیل سے ہیں اور جیسے لفظ بیع ثمن کے مقابلہ میں ازالہ ملک بیع کے لئے موضوع ہے اور بیع کے مقابلہ میں ازالہ ملک ثمن کے لئے موضوع ہے اور یہ دونوں معانی اعراض کے قبیل سے ہیں اور جیسے لفظ شراء مذکورہ دونوں معانی کے لئے موضوع ہے اور یہ دونوں معانی اعراض کے قبیل سے ہیں۔

مشترب کا حکم

وَحُكْمُ الْمُشْتَرِكِ أَنَّهُ إِذَا تَعَيَّنَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِهِ سَقَطَ إِبْتِئَارُ إِزَادَةِ غَيْرِهِ وَلِهَذَا أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى أَنَّ لَفْظَ الْقُرْءِ الْمَذْكُورِ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى مَحْمُولٌ إِمَّا عَلَى الْحَيْضِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُنَا أَوْ عَلَى الطَّهْرِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ.

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

تشریح:..... مشترک کا حکم بیان کرتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب کسی دلیل کے ذریعہ ایک معنی کا مراد ہونا متعین ہو جائے تو دوسرے معنی کا مراد لینا درست نہ ہوگا اس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ مشترک مختلف اور متباہن معانی کا احتمال رکھتا ہے اور متباہن اور متضانی چیزوں کا جمع کرنا محال ہے لہذا لفظ مشترک کا ایک معنی میں استعمال اس بات کو مستلزم ہوگا کہ اس کے دوسرے معنی مراد نہ ہوں اور اس کا دوسرے معنی میں استعمال اس بات کو مستلزم ہوگا کہ پہلے معنی مراد نہ ہوں اب اگر لفظ مشترک کو دونوں معانی میں استعمال کیا گیا تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ دونوں معانی میں سے ہر ایک مراد بھی ہو اور غیر مراد بھی ہو اور یہ جمع بین المستفہمین کی وجہ سے محال ہے اس کو آپ یوں سمجھئے کہ لفظ بمنزلہ کپڑے کے ہے اور معانی بمنزلہ لباس (پہننے والے) کے ہیں اور ایک وقت میں دو شخصوں کا ایک کپڑے کو پورے طور پر پہننا محال ہے لہذا اسی طرح ایک وقت میں ایک لفظ کا دو معنی پر اس طرح دلالت کرنا بھی محال ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک اس لفظ کا تمام معنی ہو۔ الحاصل چونکہ لفظ مشترک کے دونوں معانی کا ایک وقت میں مراد لینا جائز نہیں ہے اس لئے کسی معین معنی کو مراد لینے کے سلسلہ میں مجتہد کے لئے اس وقت تک توقف کرنا واجب ہوگا جب تک کہ دلائل میں غور و فکر کے بعد کسی ایک معنی کو مراد لینا ممکن نہ ہو اور جب دلیل کے ذریعہ کوئی معنی متعین ہو جائے تو اس کے بعد دوسرے معنی کا مراد لینا جائز نہ ہوگا غرضیکہ احناف کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں ہے لیکن حضرت امام شافعی اس صورت میں عموم مشترک کی اجازت دیتے ہیں جبکہ معانی کے درمیان تباہن نہ ہو اور وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ مِنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدُّوَابُّ وَكَثِیْرٌ مِّنَ النَّاسِ، اس آیت میں لفظ سجود مذکور ہے اور لفظ سجود دو معنی کے درمیان مشترک ہے (۱) زمین پر پیشانی ٹیکنا (۲) اظہار ذلت کے ساتھ خشوع معنی اول کے اعتبار سے تو یہ سجود ناس ہے اور معنی ثانی کے اعتبار سے غیر عقلاء کا سجود ہے اور یہاں چونکہ سجود کی اسناد ناس اور غیر عقلاء دونوں کی طرف کی گئی ہے اس لئے دو معنی مراد ہوں گے اور اسی کا نام عموم مشترک ہے پس جب آیت میں عموم مشترک ہے تو عموم مشترک کے جواز میں کیا شبہ ہے۔ الغرض امام شافعی کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں سجود سے انقیاد اور خشوع مراد ہے اور یہ معنی پیشانی کے ٹیکنے اور خشوع مع التذلیل سب کو شامل ہے لہذا یہ عموم مجاز کے قبیل سے ہوگا نہ کہ عموم مشترک کے قبیل سے اور جب ایسا ہے تو آیت کے عموم مشترک کے جواز پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

صاحب کتاب کہتے ہیں کہ احناف کے نزدیک چونکہ لفظ مشترک سے ایک معنی مراد لینے کے بعد دوسرے معنی کا مراد لینا جائز نہیں

ہے اسی لئے تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ لفظ قروء جو کتاب اللہ میں مذکور ہے چنانچہ ارشاد ہے وَالْمَاطَلَقَاتِ بَيْنَ بَصْنِ بَانَفْسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ حیض اور طہر دو معنی کے لئے موضوع ہے وہ یا تو حیض پر محمول ہے جیسا کہ احناف کا مذہب ہے یا طہر کے معنی پر محمول ہے جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے یعنی اس لفظ مشترک سے صرف ایک ہی معنی مراد ہیں دونوں معنی کسی کے نزدیک مراد نہیں ہیں۔

عموم مشترک جائز نہیں، ایک تفریع

وَقَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا أَوْصَى لِمَوَالِي بَنِي فَلَانٍ وَبَنِي فَلَانٍ مَوَالٍ مِنْ أَعْلَى وَ مَوَالٍ مِنْ أَسْفَلٍ فَمَاتَ بَطَلَتْ الْوَصِيَّةُ فِي حَقِّ الْفَرِيقَيْنِ لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا وَعَدَمُ الرَّجْحَانِ وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا قَالَ لَزَوْجَتِهِ أَنْتِ عَلَيَّ مِثْلُ أُمِّي لَا يَكُونُ مُظَاهِرًا لِأَنَّ اللَّفْظَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكَرَامَةِ وَالْحُرْمَةِ فَلَا يَتَرَجَّحُ جِهَةٌ الْحُرْمَةِ إِلَّا بِالْبَيِّنَةِ.

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

تشریح:..... عموم مشترک کے عدم جواز کی تائید میں مصنف کتاب نے دو مسئلے ذکر کئے ہیں ایک امام محمدؒ کے حوالہ سے اور دوسرا امام ابوحنیفہؒ کے حوالہ سے امام محمدؒ کے بیان کردہ مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے بنی فلاں کے موالی کے لئے وصیت کی مثلاً یوں کہا کہ میرے مرنے کے بعد فلاں کے موالی کو ایک ہزار روپیہ دیدینا اور فلاں کے پاس مولیٰ اعلیٰ اور مولیٰ اسفل دونوں میں پھر یہ کہہ کر یہ شخص مرگیا تو یہ وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ موالی جو مولیٰ کی جمع ہے اس کے دو معنی ہیں ایک مولیٰ اعلیٰ یعنی معق (بکسر التاء) آزاد کرنے والا، دوم مولیٰ اسفل یعنی معق (فتح التاء) آزاد کردہ اور موصیٰ یعنی مرنے والے نے کسی کو متعین بھی نہیں کیا ہے اور کسی ایک کے مراد لینے پر مرعج بھی موجود نہیں ہے اور لفظ مشترک کے دونوں معنی مراد لیکر ان کو جمع کرنا بھی محال ہے اور جب ایسا ہے تو یہ وصیت باطل ہو جائے گی اور اگر آپ یہ کہیں کہ مولیٰ اعلیٰ (معق) مراد لینے پر مرعج موجود ہے اس طور پر کہ معق یعنی آزاد کرنے والے نے اس موصیٰ کو آزاد کر کے اس پر احسان کیا ہے اور احسان وانعام کا شکر ادا کیا جاتا ہے چنانچہ ارشاد نبویؐ ہے مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاسَ لَمْ يَشْكُرِ اللَّهَ جِو لوگوں کا شکر گزار نہیں وہ اللہ کا بھی شکر گزار نہیں ہے پس یہ کہا جاسکتا ہے کہ موصیٰ نے احسان وانعام کا بدلہ چکانے کے لئے مولیٰ اعلیٰ یعنی اپنے معق (بکسر التاء) ہی کے لئے وصیت کی ہے۔

الحاصل مولیٰ اعلیٰ مراد لینے پر مرعج موجود ہے اور جب مرعج موجود ہے تو وصیت باطل نہ ہونی چاہئے تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مولیٰ اسفل مراد لینے پر بھی مرعج موجود ہے کیونکہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ موصیٰ نے مولیٰ اسفل کو آزاد کر کے اس پر احسان کیا ہے پھر موصیٰ وصیت کر کے اپنے اس احسان کی تکمیل اور سیم چاہتا ہے۔ الحاصل جب مولیٰ اعلیٰ مراد لینے پر بھی مرعج موجود ہے اور مولیٰ اسفل مراد لینے

پر بھی مرنے کا موجود ہے تو پھر دونوں برابر ہو گئے لہذا عدم مرنے کی وجہ سے وصیت باطل ہوگی لیکن خادم کہتا ہے کہ مولیٰ اعلیٰ (معتق) مومن کی شخص اور منعم ہے اور مولیٰ اسفل (معتق) اور منعم علیہ ہے اور منعم اور محسن کا شکر اداء کرنا واجب ہے اور منعم علیہ کے احسان کا اتمام مندوب و مستحب ہے اور اداء واجب اولیٰ ہے اداء مستحب سے لہذا مولیٰ اعلیٰ مراد لینا اولیٰ ہوگا اور جب ایسا ہے تو مولیٰ اعلیٰ کے مراد لینے پر مرنے پایا گیا اور جب مرنے پایا گیا تو وصیت کو باطل نہ کرنا چاہئے تھا بلکہ مولیٰ اعلیٰ کے حق میں نافذ کرنا چاہئے تھا جیسا کہ حضرت امام ابو یوسف کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

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

عموم مشترک جائز نہیں پر ایک تفریع

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا لَا يَجِبُ النَّظِيرُ فِي جَزَاءِ الصَّيْدِ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ فَجَزَاءُ مِثْلٍ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ لَأَنَّ الْمِثْلَ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْمِثْلِ صُورَةً وَبَيْنَ الْمِثْلِ مَعْنَىٰ وَهُوَ الْقِيَمَةُ وَقَدْ أُرِيدَ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَىٰ بِهَذَا النَّصِّ فِي قَتْلِ الْحَمَامِ وَالْعُصْفُورِ وَنَحْوِهِمَا بِالْإِتِّفَاقِ فَلَا يُرَادُ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ إِذْ لَا عُمُومَ لِلْمُشْتَرَكِ أَصْلًا فَیَسْقُطُ إِعْتِبَارُ الصُّورَةِ لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ

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

تشریح :۔۔۔۔۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ احناف کے اس اصول کی بناء پر کہ عموم مشترک جائز نہیں ہے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے حالت احرام میں شکار کر لیا تو جزاء اور بدلے میں اس پر مثل صوری واجب نہ ہوگا بلکہ مثل معنوی واجب ہوگا تفصیل اس کی یہ ہے کہ حالت احرام میں شکار کرنا ممنوع ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ أَلَيْسَ بِالْإِيمَانِ وَالْوِطَاقِ بِحَالَتِ احْرَامٍ شَكَرًا رَمَتْ كُرُوبُ اس کے باوجود اگر کسی محرم نے شکار کر لیا تو اس پر جزاء مثل واجب ہوگا چنانچہ ارشاد باری ہے وَمَنْ قَتَلَ

منکم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدى بالغ الكعبة او كفارة طعام مسكين او عدل ذلك صياماً ليدوق وبال امره اور جو کوئی اس کو مارے جان لے اس پر بدلہ ہے اس مارے ہوئے کے برابر موشی میں سے جو تجویز کریں دو آدمی معتبر تم میں سے اس طرح سے کہ وہ جانور بدلے کا بطور نیاز پہنچایا جائے کعبہ تک یا اس پر کفارہ ہے چند فقہاء جو کھانا کھانا یا اس کے برابر روزے تاکہ چکھے سزا اپنے کام کی۔

الحاصل اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حالت احرام میں شکار کرنے سے محرم پر مثل واجب ہوتا ہے اور مثل کی دو قسمیں ہیں (۱) مثل صوری، (۲) مثل معنوی۔ مثل صوری سے مراد یہ ہے کہ ایک چیز جسامت اور خلقت میں دوسرے کے برابر اور اس کے نظیر ہو جیسے ہرن کا مثل صوری بکری ہے اور خرگوش کا مثل صوری بکری کا بچہ ہے اور مثل معنوی سے مراد قیمت ہے علماء حجاز بین امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور احناف میں سے امام محمد فرماتے ہیں کہ جن جانوروں کا مثل صوری موجود ہے ان کو قتل کرنے کی صورت میں تو مثل صوری ہی واجب ہوگا مثلاً ہرن کا شکار کرنے کی صورت میں بکری واجب ہوگی اور خرگوش کا شکار کرنے کی صورت میں بکری کا بچہ واجب ہوگا۔ البتہ جن جانوروں کا مثل صوری موجود نہیں ہے مثلاً چڑیا اور کبوتر ان کو قتل کرنے کی صورت میں مثل معنوی یعنی قیمت واجب ہوگی پھر اسکی تین صورتیں ہیں اگر اس قیمت سے ہدی کا بنو خرید ناممکن ہو تو اس کو خرید کر حرم میں ذبح کر دے یا اناج خرید کر صدقہ کر دے، اناج اگر گندم ہے تو ایک مسکین کو نصف صاع دیدے اور اگر جو یا کھجور ہے تو ایک مسکین کو ایک صاع دیدے اور اگر چاہے تو نصف صاع گندم اور ایک صاع جو یا کھجور کے بدلے ایک روزہ رکھ لے ان تینوں صورتوں میں مثل معنوی ادا ہو جائے گا۔

حضرت امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ مقتول جانور کا مثل صوری موجود ہو یا موجود نہ ہو دونوں صورتوں میں محرم پر مثل معنوی واجب ہوگا کسی بھی صورت میں مثل صوری واجب نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قرآن میں مذکور لفظ مثل دو معنی یعنی مثل صوری اور مثل معنوی کے درمیان مشترک ہے۔ اور چڑیا اور کبوتر قتل کرنے کی صورت میں اسی آیت سے بالاتفاق مثل معنوی مراد ہے اب اگر ان جانوروں کے قتل کرنے کی صورت میں جن کا مثل صوری موجود ہے اس آیت کی وجہ سے مثل صوری مراد لے لیا گیا تو عموم مشترک لازم آئے گا حالانکہ احناف کے نزدیک عموم مشترک بالکل ناجائز ہے اور جب ایسا ہے تو مشترک کے معانی کے اجتماع کے محال ہونے کی وجہ سے مثل صوری کا اعتبار ساقط ہو جائیگا یعنی مثل صوری مراد نہ ہوگا۔

نوٹ:..... شیخین کی ذکر کردہ دلیل میں چند اعتراضات ہیں خادم چاہتا ہے کہ آپ کے سامنے وہ اعتراضات اور ان کے جوابات بھی آجائیں تاکہ مسئلہ مزید صاف ہو کر سامنے آجائے۔ چنانچہ

پہلا اعتراض:..... یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ آیت میں لفظ مثل صوری اور معنوی کے درمیان مشترک ہے غلط ہے کیونکہ مثل صوری ہی درحقیقت مثل ہوتا ہے قیمت کو مجازاً مثل، کہہ دیا جاتا ہے اس لئے کہ دو چیزیں اگر جنس میں شریک ہوں تو ان دونوں کو متجانسان کہا جاتا ہے اور اگر کیف میں شریک ہوں تو ان کو متشابہان کہا جاتا ہے اور اگر کم میں شریک ہوں تو ان کو متساویان کہا جاتا ہے اور اگر نوع میں شریک ہوں تو ان کو مماثلان کہا جاتا ہے اور اگر ان میں سے کسی میں شریک نہ ہوں تو ان کو متخالفان کہا جاتا ہے پس مثل صوری چونکہ نوع میں اپنے مثل کے ساتھ شریک ہوتا ہے اسلئے مثل صوری ہی حقیقتہً مثل ہوگا اور رہا مثل معنوی یعنی قیمت تو اس کو مجازاً مثل کہہ دیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو لفظ مثل مشترک نہ ہوگا کیونکہ مشترک تو وہ لفظ کہلاتا ہے جو دونوں معنی میں سے ہر ایک کے لئے بطریق حقیقت وضع کیا گیا ہو اور جب لفظ مثل مشترک نہیں ہے تو شیخین کا اس سے استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مثل صوری اور معنوی کے درمیان اگرچہ لفظ مشترک نہیں ہے لیکن شرعاً مشترک ہے کیونکہ لفظ مثل شرعاً دونوں معنی میں برابر مستعمل ہے اور یہاں یہی مراد ہے۔

دوسرا اعتراض:..... یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ جن جانوروں کی نظیر اور مثل صوری نہ ہو جیسے کبوتر اور چڑیا ان میں اسی نص سے قیمت واجب ہوئی ہے غلط ہے کیونکہ اس نص میں من النعم مذکور ہے اور حمام اور عصفور نعم میں سے نہیں ہیں کیونکہ نعم چار پاؤں والے جانور کہلاتے ہیں اور حمام اور عصفور ایسے نہیں ہیں پس یہ نص ان دونوں کو شامل نہ ہوگی اور جب یہ نص ان دونوں کو شامل نہیں ہے تو یہ کہنا کہ حمام اور عصفور کے قتل میں اس نص سے بالاتفاق مثل معنوی مراد ہے کیسے درست ہوگا؟

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں من النعم سے صید مراد ہے اور دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے لا تقتلوا الصيد وانتم حرم، پس تقدیری عبارت یہ ہوگی من قتلہ منکم متعمد افجاء مثل ما قتل من الصيد اور لفظ صید نعم (چوپائے) حمام اور عصفور سب کو شامل ہے کیونکہ صید اس چیز کا نام ہے جس کا شکار کیا جائے پس حمام اور عصفور دونوں اس نص کے تحت داخل ہوں گے اور جب یہ دونوں اس نص کے تحت داخل ہیں اور نص ان دونوں کو شامل ہے تو یہ کہنا کہ حمام اور عصفور کے قتل کی صورت میں اس نص سے بالاتفاق مثل معنوی (قیمت) مراد ہے بالکل درست اور صحیح ہے۔

مؤول کی تعریف و حکم اور امثلہ

ثُمَّ إِذَا تَرَ جَحَ بَعْضُ وَجُوهُ الْمُشْتَرَكِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ يَصِيرُ مُؤُولًا وَحُكْمُ الْمُؤُولِ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ مَعَ اِحْتِمَالِ الْخَطَاةِ وَمِثْلُهُ فِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا إِذَا أَطْلَقَ الثَّمَنُ فِي الْبَيْعِ كَانَ عَلَى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ وَذَلِكَ بِطَرِيقِ التَّأْوِيلِ وَلَوْ كَانَتْ النُّقُودُ مُخْتَلِفَةً فَسَدَ الْبَيْعُ لِمَا ذَكَرْنَا وَحَمْلُ الْأَقْرَاءِ عَلَى الْخِيَصِ وَحَمْلُ النِّكَاحِ فِي الْآيَةِ عَلَى الْوُطْئِ وَحَمْلُ الْكِنَايَاتِ حَالِ مُذَاكَرَةِ الطَّلَاقِ عَلَى الطَّلَاقِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ.

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

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ مشترک کے معانی میں سے اگر ایک معنی کو کسی دلیل ظنی یعنی خبر واحد یا قیاس یا دوسرے قرائن سے ترجیح دیدی گئی تو وہ مشترک مؤول ہو جائیگا۔ پس مؤول، مشترک ہی کی ایک قسم ہے یعنی مشترک کی دو قسمیں ہیں، مشترک مؤول اور مشترک غیر مؤول۔

مؤول کا حکم:..... اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس پر اس احتمال کے ساتھ عمل کرنا واجب ہوتا ہے کہ وہ تاویل غلط ہو اس لئے کہ مجتہد دلیل ظنی ہے تاویل کرتا ہے لہذا اس کی بیان کردہ تاویل میں جہاں صواب اور صحیح ہونے کا احتمال ہوگا وہاں غلط ہونے کا بھی احتمال ہوگا پس جب تک اس کی تاویل کا غلط ہونا معلوم نہ ہو اس وقت اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

مؤول کی مثال:..... احکام شرعیہ میں مؤول کی مثال یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے عقد بیع میں ثمن کو مطلق رکھا مثلاً یوں کہا کہ میں نے یہ قلم دس درہم میں خریدا ہے اور بائع کے شہر میں مختلف اوصاف کے دراہم رائج ہیں اگرچہ مالیت میں سب برابر ہیں تو اس ثمن کو غالب نقد بلد پر محمول کیا جائیگا یعنی شہر میں جس صفت کے حامل دراہم زیادہ رائج ہوں گے مشتری پر وہ واجب ہوں گے اور غالب نقد بلد کا متعین ہونا بطریق تاویل ہے اس طور پر کہ عقد بیع میں ثمن مطلق ہے اور مطلق جب بولا جاتا ہے تو اس سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور فرد کامل وہ ہے جو لوگوں کے درمیان متعارف اور زیادہ رائج ہو پس عقد بیع کو جواز پر محمول کرنے کے لئے اور فساد سے بچانے کے لئے ثمن کو غالب نقد بلد پر محمول کیا جائے گا۔ ہاں اگر شہر میں ایسے نقد درانگ ہیں جن کی مالیت مختلف ہے مثلاً بعض دراہم کی مالیت کم ہے اور بعض کی زیادہ ہے اس طور پر کہ بعض درہم ثلاثی ہیں یعنی ان کی مالیت تین چوٹی کے برابر ہے اور بعض رباعی ہیں یعنی ان کی مالیت چار چوٹی کے برابر ہے اور بعض خماسی ہیں یعنی ان کی مالیت پانچ چوٹی کے برابر ہے اور وہ رواج میں سب برابر ہیں تو ایسی صورت میں بیع فاسد ہو جائے گی کیونکہ عموم مشترک کے ناجائز ہونے کی وجہ سے تمام سکوں کو مراد لینا تو محال ہے اور مرجح کوئی موجود نہیں ہے لہذا بیع فاسد ہوگی ہاں اگر کسی سک کو بیان کر دیا گیا تو اس صورت میں مالیت میں اختلاف کے باوجود بیع درست ہو جائے گی کیونکہ بیع فاسد ہوئی تھی ثمن کی ایسی جہالت کی وجہ سے جو مفہمی الی النزاع ہے اور بیان کر دینے کے بعد یہ جہالت باقی نہیں رہی لہذا بیع فاسد بھی نہ ہوگی۔

مصنف فرماتے ہیں کہ والمطلقات یتر بصلن بالنفسھن ثلثة قروء میں لفظ قروء کو حیض پر محمول کرنا اور حتی تنکح زوجاً غیرہ میں لفظ نکاح کو وطی پر محمول کرنا اور مذاکرۃ طلاق کے وقت طلاق کے الفاظ کنایہ کو طلاق پر محمول کرنا تاویل ہی کے قبیل سے ہے۔ چنانچہ ہم نے خاص کی بحث میں کہا ہے کہ لفظ قروء حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے لیکن ہم نے لفظ ثلث کے قرینہ اور ارشاد نبوی طلاق الامة ثنتان وعدتھا حیضتان کے قرینہ سے اس کی تاویل حیض کے ساتھ کی ہے اسی طرح حتی تنکح زوجاً غیرہ میں لفظ نکاح عقد اور وطی کے درمیان مشترک ہے لیکن ہم نے اس کو وطی پر محمول کر کے تاویل کی ہے اور قرینہ لفظ زوج ہے جو عقد پر دلالت کرتا ہے لہذا تکرار سے بچنے کے لئے لفظ نکاح کو وطی پر محمول کیا ہے اسی طرح طلاق کے الفاظ کنایہ مثلاً بائن کہ یہ ظہور اور فرقت کے درمیان مشترک ہے لیکن مذاکرۃ طلاق کے قرینہ سے ہم نے اس کو طلاق پر محمول کیا ہے۔

ایک چیز میں دو معنی کا احتمال ہو اور ایک معنی پر دلیل ظنی یا قرینہ موجود ہو وہی مراد ہوگی، امثلہ

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا الدَّيْنُ الْمَنَعُ مِنَ الزَّكَاةِ يُصْرَفُ إِلَىٰ أَيْسَرِ الْمَالَيْنِ قَضَاءُ لِلدَّيْنِ وَفَرَعٌ مُّحَمَّدٌ عَلَىٰ هَذَا فَقَالَ إِذَا تَزَوَّجَ امْرَأَةً عَلَىٰ نِصَابٍ وَلَهُ نِصَابٌ مِنَ الْغَنَمِ وَنِصَابٌ مِنَ الدَّرَاهِمِ يُصْرَفُ الدَّيْنُ إِلَى الدَّرَاهِمِ حَتَّىٰ لَوْ حَالَ عَلَيْهِمَا الْحَوْلُ تَجِبَ الزَّكَاةُ عِنْدَهُ فِي نِصَابِ الْغَنَمِ وَلَا تَجِبُ فِي الدَّرَاهِمِ.

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

تشریح:..... مصنف اصول الشاشی کہتے ہیں کہ اس اصول پر کہ اگر کوئی شئی دو چیزوں کا احتمال رکھتی ہو تو ان میں سے جس پر کوئی دلیل ظنی یا قرینہ قائم ہوگا اس کو مراد لیا جائے گا جیسا کہ الفاظ مشترکہ میں ہے۔ ہم حنفی کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے پاس چند نصاب ہوں اور وہ مدیون اور مقروض بھی ہو تو دین چونکہ مانع زکوٰۃ ہوتا ہے اس لئے اس دین کو ایسے نصاب اولیٰ کی طرف پھیرا جائے گا جس سے دین کا ادا کرنا آسان ہو، مثلاً ایک شخص دراہم کے نصاب کا بھی مالک ہے، دنائیر کے نصاب کا بھی مالک ہے، سامان تجارت کے نصاب کا بھی مالک ہے اور جانوروں کے نصاب کا بھی مالک ہے اور اس کے ذمہ اتنا دین بھی ہے جو اس کے بعض نصاب کو گھیر لیتا ہے تو ایسی صورت میں اولاً اس دین کو نفوذ یعنی دراہم و دنائیر کی طرف پھیرا جائے گا کیونکہ ان کے ذریعے دین ادا کرنا آسان ہے اس لئے کہ ان کے ذریعے ادا کرنے کی صورت میں بیع کی ضرورت پیش نہیں آئے گی پھر اس کے بعد جس سے دین ادا کرنا آسان ہو اس کی طرف پھیرا جائے گا امام محمدؒ نے اس پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور ایک نصاب کو مہر بنایا اور اس کے پاس ایک بکریوں کا نصاب ہے اور ایک دراہم کا نصاب ہے تو اس صورت میں دین مہر کو دراہم کی طرف پھیرا جائے گا کیونکہ بکریوں کی یہ نسبت دراہم کے ذریعہ دین ادا کرنا زیادہ آسان ہے حتیٰ کہ اگر ان دونوں نصابوں پر سال گذر گیا تو امام محمدؒ کے نزدیک بکری کے نصاب میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور دراہم کا نصاب چونکہ دین مہر میں اس کے ملک سے نکل گیا ہے اس لئے اس میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

مفسر کی تعریف و حکم اور مثال

وَلَوْ تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِ الْمُشْتَرَكِ بَيَّانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ كَانَ مُفْسِرًا وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ يَقِينًا مِثْلَهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ مِنْ نَقْدٍ بُخَارًا فَقَوْلُهُ مِنْ نَقْدٍ بُخَارًا تَفْسِيرٌ لَهُ فَلَوْلَا ذَلِكَ لَكَانَ مُنْصَرِفًا إِلَى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ بِطَرِيقِ التَّأْوِيلِ فَيَتَرَجَّحُ الْمُفْسِّرُ فَلَا يَجِبُ نَقْدُ الْبَلَدِ.

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

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ مشترک کے کسی معنی کو اگر متکلم کی طرف سے ترجیح حاصل ہوئی ہو یعنی متکلم نے صراحتاً اپنی مراد بیان کر دی ہو یا متکلم کی طرف سے کوئی قطعی دلیل پائی گئی ہو تو ایسی صورت میں وہ مشترک، مفسر ہو جائے گا،

مؤول اور مفسر کے درمیان فرق:..... مؤول اور مفسر کے درمیان یہ فرق ہے کہ مؤول اس مشترک کا نام ہے جس کے محتمل معانی میں سے ایک معنی کو غیر واحد یا قیاس یعنی دلیل ظنی کے ذریعہ ترجیح حاصل ہوئی ہو، اور مفسر اس مشترک کا نام ہے جس کے محتمل معانی میں سے ایک معنی کو متکلم کے بیان سے ترجیح حاصل ہوئی ہو اور متکلم کا یہ بیان دلیل قطعی ہے۔

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

لفظ کی دوسری تقسیم، حقیقت و مجاز کا بیان

فَصَلِّ فِي الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ كُلُّ لَفْظٍ وَضَعَهُ وَاضِعُ اللَّغَةِ بِلَا شَيْءٍ فَهُوَ حَقِيقَةٌ لَوْ اُسْتُعْمِلَ فِي غَيْرِهِ يَكُونُ مَجَازًا لَا حَقِيقَةً.

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

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

مصنف اصول الشاشی کی صاحب نور الانوار اور صاحب حسامی سے طرز کی مخالفت:..... مصنف اصول الشاشی نے استعمال کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم پہلے ذکر کی ہے اور ظہور اور بیان کے اعتبار سے تقسیم جس کے تحت ظاہر، نص، مفسر، محکم ہے کو بعد

میں ذکر کیا ہے۔ حالانکہ صاحب نور الانوار اور صاحب حسامی نے اس کا برعکس کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنف اصول الشاشی کے پیش نظریہ بات ہے کہ ظہور استعمال کے بعد ہوتا ہے لہذا ظہور کے اعتبار سے تقسیم کو بعد میں ذکر کیا گیا اور استعمال کے اعتبار سے تقسیم کو پہلے بیان کیا گیا اور صاحب نور الانوار اور صاحب حسامی کے پیش نظریہ بات ہے کہ استعمال سے ظہور ہی مقصود ہوتا ہے اس لئے ظہور کے اعتبار سے تقسیم کو مقدم کیا گیا اور استعمال کے اعتبار سے تقسیم کو مؤخر کیا گیا۔ فاضل مصنف نے حقیقت اور مجاز کو ایک فصل میں اس لئے ذکر کیا ہے کہ مجاز حقیقت پر ہی مبنی ہوتا ہے یا اس لئے کہ یہ دونوں خاص اور عام ہونے میں شریک ہیں یعنی جس طرح حقیقت خاص اور عام ہوتا ہے اسی طرح مجاز بھی خاص اور عام ہوتا ہے، یا اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان تقابل متحقق ہے۔

حقیقت اور مجاز کی لغوی تحقیق:..... یہ ہے کہ لفظ حقیقت، فعیلۃ کے وزن پر ہے، حقیقت میں تاء تانیث نقل کے لئے ہے یعنی یہ تاء اس پر دل ہے کہ لفظ حقیقت وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کیا گیا ہے اور فعلیل کا وزن اسم فاعل کے معنی میں بھی ہوتا ہے اور اسم مفعول کے معنی میں بھی۔ پہلی صورت میں حق یحق بمعنی ثابت سے ماخوذ ہوگا اور حقیقۃ کے معنی ثابتہ کے ہوں گے یعنی ثابت شدہ چیز۔ حقیقت بھی چونکہ اپنے موضع اصلی میں ثابت ہوتی ہے اور وہاں سے کسی حال میں نہیں ہٹتی ہے اس لئے حقیقت کو حقیقت کہا جاتا ہے، الحاقۃ بمعنی قیامۃ بھی اسی سے ماخوذ ہے کیونکہ حاقہ بھی ثابت شدہ ہے اور لامحالہ اس کا وقوع ہو کر رہے گا۔ اور حق بھی چونکہ ثابت ہوتا ہے اس لئے وہ بھی اسی حق یحق سے ماخوذ ہوگا۔ اور دوسری صورت میں حقیقت، حَقَّقْتُ الشَّیْءَ سے ماخوذ ہے اس صورت میں حقیقت، محقوقۃ (مثبتہ) کے معنی میں ہوگی، یعنی وہ چیز جس کو ثابت کر دیا گیا ہو۔ پس چونکہ حقیقت کو دلائل وضعیہ سے اس کے موضوع اصلی میں یقینی طور پر ثابت کیا جاتا ہے اس لئے حقیقت کو حقیقت کہا جاتا ہے۔

مجاز، مفعول کے وزن پر مصدر میسی ہے مگر فاعل کے معنی میں ہے جیسے مولیٰ، والی اسم فاعل کے معنی میں ہے اور مجاز یجوز (تجاوز کرنے) سے ماخوذ ہے، مجاز کو مجاز اسی لئے کہا جاتا ہے کہ لفظ جب اپنے غیر موضوع لہ، میں استعمال کیا جاتا ہے تو وہ اپنے مکان اصلی یعنی معنی موضوع لہ سے تجاوز کر جاتا ہے اس تجاوز کرنے کی وجہ سے اس کو مجاز (تجاوز کرنے والا) کہا گیا ہے۔ حقیقت اور مجاز کے لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے ”حب فلان حقیقۃ“ فلاں کی محبت ثابت ہے یعنی اپنے محل موضوع لہ، یعنی دل میں ثابت ہے اور ”حب فلان مجاز“ یعنی فلاں کی محبت اپنے محل موضوع لہ، یعنی دل سے زبان کی طرف تجاوز کر گئی یعنی فلاں کی محبت صرف زبان پر ہے دل میں نہیں ہے۔

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

فوائد قیود:..... حقیقت کی تعریف میں چونکہ وضع کا لفظ مذکور ہے اس لئے وضع کے معنی اور اس کے اقسام کا بیان کرنا بھی ضروری ہے۔

وضع کی تعریف:..... چنانچہ عرض ہے کہ وضع کہتے ہیں لفظ کو کسی معنی کے لئے اس طرح متعین کرنا کہ وہ لفظ اس معنی پر دلالت کرنے میں قرینہ کا محتاج نہ ہو،

وضع کی اقسام: پھر اس وضع کی چار قسمیں ہیں (۱) وضع لغوی، (۲) وضع شرعی، (۳) وضع عرفی خاص، (۴) وضع عرفی عام۔ اس لئے کہ لفظ کو معنی کے لئے متعین کرنا وضع لغت کی جانب سے ہوگا یا وضع شرع کی جانب سے ہوگا یا کسی مخصوص جماعت کی طرف سے ہوگا یا عام لوگوں کی جانب سے ہوگا۔ اگر اول ہے تو اس کو وضع لغوی کہا جائے گا جیسے لفظ صلوٰۃ کی وضع دعا کے لئے ہے اور اگر ثانی ہے تو وضع شرعی ہے جیسے صلوٰۃ کی وضع ارکان مخصوصہ (نماز) کے لئے ہے اور اگر ثالث ہے تو وضع عرفی خاص ہے جیسے خویوں کے یہاں اسم کی وضع اس کلمہ کے لئے ہے جو ایسے مستقل معنی پر دلالت کرے جو کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو، اور اگر رابع ہے تو وضع عرفی عام ہے، جیسے دابہ کی وضع چوپائے کے لئے ہے۔

حقیقت کی اقسام: الحاصل حقیقت کی تین قسمیں ہوئیں (۱) حقیقت لغویہ، (۲) حقیقت شرعیہ، (۳) حقیقت عرفیہ۔ فاضل مصنف نے حقیقت کی تعریف میں واضح کو چونکہ وضع لغت کے ساتھ مقید کیا ہے اس لئے مصنف کی بیان کردہ یہ تعریف حقیقت شرعیہ اور حقیقت عرفیہ کو شامل نہ ہوگی حالانکہ یہ دونوں بھی حقیقت کے انواع میں سے ہیں جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے، مصنف کی طرف سے بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مصنف اصول الشاشی نے عام علماء کے مذہب کو چھوڑ کر ابو بکر باقلانی کا مذہب اختیار کیا ہے اور ان کے نزدیک اسم لغوی اگر معنی شرعی یا معنی عرفی میں استعمال کیا گیا ہو تو وہ مجاز کہلاتا ہے، حقیقت شرعیہ یا حقیقت عرفیہ نہیں کہلاتا۔ بعض لوگوں نے کہا کہ لغت، لغت سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی تکلم کے ہیں لہذا وضع لغت کے معنی ہوں گے وضع تکلم اور یہ معنی شرعیہ اور عرفیہ دونوں کو عام ہے کیونکہ وضع تکلم وضع شرع بھی ہوتا ہے اور وضع لغت بھی۔ اور جب ایسا ہے تو مصنف کی بیان کردہ یہ تعریف حقیقت شرعیہ اور حقیقت عرفیہ دونوں کو شامل ہوگی۔ مصنف نے حقیقت کی تعریف میں لفظ ”کل لفظ“ لا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف میں سے ہیں یعنی حقیقت اور مجاز لفظ کی صفت ہوتے ہیں اور ”لفظ“ حقیقی اور مجازی ہوتا ہے۔ معنی یا استعمال حقیقی اور مجازی نہیں ہوتا لیکن بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز معنی کی صفت ہوتے ہیں یعنی ”معنی“ حقیقی اور مجازی ہوتا ہے لفظ نہیں۔ اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز استعمال کی صفت ہوتے ہیں یعنی لفظ کا استعمال حقیقی اور مجازی ہوتا ہے لفظ کا معنی حقیقی اور مجازی نہیں ہوتا ہے۔

جمع بین الحقیقت والمجاز جائز نہیں، مثال

ثُمَّ الْحَقِيقَةُ مَعَ الْمَجَازِ لَا يَجْتَمِعَانِ إِرَادَةً مِنْ لَفْظٍ وَاحِدٍ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ وَلِهَذَا قُلْنَا لَمَّا أُرِيدَ مَا يَدْخُلُ فِي الصَّاعِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبْيُحُوا الدِّرْهَمَ بِالْذَرِّهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ سَقَطَ إِعْتِبَارُ نَفْسِ الصَّاعِ حَتَّى جَارَ بَيْعُ الْوَاحِدِ مِنْهُ بِالْإِثْنَيْنِ وَلَمَّا أُرِيدَ الْوَقَاعُ مِنْ آيَةِ الْمَلَامَةِ سَقَطَ إِعْتِبَارُ إِرَادَةِ الْمَسِّ بِالْيَدِ.

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

تو ہاتھ سے چھونے کے مراد لینے کا اعتبار ساقط ہو گیا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ایک لفظ سے ایک وقت میں حقیقت اور مجاز دونوں کو مراد نہیں لیا جاسکتا ہے یعنی ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ سے معنی حقیقی بھی مراد ہوں اور معنی مجازی بھی مراد ہوں۔ ایسا تو ہو سکتا ہے کہ لفظ دونوں کو بظاہر شامل ہو اور دونوں کا احتمال رکھتا ہو لیکن دونوں کا ارادہ کرنا یہ قطعاً ناجائز ہے اگرچہ حضرت امام شافعیؒ اس کی اجازت دیتے ہیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح حقیقت لفظ کا مدلول بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اسی طرح مجاز بھی لفظ کا مدلول بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور ایک ساتھ دونوں کو مراد لینے سے کوئی نفع بھی موجود نہیں ہے چونکہ اگر کسی نے لا تسکح مانکح ابوک کہا تو اس سے عقد (مجازی معنی) اور وطی (حقیقی معنی) دونوں مراد ہوں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ تو اپنے باپ کی موطوہ سے نہ عقد نکاح کر اور نہ وطی کر۔ اور اس اجتماع میں کوئی استحالة نہیں ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ حقیقت اور مجاز کو ایک لفظ سے ایک وقت میں مراد لیا جاسکتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حقیقت اپنے محل میں مستقر اور ثابت ہوتی ہے اور مجاز اپنے محل سے متجاوز ہوتا ہے اور یہ بات بالکل محال ہے کہ ایک شئی ایک وقت میں اور ایک حالت میں اپنے محل میں مستقر اور ثابت بھی ہو اور متجاوز بھی ہو جیسا کہ ایک حالت اور ایک وقت میں ایک لایس کے بدن پر ایک کپڑا ملکا بھی ہو اور عاریۃ بھی ہو یہ محال ہے۔ مصنف اصول الشاشی کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ایک لفظ سے حقیقت اور مجاز دونوں کا بیک وقت مراد لینا چونکہ محال ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ رسول ہاشمیؐ کے قول ”لا تبيعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین“ (ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض فروخت مت کرو) میں جب صاع کے مجازی معنی یعنی داخل صاع اور ما بحل فی الصاع (مظروف) بالاتفاق مراد ہے تو حقیقت و مجاز کے اجتماع سے بچنے کے لئے نفس صاع اور عین صاع یعنی ظرف مراد نہ ہوگا اور حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک صاع اناج کا اس کے ہم جنس دو صاع اناج کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے البتہ ایک عین صاع یعنی ظرف کا دو عین صاع یعنی ظرف کے عوض بیچنا جائز ہے۔ اسی طرح آیت اول مستم النساء میں کس مس بالید کے معنی میں حقیقت ہے اور جماع کے معنی میں مجاز ہے اور ہمارا اور شوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ یہاں جماع کے معنی مراد ہیں، چنانچہ پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں جنبی کے لئے اسی آیت سے تیمم کی اجازت دی گئی ہے اور جب یہاں جماع کے معنی مراد ہیں تو ہمارے نزدیک مس بالید کے معنی مراد نہ ہوں گے چنانچہ یہ ناقص وضو نہ ہوگا اس لئے کہ مس بالید مراد لینے کی صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا حالانکہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ جمع بین الحقیقت والمجاز جائز نہیں ہے۔

جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے، تفریع

قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا أَوْصَى لِمَوَالِيهِ وَلَهُ مَوَالٍ اعْتَقَهُمْ وَلِمَوَالِيهِ مَوَالٍ اعْتَقَوْهُمْ كَانَتِ الْوَصِيَّةُ لِمَوَالِيهِ دُونَ مَوَالِي مَوَالِيهِ وَفِي السَّيْرِ الْكَبِيرِ لَوِ اسْتَأْمَنَ أَهْلُ الْحَرْبِ عَلَى آبَاءِهِمْ لَا تَدْخُلُ الْأَجْدَادُ فِي الْأَمَانِ وَلَوْ اسْتَأْمَنُوا عَلَى أُمَّهَاتِهِمْ لَا يَنْبُتُ الْأَمَانُ فِي حَقِّ الْجَدَّاتِ.

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

اپنی ماؤں پر امان طلب کیا تو جدات کے حق میں امان ثابت نہ ہوگا۔

تشریح:..... صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ جمع بین الحقیقت والجاز کے ناجائز ہونے کی وجہ سے حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی حلال اصل یعنی پیدائش آزاد آدمی نے اپنے موالی یعنی آزاد کردہ غلاموں کے لئے وصیت کی اور اس کے پاس موالی یعنی اس کے آزاد کردہ غلام بھی ہیں اور اس کے موالی کے موالی یعنی اس کے آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلام بھی ہیں تو ایسی صورت میں وصیت اس کے موالی یعنی آزاد کردہ غلاموں کے لئے ہوگی اور موالی کے موالی یعنی اس کے آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے نہ ہوگی۔ (کیونکہ لفظ موالی، موصی کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے حقیقت ہے اور آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے مجاز ہے اور حقیقت، مجز کی بہ نسبت چونکہ راجح ہے اس لئے یہاں حقیقت مراد ہوگی، یعنی موصی کے آزاد کردہ غلام مراد ہوں گے۔ اور چونکہ حقیقت اور مجاز کا اجتماع ناجائز ہے اس لئے مجاز مراد نہ ہوگا یعنی موصی کے آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلام مراد نہ ہوں گے۔

سیر کبیر کی پیش کردہ مثال:..... اور سیر کبیر میں ہے کہ اگر حربیوں نے مسلمانوں سے اپنے آباء پر امان طلب کیا اور مسلمانوں نے امان دے بھی دیا تو یہ امان صرف آباء یعنی باپوں کے حق میں ثابت ہوگا اور اجداد یعنی داداؤں اور ناناؤں کے حق میں ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اہل حرب نے اپنی امہات پر امان طلب کیا اور مسلمانوں نے امان دے بھی دیا تو یہ امان صرف ماؤں کے حق میں ثابت ہوگا۔ طاہیوں اور نانیوں کے حق میں ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ ابدالہ کے لئے اور اہوالدہ کے لئے حقیقت ہے، اور اب دادا اور نانا کے لئے اور ام دادی اور نانی کے لئے مجاز ہے اور امان طلب کرنے میں اب سے والد اور ام سے والدہ بالا جماع مراد ہے۔ اب اگر اجداد اور جدات کو بھی مراد لے لیا جائے تو جمع بین الحقیقت والجاز لازم آئے گا حالانکہ یہ ہمارے نزدیک ناجائز ہے۔

اعتراض:..... یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آیت حرمت علیکم امہاتکم میں ام سے ماں اور جدہ دونوں مراد ہیں چنانچہ اس نص سے دونوں کو حرام کیا گیا ہے لہذا حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آیا حالانکہ آپ اس کو ناجائز کہتے ہیں۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ ماں کی حرمت تو عبارت النص سے ثابت ہے اور جدہ کی حرمت علاقہ جزئیت اور بعضیت کی وجہ سے دلالتہ النص سے ثابت ہے اور جب ایسا ہے تو جمع بین الحقیقت والجاز لازم نہیں آیا۔

دوسرا جواب:..... یہ ہے کہ آیت میں امہات سے بالا جماع اصول مراد ہیں اور اصول کا لفظ ماں اور جدات دونوں کو عام ہے لہذا آیت میں دونوں کا ارادہ عموم مجاز کے طور پر ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والجاز کے طور پر۔

حقیقت اور مجاز جمع نہیں ہو سکتے، تفریع

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا أَوْصَىٰ لِابْنِكِ بْنِ فُلَانٍ لَا تَدْخُلُ الْمَصَابَةَ بِالْفَجُورِ فِي حُكْمِ الْوَصِيَّةِ وَلَوْ أَوْصَىٰ لِبْنِي فُلَانٍ وَلَهُ بَنُونَ وَبَنُو بَنِيهِ كَانَتْ الْوَصِيَّةُ لِبْنِيهِ دُونَ بَنِي بَنِيهِ.

ترجمہ:..... اور اسی اصل پر ہم نے کہا ہے کہ جب کسی نے بنی فلاح کی باکرہ بڑکیوں کے لئے وصیت کی تو وصیت کے حکم میں مصابہ بالہ (وہ بڑکی جس کا پردہ بکارت زنا سے زائل ہوا ہو) داخل نہ ہوگی اور اگر بنی فلاح کے لئے وصیت کی اور اس کے بیٹا اور بیٹا

الابناء دونوں ہیں تو وصیت اس کے ابتاء کے لئے ہوگی اس کے ابتاء کے ابتاء کے لئے نہ ہوگی۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ اس اصول پر کہ حقیقت اور مجاز جمع نہیں ہوتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کسی کی باکرہ لڑکیوں کے لئے وصیت کی مثلاً یوں کہا کہ میرے مرنے کے بعد میرے مال کا ایک تہائی شاید کی باکرہ لڑکیوں کو دے دینا تو اس وصیت میں وہ لڑکیاں داخل نہ ہوں گی جن کی بکارت زنا کی وجہ سے زائل ہوگئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ لڑکی جس کی بکارت زنا سے زائل ہوگئی ہو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باکرہ کے حکم میں ہے چنانچہ نکاح کے سلسلہ میں جس طرح غیر مصابہ بالزنا (حقیقی باکرہ) کا سکوت رضاء شمار ہوتا ہے اسی طرح مصابہ بالزنا کا سکوت بھی رضا شمار ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک مصابہ بالزنا (وہ لڑکی جس کی بکارت زنا سے زائل ہوگئی ہو) شبہ کے حکم میں ہے چنانچہ ان کے نزدیک اس کا سکوت رضا شمار نہ ہوگا لیکن مصابہ بالزنا باکرہ لڑکیوں کی وصیت میں تینوں حضرات کے نزدیک داخل نہ ہوں گی، صاحبین کے نزدیک تو اس لئے کہ ان کے نزدیک مصابہ بالزنا باکرہ ہی نہیں ہے بلکہ شبہ کے حکم میں ہے۔ اور امام صاحب کے نزدیک اس لئے کہ غیر مصابہ تو حقیقتہً باکرہ ہے اور مصابہ بالزنا نے چونکہ نکاح نہیں کیا ہے اس لئے اس کے معاملہ کو مخفی رکھنے کے لئے اس کو مجازاً باکرہ کہہ دیا گیا ہے اور وصیت لہذا بکارت میں ابکار سے چونکہ حقیقی باکرہ مراد ہیں اس لئے مصابہ بالزنا مراد نہ ہوگی تاکہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہ آئے۔ یہ ذہن میں رہے کہ مصنف نے مصابہ کو فوراً (زنا) کے ساتھ متعید کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر کسی باکرہ کی بکارت کو دے یا حیض یا زیادہ مدت ٹھہرے رہنے یا زخم سے زائل ہوگئی ہو تو وہ حقیقی باکرہ کہلائے گی اور وصیت لہذا بکارت میں وہ بھی داخل ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے فلاں کے ابتاء کے لئے وصیت کی اور فلاں کے ابتاء (بیٹے) اور ابتاء الابناء (پوتے) دونوں ہیں تو یہ وصیت صرف ابتاء (بیٹوں) کے لئے ہوگی ابتاء الابناء (پوتوں) کے لئے نہ ہوگی اس لئے کہ لفظ ابن ولد (بیٹے) کے لئے تو حقیقت ہے اور ولد الولد (پوتے) کے لئے مجاز ہے اور یہاں حقیقت بالاتفاق مراد ہے لہذا جمع بین الحقیقۃ والمجاز سے بچنے کے لئے مجاز یعنی ولد الولد مراد نہ ہوگا حضرت امام ابوحنیفہؒ کا یہی مذہب ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ لفظ بنین کا عرف میں چونکہ ابتاء اور ابتاء الابناء دونوں پر اطلاق ہوتا ہے اس لئے عموم مجاز کے طور پر وصیت میں دونوں مراد ہوں گے۔

اعتراض:..... اس موقع پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اگر حریوں نے ابتاء پر امان طلب کیا اور مسلمانوں نے امان دے دیا تو اختلاف کے نزدیک یہ امان ابتاء اور ابتاء الابناء دونوں کو شامل ہوتا ہے اسی طرح اگر مولیٰ پر امن طلب کیا اور مسلمانوں نے امن دے دیا تو امان میں مولیٰ اور مولیٰ کے مولیٰ دونوں داخل ہوتے ہیں حالانکہ اس صورت میں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ ابتاء بظاہر فروغ یعنی ابتاء الابناء کو بھی شامل ہوتا ہے جیسا کہ بنو آدم، بنو ہاشم، بنو تمیم میں بنو کا لفظ ابتاء اور ابتاء الابناء اور بیٹے کے تمام لوگوں کو شامل ہے۔ اسی طرح لفظ مولیٰ بظاہر مولیٰ کے مولیٰ کو بھی شامل ہوتا ہے، پس جب ابتاء اور مولیٰ پر امان طلب کیا گیا تو حقیقت کے مجاز پر مقدم ہونے کی وجہ سے اس امان میں صرف ابتاء اور مولیٰ داخل ہوں گے لیکن لفظ ابتاء چونکہ ابتاء الابناء کو اور لفظ مولیٰ، مولیٰ کے مولیٰ کو بظاہر شامل ہے اس لئے ان کے امان کا بھی شبہ پیدا ہو گیا اور امان جس طرح صراحت سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح شبہ سے بھی ثابت ہو جاتا ہے چنانچہ اگر قطعہ کے نیچے سے مسلمان نے کافر کو اشارہ کر کے کہا اگر تو مرد ہے تو نیچے اتر آ پس کا فر یہ سمجھ کر کہ مجھ کو امان دے دیا ہے۔ قطعہ سے نیچے اتر آیا تو یہ بھی امان ہوگا حالانکہ یہاں امان کا صرف شبہ ہے، الحاصل امان شبہ سے بھی ثابت ہو جاتا ہے اور جب امان شبہ سے ثابت ہو جاتا ہے تو ابتاء اور مولیٰ کے لئے حقیقت لفظ سے امان ثابت ہوگا اور ابتاء الابناء اور مولیٰ کے مولیٰ کے لئے احتیاطاً شبہ امان سے امان ثابت ہوگا اور جب یہ بات ہے تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آئے گا۔

اور یہی وصیت تو وہ چونکہ شہ سے ثابت نہیں ہوتی ہے اس لئے ایفاء کے لئے وصیت میں ایفاء الایفاء اور موالی کے لئے وصیت میں موالی کے موالی داخل نہ ہوں گے۔

جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے، تفریع

قَالَ أَصْحَابُنَا لَوْ حَلَفَ لَا يَنْكُحُ فُلَانَةً وَهِيَ أَجْنَبِيَّةٌ كَانَ ذَلِكَ عَلَى الْعَقْدِ حَتَّى لَوْ زَنَّا بِهَا لَا يَنْحُتُ

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

تشریح: مصنف اصول الشاشی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھا کر یہ کہا کہ میں فلاں عورت سے نکاح نہیں کروں گا اور وہ فلاں عورت اجنبیہ ہے تو یہ قسم عقد نکاح پر محمول ہوگی چنانچہ اس شخص نے اس عورت کے ساتھ زنا کر لیا تو حائث نہ ہوگا اس لئے کہ لفظ نکاح وطی کے معنی میں حقیقت ہے اور عقد کے معنی میں مجاز ہے اور یہاں عقد مراد لے لیا گیا تو اب وطی کے معنی مراد نہ ہوں گے کیونکہ اگر وطی کے معنی بھی مراد لے لئے جائیں تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے۔

اعتراض: یہاں ایک اعتراض ہے کہ نکاح، وطی کے معنی میں حقیقت ہے اور عقد کے معنی میں مجاز ہے اور اطلاق کے وقت لفظ کے حقیقی معنی مراد ہوتے ہیں نہ کہ مجازی لہذا یہاں وطی کے معنی مراد ہونے چاہئیں تھے نہ کہ عقد کے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اجنبیہ عورت کے ساتھ وطی شرعاً مجبور ہے لہذا عادتاً بھی متروک ہوگی اور یہ بات آپ کو معلوم ہے۔ حقیقت جب شرعاً مجبور ہوتی ہے تو وہ مراد نہیں ہوتی بلکہ لفظ کے مجازی معنی مراد ہوتے ہیں پس یہاں حقیقت کے شرعاً مجبور ہونے کی وجہ سے مجازی معنی مراد لئے گئے ہیں۔

(جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے) پر چند اعتراضات

وَلَسِنْ قَالَ إِذَا حَلَفَ لَا يَسْطَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ يَنْحُتُ لَوْ دَخَلَهَا حَافِيًا أَوْ مُتَّعِلًا أَوْ رَاكِبًا
وَكَذَلِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَدْخُلُ دَارَ فُلَانٍ يَنْحُتُ لَوْ كَانَتْ الدَّارُ مَلَكًا لِفُلَانٍ أَوْ كَانَتْ بِأَجْرَةٍ
أَوْ غَارِيَةٍ وَذَلِكَ جَمْعُ بَيْنِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ عَبْدُهُ حَرِيْوْمُ يَقْدُمُ فُلَانًا
فَقَدِمَ فُلَانٌ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا يَنْحُتُ.

ترجمہ: اور اگر کہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا تو حائث ہو جائے گا خواہ اس میں کھڑے پاؤں داخل ہو یا جوتا پہن کر یا ہمارے گھر داخل ہو، اور اگر قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں نہیں رہے گا تو حائث ہوگا خواہ مکان فلاں کا مٹوک

ہو یا اجرت پر ہو یا عاریتہ پر ہو اور یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے اور اسی طرح اگر کہا اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آئے پس فلاں رات میں آئے یا دن میں حائث ہو جائے گا۔

تشریح:..... اس عبارت میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کی بیان کردہ اصل کہ جمع بین الحقیقت والمجاز محال ہے پر چند اعتراضات کئے گئے ہیں۔

پہلا اعتراض:..... یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان بخدا میں اپنا قدم دار فلاں میں نہیں رکھوں گا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ شخص اس وقت بھی حائث ہو جائے گا جب برہنہ پا داخل ہوگا اور اس وقت بھی جب جوتے پہن کر داخل ہوگا اور اس وقت بھی جب سوار ہو کر داخل ہوگا، حالانکہ وضع قدم، برہنہ پا داخل ہونے میں حقیقت ہے اور جوتے پہن کر داخل ہونے اور سوار ہو کر داخل ہونے میں مجاز ہے پس جب دونوں معنی مراد لے لئے گئے تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آیا حالانکہ آپ کے نزدیک یہ ناجائز ہے۔

دوسرا اعتراض:..... یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھا کر کہا ”واللہ لا اسکن فی دار فلان“ بخدا میں فلاں کے مکان میں نہیں رہوں گا تو یہ شخص اس وقت بھی حائث ہوگا جب فلاں کے دارمملوکہ مسکونہ میں داخل ہوگا اور اس وقت بھی جب فلاں کے دارمسکونہ مستاجرہ میں داخل ہوگا اور اس وقت بھی جب فلاں کے دارمسکونہ مستعارہ میں داخل ہوگا حالانکہ دارمملوکہ مسکونہ دارفلاں کی حقیقت ہے اور دارمسکونہ مستاجرہ اور دارمسکونہ مستعارہ دارفلاں کے مجازی معنی ہیں۔ پس جب آپ کے نزدیک تمام صورتوں میں حائف حائث ہو جاتا ہے تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آیا حالانکہ آپ اس کو ناجائز کہتے ہیں۔

تیسرا اعتراض:..... یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا ”عبدی حسیوم یقدم فلان“ میرا غلام آزاد ہے اگر آج فلاں آ گیا، تو یہ شخص اس وقت بھی حائث ہو جائے گا یعنی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا جب کہ فلاں دن میں آیا ہو اور اس وقت بھی جب کہ فلاں رات میں آیا ہو۔ پس لفظ یوم چونکہ دن کے لئے حقیقت اور رات کے لئے مجاز ہے اس لئے یہاں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔ حالانکہ آپ کے نزدیک ناجائز ہے۔

اعتراضات کے جوابات

قُلْنَا وَضَعَ الْقَدَمَ صَارَ مَجَازاً عَنِ الدُّخُولِ بِحُكْمِ الْعُرْفِ وَالِدُّخُولُ لَا يَتَفَاوَتْ فِي الْفَضْلَيْنِ وَدَارُ فَلَانَ صَارَ مَجَازاً عَنْ دَارِ مَسْكُونَةٍ وَذَلِكَ لَا يَتَفَاوَتْ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ مِلْكَالَهُ أَوْ كَانَتْ بِأَجْرَةٍ لَهُ وَالْيَوْمُ فِي مَسْأَلَةِ الْقُدُومِ عِبَارَةٌ عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ لِأَنَّ الْيَوْمَ إِذَا أُضِيفَ إِلَى فِعْلٍ لَا يُمْتَدُّ يَكُونُ عِبَارَةً عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ كَمَا عُرِفَ فَكَانَ الْجَنُتُ بِهَذَا الطَّرِيقِ لَا بِطَرِيقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ.

ترجمہ:..... ہم جواب دیں گے کہ وضع قدم تکم عرف دخول سے مجاز ہو گیا ہے اور دخول دونوں صورتوں میں متفاوت نہیں ہے اور دار فلان اس کے مدار مسکونہ سے مجاز ہو گیا ہے اور یہ اس بات کے درمیان متفاوت نہیں ہے کہ دار فلان کی ملک ہو یا فلاں کے لئے اجرت کے ساتھ ہو اور مسئلہ قدم میں یوم سے مراد مطلق وقت ہے اس لئے کہ یوم کو جب فعل غیر ممتد کی طرف مضاف کیا گیا ہو تو وہ مطلق وقت سے عبارت ہوتا ہے جیسا کہ معلوم ہوا پس حث اس طریقہ پر ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والہجاز کے طریقہ پر۔

تشریح:..... اس عبارت میں مصنفؒ نے مذکورہ اعتراضات کے جوابات دیئے ہیں۔

پہلے اعتراض کا جواب:..... یہ ہے کہ واللہ لا اضع قدمی میں بعینہ وضع قدم مراد نہیں ہے چنانچہ اگر حالف نے بیٹھ کر قدم تو اندر داخل کر دیا مگر خود داخل نہیں ہوا تو ایسی صورت میں یہ شخص حائث نہیں ہوتا کیونکہ حالف کا مقصود دخول سے رکنا ہے نہ کہ قدم رکھنے سے اور جب ایسا ہے تو وضع قدم سے مجاز دخول مراد ہوگا اور حالف کے کلام کا مطلب یہ ہوگا واللہ لا ادخل فی دار فلان اور دخول عام ہے برہنہ پا، جوتے پہن کر اور سوار ہو کر ہر صورت میں داخل ہونے کو شامل ہے لہذا حالف ان تمام صورتوں میں عموم مجاز کی وجہ سے حائث ہوگا جمع بین الحقیقت والہجاز کی وجہ سے حائث نہیں ہوگا اور جب یہ بات ہے تو جمع بین الحقیقت والہجاز کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ اور دخول وضع قدم کا مجاز اس لئے ہے کہ وضع قدم سبب ہے اور دخول اس کا مسبب ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینا مجاز ہے لہذا وضع قدم بول کر دخول مراد لینا بھی مجاز ہوگا۔

دوسرے اعتراض کا جواب:..... یہ ہے کہ واللہ لا اسکن فی دار فلان میں مجاز افلاں کا دار مسکونہ مراد ہے خواہ وہ اس کا مملوک ہو خواہ مستاجر ہو کیونکہ اس قسم پر آمادہ کرنے والا وہ غیظ ہے جو حالف کو فلاں سے لاحق ہوا ہے لہذا اس کلام کا مقصد حالف کا اس مکان میں داخل ہونے سے رکنا ہے جس میں وہ فلاں رہتا ہے اور جب ایسا ہے تو لفظ دار فلان کے دار مملوک اور غیر مملوکہ سب کو عام ہوگا بشرطیکہ وہ دار اس کا مسکونہ ہو پس حالف اگر فلاں کے دار مملوکہ میں داخل ہوا اور فلاں اس میں رہتا بھی ہے تو حالف فلاں کے سکنی اور رہنے کی وجہ سے حائث ہوگا اس کی ملک کی وجہ سے حائث نہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر دار فلاں کا مملوکہ ہو مگر فلاں اس میں رہتا نہ ہو تو حالف حائث نہ ہوگا اسی طرح شمس الائمہ سرحیؒ نے ذکر کیا ہے۔

الحاصل یہاں بھی عموم مجاز کے طریقہ پر نسبت سکنی کے عموم کی وجہ سے حث عام ہوگا جمع بین الحقیقت والہجاز کے طریقہ پر عموم حث نہیں ہوگا۔

تیسرے اعتراض کا جواب:..... یہ ہے کہ عبدی حر یوم بقدم فلان میں یوم سے مطلق وقت مراد ہے کیونکہ لفظ یوم جب فعل غیر ممتد کی طرف مضاف ہوتا ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے اور جب فعل ممتد کی طرف مضاف ہوتا ہے تو اس سے بیاض نہار (دن) مراد ہوتا ہے فعل غیر ممتد کی مثال جیسے دخول، خروج اور قدم۔ اور فعل ممتد کی مثال جیسے لبس، صوم اور رکوب پس یہاں چونکہ لفظ یوم فعل غیر ممتد یعنی قدم کی طرف مضاف ہے اس لئے یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا اور مطلق وقت رات و دن سب کو عام ہے لہذا فلاں دن کو آئے گا تب بھی غلام آزاد ہوگا رات کو آئے گا تب بھی غلام آزاد ہوگا اور دونوں صورتوں میں حالف کا حائث ہونا یعنی غلام کا آزاد ہونا اس عموم مجاز کی وجہ سے ہوگا جمع بین الحقیقت والہجاز کی وجہ سے نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو جمع بین الحقیقت والہجاز کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

حقیقت کی قسمیں

ثُمَّ الْحَقِيقَةُ أَنْوَاعٌ ثَلَاثَةٌ مُتَعَذِّرَةٌ وَمَهْجُورَةٌ وَمُسْتَعْمَلَةٌ وَفِي الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ بِالِاتِّفَاقِ وَنَظِيرُ الْمُتَعَذِّرَةِ إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ هَذِهِ الْقِدْرِ فَإِنْ أَكَلَ الشَّجَرَةَ أَوْ الْقِدْرَ مُتَعَذِّرَةٌ فَيَنْصَرِفُ ذَلِكَ إِلَى ثَمَرَةِ الشَّجَرَةِ وَالْإِلَى مَا يَحُلُّ فِي الْقِدْرِ حَتَّى لَوْ أَكَلَ مِنْ عَيْنِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ عَيْنِ الْقِدْرِ بِنَوْعٍ تَكْلُفٍ لَا يَحْنُثُ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنْ هَذِهِ الْبَيْرِ يَنْصَرِفُ ذَلِكَ إِلَى الْإِغْتِرَافِ حَتَّى لَوْ قَرَضْنَا أَنَّهُ لَوْ كَرَعَ بِنَوْعٍ تَكْلُفٍ لَا يَحْنُثُ بِالِاتِّفَاقِ.

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

تشریح:..... حقیقت کی اقسام:..... مصنف اصول الشاشی کہتے ہیں کہ حقیقت کی تین قسمیں ہیں (۱) معذرہ، (۲) مجبورہ، (۳) مستعملہ۔

حقیقت معذرہ وہ حقیقت کہلاتی ہے جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی ممکن نہ ہو جیسے عین درخت کا کھانا اور حقیقت مجبورہ وہ حقیقت کہلاتی ہے جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی ممکن نہ ہو جیسے عین درخت کا کھانا۔ اور حقیقت مجبورہ وہ حقیقت کہلاتی ہے جس پر عمل کرنے کو عام لوگوں نے ترک کر دیا ہو اگرچہ اس کی طرف رسائی آسان ہو جیسے وضع قدم اور حقیقت مستعملہ وہ کہلاتی ہے جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی بھی ممکن ہو اور اس پر عمل کرنے کو لوگوں نے ترک بھی نہ کیا ہو مصنف کہتے ہیں کہ پہلی دو قسموں میں اگر متکلم نے حقیقت کی نیت نہ کی ہو تو بالاتفاق مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی دونوں قسموں میں مجازی معنی مراد ہوں گے حقیقی معنی مراد نہ ہوں گے۔ حقیقت معذرہ کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھا کر کہا واللہ لا اکل من هذه الشجرة بخدا میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا یا واللہ لا اکل من هذه القدر بخدا میں اس ہانڈی سے نہیں کھاؤں گا تو یہ قسم درخت کے پھل پر محمول ہوگی اور درخت پھلدار نہ ہو تو اس کی قیمت پر محمول ہوگی اور دوسری صورت میں اس چیز کے کھانے پر محمول ہوگی جو چیز اس ہانڈی میں پکائی گئی ہے عین درخت اور عین قدر پر محمول نہ ہوگی اس لئے کہ عین درخت کا کھانا اور عین قدر کا کھانا اگرچہ عقلاً ممکن ہے لیکن عادتاً معذرہ ہے لہذا یہ قسم مجاز یعنی درخت کے پھل یا قیمت اور ہانڈی میں پکے ہوئے کھانے کی طرف راجع ہوگی اور درخت کے پھل یا پھلدار نہ ہونے کی صورت میں قیمت کے کھانے سے حادث ہوگا اور ہانڈی میں پکی ہوئی چیز کے کھانے سے حادث ہوگا اور اگر متکلف اس نے

عین درخت میں سے کچھ کھالیا اور عین قدر میں سے کچھ کھالیا تو یہ شخص حائث نہ ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ معذرہ اور مجبورہ میں چونکہ بالاتفاق مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اس لئے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی واللہ لا اشرب من هذا البیر بخدا میں اس کنویں سے نہیں پیوں گا تو یہ قسم چلو سے پینے کی طرف راجع ہوگی یعنی اگر چلو میں یا برتن میں اس کنویں سے پانی لیکر پئے گا تو حائث ہوگا اور اگر بتکلف کنویں سے منہ لگا کر پانی پی لیا تو بالاتفاق حائث نہ ہوگا اس لئے کہ منہ لگا کر پینا اس کلام کی حقیقت ہے اور چلو میں لے کر پینا اس کلام کے مجازی معنی ہیں اور حقیقت معذرہ ہے لہذا مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

حقیقت مجبورہ کی مثال

وَنَظِيرُ الْمَهْجُورَةِ لَوْ خَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ فَإِنَّ إِرَادَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ مَهْجُورَةٌ عَادَةً وَعَلَى هَذَا قُلْنَا التَّوَكُّلُ بِنَفْسِ الْخُصُومَةِ يَنْصَرِفُ إِلَى مُطْلَقِ جَوَابِ الْخَصْمِ حَتَّى يَسَعَ لِلتَّوَكُّلِ أَنْ يُجِيبَ بِنَعْمٍ كَمَا يَسَعُهُ أَنْ يُجِيبَ بِلَا لِأَنَّ التَّوَكُّلَ بِنَفْسِ الْخُصُومَةِ مَهْجُورٌ شَرْعًا وَعَادَةً.

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

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ حقیقت مجبورہ کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے قسم کھا کر کہا واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان تو اس کلام کی حقیقت یعنی بغیر دخول کے قدم اندر داخل کرنا عادتاً متروک ہے کیونکہ اس طرح کی قسم سے لوگوں کی عادت اور عرف داخل ہونے سے رکنا ہوتا ہے صرف قدم رکھنے سے رکنا نہیں ہوتا الحاصل بغیر دخول کے وضع قدم اس کلام کی حقیقت ہے اور اس کا مراد لینا عادتاً متروک ہے لہذا یہ کلام مجاز کی طرف راجع ہوگا یعنی حالف دخول سے حائث نہ ہوگا نہ کہ صرف قدم رکھنے سے۔ مصنف کہتے ہیں کہ حقیقت مجبورہ چونکہ عادتاً متروک ہوتی ہے اس لئے اگر کسی نے کسی شخص کو خصومت کا وکیل بنایا اور یوں کہا وکلک بالخصومة یا یوں کہا انت وکیل بالخصومة فی هذه الدعوى تو اس صورت میں یہ توکیل مطلق جواب کی طرف راجع ہوگی یعنی وکیل جس طرح لا کے ساتھ جواب دینے اور خصم کے دعویٰ کے انکار کرنے کا مجاز ہوگا اسی طرح نعم (ہاں) کے ساتھ جواب دینے اور خصم کے دعویٰ کے اقرار کرنے کا بھی مجاز ہوگا اس لئے کہ خصومت کے حقیقی معنی منازعہ کرنے اور جھگڑا کرنے کے ہیں اور آیت ولا تنازعوا کئی وجہ سے منازعہ شرعاً مجبور ہے اور جو چیز شرعاً مجبور ہوتی ہے وہ عادتاً بھی مجبور ہوتی ہے اور مجازی معنی مطلقاً جواب دینے کے ہیں یعنی وکیل خصم کے دعویٰ کے انکار کرنے کا بھی مجاز ہے اور اپنے موکل پر اس کے اقرار کرنے کا بھی مجاز ہے۔ اور حقیقت مجبورہ کی صورت میں چونکہ مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اس لئے یہاں بھی توکیل بالخصومة سے مطلق جواب کی توکیل مراد ہوگی نفس خصومت اور منازعہ کی توکیل مراد نہ ہوگی۔

حقیقت مستعملہ ہو اور مجاز متعارف ہو، صاحبین اور امام صاحب کا اختلاف

وَلَوْ كَانَتْ الْحَقِيقَةُ مُسْتَعْمَلَةً فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارِفٌ فَالْحَقِيقَةُ أُولَىٰ بِإِلْخِلَافٍ وَإِنْ كَانَ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارِفٌ فَالْحَقِيقَةُ أُولَىٰ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُومِ الْمَجَازِ أُولَىٰ مِثَالُهُ لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْحِنْطَةِ يَنْصَرِفُ ذَلِكَ إِلَىٰ عَيْنِهَا عِنْدَهُ حَتَّىٰ لَوْ أَكَلَ مِنَ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا لَا يَحْنُثُ عِنْدَهُ وَعِنْدَهُمَا يَنْصَرِفُ إِلَىٰ مَا تَتَضَمَّنُهُ الْحِنْطَةُ بِطَرِيقِ عُمُومِ الْمَجَازِ فَيَحْنُثُ بِأَكْلِهَا وَبِأَكْلِ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنَ الْفُرَاتِ يَنْصَرِفُ إِلَىٰ الشَّرْبِ مِنْهَا كَرُءَا عِنْدَهُ وَعِنْدَهُمَا إِلَىٰ الْمَجَازِ الْمُتَعَارِفِ وَهُوَ شُرْبُ مَا فِيهَا بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ.

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

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اگر حقیقت مستعملہ ہو یعنی واضح نے جس معنی میں لفظ کو وضع کیا ہے وہ لفظ اس معنی میں مستعمل ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس حقیقت کے لئے مجاز متعارف ہوگا یا مجاز متعارف نہیں ہوگا۔ مجاز متعارف سے مراد یہ ہے کہ مجازی معنی حقیقت کے مقابلہ میں زیادہ استعمال ہوتے ہوں اور اس کی طرف ذہن جلد منتقل ہوتا ہو اگر حقیقت کے لئے مجاز متعارف نہ ہو تو ایسی صورت میں بالاتفاق حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور اگر حقیقت کے لئے مجاز متعارف ہو تو ایسی صورت میں حضرت امام اعظم کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے حضرت امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ خلیفہ کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب اصل پر عمل کرنا ممکن نہ ہو اور جب اصل پر عمل کرنا ممکن ہو تو خلیفہ کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا پس مذکورہ صورت میں چونکہ اصل یعنی حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے اس لئے خلیفہ یعنی مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عموم مجاز سے مراد ایسے معنی ہیں جس کا ایک فرد حقیقت بھی ہو اور ایک فرد مجاز بھی ہو یعنی عموم مجاز کے تحت حقیقت اور مجاز دونوں داخل ہوتے ہیں پس صاحبین کہتے ہیں کہ کلام سے معنی مقصود ہوتے ہیں اور معنی مجازی اشمل اور عام ہونے کی وجہ سے راجع ہیں لہذا اس عام مجازی معنی یعنی عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف کی مصنف نے دو مثالیں ذکر کی ہیں۔

پہلی مثال:..... یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھا کر کہا واللہ لا اکل من هذه الحنطة بخدا میں اس گندم سے نہیں کھاؤں گا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عین گندم کی طرف راجع ہوگی حتیٰ کہ اگر اس حائف نے عین گندم کچا یا بھون کر چا لیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ شخص حانث ہو جائے گا اور اگر اس کی روٹی پکا کر کھالی تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ شخص حانث نہ ہوگا اس لئے کہ حقیقت یعنی عین گندم کا کھانا مستعمل ہے لوگ عادیہ گندم بھون کر کھاتے ہیں اور ضرورت میں دانہ دانہ کچا بھی کھاتے ہیں اور حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہے لہذا عین گندم کھانے سے حانث ہوگا اس کی روٹی کھانے سے حانث نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ قسم بطریق عموم مجاز اس چیز کی طرف راجع ہوگی جس کو گندم متضمن ہے چنانچہ قسم کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ گندم جس کو متضمن ہے میں اس کو نہیں کھاؤں گا اب اگر اس نے عین گندم کھا لیا تب بھی وہ اس کا کھانے والا شمار ہوگا اور اگر اس کی روٹی کھالی تب بھی اس کا کھانے والا شمار ہوگا لہذا دونوں صورتوں میں حانث ہوگا۔

دوسری مثال:..... یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھا کر کہا واللہ لا اشرب من الفرات بخدا میں دریائے فرات سے نہیں پیونگا اس کام کے حقیقی معنی منہ لگا کر پینا ہے اور یہ معنی مستعمل بھی ہیں چنانچہ صحرائین اور چرواہے زمین پر ہاتھ ٹیک کر دریا سے منہ لگا کر بالعموم پانی پیتے ہیں اور مجازی معنی اس کا پانی پینا ہے خواہ منہ لگا کر پئے خواہ چلو میں لے کر خواہ برتن میں لے کر پس حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس لئے ان کے نزدیک منہ لگا کر پینے سے تو حانث ہوگا اس کے علاوہ دوسرے طریقہ پر پینے سے حانث نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک بہر صورت پینے سے حانث ہوگا خواہ منہ لگا کر لے خواہ چلو میں لیکر خواہ برتن میں لے کر۔

مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم کے اعتبار سے ہوتا ہے یا لفظ کے اعتبار سے

ثُمَّ الْمَجَازُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ خُلِفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ اللَّفْظِ وَعِنْدَهُمَا خُلِفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ الْحُكْمِ حَتَّىٰ لَوْ كَانَتِ الْحَقِيقَةُ مُمَكِّنَةً فِي نَفْسِهَا إِلَّا أَنَّهُ اِمْتَنَعَ الْعَمَلُ بِهَا لِإِمْنَعِ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَالْأَصَارُ الْكَلَامُ لَغَوًّا وَعِنْدَهُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَإِنْ لَمْ تَكُنِ الْحَقِيقَةُ مُمَكِّنَةً فِي نَفْسِهَا مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًا مِنْهُ هَذَا ابْنِي لَا يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا لِأَسْتَحَالَةِ الْحَقِيقَةِ وَعِنْدَهُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ حَتَّىٰ يُعْتَقَ الْعَبْدُ

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

تشریح:..... مصنف اصول الشاشی اس عبارت میں حضرت امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اس اختلاف کو بیان کرنا چاہتے

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

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

صاحبین اور امام صاحب کے درمیان اختلاف پر تفریع

وَعَلَىٰ هَذَا يُخَرَّجُ الْحُكْمُ فِي قَوْلِهِ لَهُ عَلَىٰ أَلْفٍ أَوْ عَلَىٰ هَذَا الْجِدَارِ وَقَوْلِهِ عَبْدِي أَوْ حِمَارِي حُرٌّ وَلَا يَلْزَمُ عَلَىٰ هَذَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ هَذِهِ ابْنَتِي وَلَهَا نَسَبٌ مَعْرُوفٌ مِنْ غَيْرِهِ حَيْثُ لَا تَحْرُمُ عَلَيْهِ وَلَا يَجْعَلُ ذَلِكَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ سَوَاءً كَانَتْ الْمَرْأَةُ صُغْرَىٰ سَنَانِيهِ أَوْ كُبْرَىٰ لِأَنَّ هَذَا اللَّفْظَ لَوْ صَحَّ مَعْنَاهُ لَكَانَ مُنَافِيًا لِلنِّكَاحِ فَيَكُونُ مُنَافِيًا لِحُكْمِهِ وَهُوَ الطَّلَاقُ وَلَا اسْتِعَارَةً مَعَ وُجُودِ التَّنَافِي بِخِلَافِ قَوْلِهِ هَذَا ابْنِي فَإِنَّ الْبُتُوَّةَ لَا تَنَافِي تَبَوُّتِ الْمَلِكِ لِلْأَبِ بَلْ يَثْبُتُ الْمَلِكُ لَهُ ثُمَّ يُعْتَقُ عَلَيْهِ.

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

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ مذکورہ اصل پر یعنی اس اصل پر کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے ایک حکم کی تخریج کی جائے گی۔ چنانچہ اگر کسی نے کسی کے لئے اقرار کرتے ہوئے کہا "لہ علی الف او علی هذا الجدار" (اس کا مجھ پر یا اس دیوار پر ایک ہزار روپیہ ہے) یا کسی نے کہا "عبدی او حمارى حر" (میرا غلام یا گدھا آزاد ہے) تو صاحبین کے نزدیک دونوں کلام لغو ہو جائیں گے اور امام صاحب کے نزدیک کلام کو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی پہلی صورت میں متکلم پر ایک ہزار لازم ہوں گے اور دوسری صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ پہلے کلام کی حقیقت یہ ہے کہ متکلم اور دیوار دونوں میں سے ایک غیر معین پر ایک ہزار لازم ہوں اور دوسرے کلام کی حقیقت یہ ہے کہ غلام اور گدھے میں سے ایک غیر معین آزاد ہو اور کلام کی یہ حقیقت بذاتہ ناممکن ہے یعنی متکلم اور دیوار دونوں میں سے ایک غیر معین پر ایک ہزار کا لازم کرنا اور غلام اور گدھے میں سے ایک غیر معین کو آزاد کرنا فی نفسہ ناممکن ہے کیونکہ پہلی صورت میں دیوار ثبوت الف کا محل نہیں ہے اور دوسری صورت میں گدھا ثبوت حریت کا محل نہیں ہے۔

الحاصل مذکورہ دونوں کلام کے حقیقی معنی ناممکن اور محال ہیں یعنی اس پر حکم لگانا اور اس پر عمل کرنا محال ہے اور معنی حقیقی کے محال ہونے کی صورت میں صاحبین کے نزدیک چونکہ کلام لغو ہو جاتا ہے اور مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا اس لئے یہ دونوں کلام لغو ہوں گے اور نہ کسی پر ایک ہزار لازم ہوگا اور نہ غلام آزاد ہوگا۔ اور حضرت امام صاحب کے نزدیک ایسی صورت میں چونکہ مجاز کی طرف رجوع

کیا جاتا ہے اس لئے دونوں جگہ ”او“ واو کے معنی میں ہوگا اور پہلے کلام میں مقرر پر ایک ہزار لازم ہوگا اور دوسرے کلام میں غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ پہلے کلام میں مقرر ثبوت الف کا محل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور دوسرے کلام میں غلام ثبوت حریت کا محل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

ولا يلزم علی هذا سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔

اعتراض:..... یہ ہے کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ حضرت امام صاحب کے نزدیک اگر کلام ترکیب نحوی اور ترجمہ کے اعتبار سے صحیح ہو اور حقیقت کے متمتع ہونے کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جاسکتا ہو تو ایسی صورت میں بھی حضرت امام صاحب کے نزدیک کلام لغوی نہیں ہوتا بلکہ مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے ”هذه ابنتی“ کہا اور اس عورت کا شوہر کے علاوہ سے نسب معروف ہے یعنی سب کو معلوم ہے کہ یہ فلاں کی بیٹی ہے تو اس صورت میں حضرت امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ عورت اپنے اس شوہر پر حرام نہیں ہوگی اور اس کلام کو طلاق سے مجاز قرار نہیں دیا جائے گا یعنی اس کلام سے مجاز اطلاق مراد نہ ہوگی بلکہ کلام لغو ہوگا عورت عمر میں اپنے شوہر سے چھوٹی ہو یا بڑی ہو حالانکہ یہ کلام ترکیب نحوی اور ترجمہ کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے پس امام صاحب کے بیان کردہ اصول کا تقاضہ تو یہ تھا کہ یہ کلام مجاز پر محمول ہوتا اور عورت مطلقہ ہو جاتی لیکن ایسا کیوں نہیں کیا گیا؟

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام یعنی ”هذه ابنتی“ اگرچہ ترکیب نحوی اور ترجمہ دونوں اعتبار سے صحیح ہے لیکن یہ کلام یعنی بنیت نکاح کے منافی ہے تو طلاق کے بھی منافی ہوگی کیونکہ طلاق نکاح کے احکام میں سے ہے اور منافات کے ہوتے ہوئے استعارہ یعنی مجاز درست نہیں ہوتا ہے لہذا یہاں بنیت بول کر طلاق مراد لینا درست نہ ہوگا اور جب ”هذه ابنتی“ سے مجاز اطلاق مراد لینا درست نہیں ہے تو یہ عورت اپنے شوہر پر حرام بھی نہ ہوگی۔

سوال:..... اگر آپ کہیں کہ بنوت (بیٹا ہونا) ملک کے منافی ہے یعنی آدمی اپنے بیٹے کا مالک نہیں ہوتا ہے لہذا بنوت ملک کے حکم یعنی عتق کے بھی منافی ہوگی اور آپ نے کہا کہ جن دو چیزوں کے درمیان منافات ہو ان میں استعارہ اور مجاز درست نہیں ہوتا ہے لہذا ”هذه ابنتی“ جبکہ اپنے سے بڑی عمر کے غلام کو کہا ہو مجاز یعنی عتق کی طرف راجع نہ ہونا چاہئے حالانکہ امام صاحب نے فرمایا ہے کہ اس صورت میں یہ کلام مجاز پر محمول ہوگا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

جواب:..... بخلاف سے فاضل مصنف نے اسی کا جواب دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ بنوت (بیٹا ہونا) باپ کے واسطے ثبوت ملک کے منافی نہیں ہے یعنی باپ اپنے بیٹے کا مالک ہوتا ہے جیسا کہ من ملک ذا رحم محرم عتق علیہ سے ثابت ہوتا ہے یعنی جو شخص ذی رحم محرم کا مالک ہو اوہ اس پر آزاد ہو جائے گا اور بیٹا بھی اپنے باپ کا ذی رحم محرم ہے لہذا باپ بھی اپنے بیٹا کا مالک ہوگا یعنی اگر باپ نے اپنے غلام بیٹے کو خرید لیا تو اولاً باپ اس کا مالک ہوگا پھر یہ اس پر آزاد ہوگا۔ الغرض جب بنوت، باپ کے واسطے ثبوت ملک کے منافی نہیں ہے تو اس کے حکم یعنی عتق کے بھی منافی نہ ہوگی اور جب بنوت اور عتق کے درمیان منافات نہیں ہے تو ان دونوں کے درمیان استعارہ اور مجاز بھی جاری ہوگا یعنی هذا ابنتی سے عتق اور حریت مراد لینا بھی درست ہوگا۔

استعارہ کی تعریف

فَصْلٌ فِي تَعْرِيفِ طَرِيقِ الْإِسْتِعَارَةِ اَعْلَمَ أَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ فِي أَحْكَامِ الشَّرْعِ مُطَرَّدَةٌ بِطَرِيقَيْنِ أَحَدُهُمَا لَوْجُودِ الْإِتِّصَالِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْحُكْمِ وَالثَّانِي لَوْجُودِ الْإِتِّصَالِ بَيْنَ السَّبَبِ الْمَحْضِ وَالْحُكْمِ فَالْأَوَّلُ مِنْهُمَا يُوجِبُ صِحَّةَ الْإِسْتِعَارَةِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ وَالثَّانِي يُوجِبُ صِحَّتَهَا مِنْ أَحَدِ الطَّرَفَيْنِ وَهُوَ اسْتِعَارَةُ الْأَصْلِ لِلْفُرْعِ.

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

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

تشریح:..... جب مصنف حقیقت اور مجاز کی تعریف، ان کے اقسام اور تفریعات کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب مجاز کے علاقوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ اس فصل میں استعارہ کے طریقہ کی تعریف کو بیان کیا جائے گا اہل اصول کے نزدیک استعارہ اور مجاز دونوں مترادف ہیں یعنی حقیقت اور مجاز کے درمیان اتصال اور مناسبت کی وجہ سے لفظ کو معنی مجازی میں استعمال کرنا استعارہ بھی کہلاتا ہے اور مجاز بھی۔ اور اہل بیان کے نزدیک استعارہ مجازی کی قسم ہے کیونکہ حقیقت اور مجاز کے درمیان اگر تشبیہ کا علاقہ ہے تو وہ استعارہ کہلائے گا اور اگر سبب و مسبب، لازم و ملزوم، حال و محل وغیرہ پچیس علاقوں میں سے کوئی غیر تشبیہ کا علاقہ ہے تو وہ مجاز مرسل کہلائے گا۔ احقر نے قوت الاختیار ج ۲ ص ۱۱۰ پر ان پچیس علاقوں کو تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

استعارہ کے بارے میں اہل اصول و اہل بیان کا اختلاف:..... الحاصل اہل بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی قسم ہے مجاز کا مترادف نہیں ہے اور اہل اصول کے نزدیک استعارہ مجاز کا مترادف ہے۔ پھر معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان کے اگر غیر تشبیہ کا علاقہ ہو تو اس علاقہ کو اتصال صوری کہتے ہیں اور اگر تشبیہ کا علاقہ ہو تو اس علاقہ کو اتصال معنوی کہتے ہیں اتصال صوری کا مطلب یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت، معنی حقیقی کی صورت کے ساتھ کسی طرح کی مجاورت کی وجہ سے متصل ہو اس طور پر کہ معنی مجازی معنی حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا برعکس ہو یعنی معنی حقیقی معنی مجازی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو۔ الحاصل سبب اور مسبب، علت اور معلول کے درمیان جو اتصال ہوتا ہے وہ اتصال صوری کہلاتا ہے اور اتصال معنوی کا مطلب یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کسی ایسے معنی میں شریک ہوں جو معنی مشبہ بہ (معنی حقیقی) کے ساتھ مختص ہوں اور اس معنی کا مشبہ بہ کے اندر پایا جانا مشہور بھی ہو، اتصال معنوی کی مثال جیسے اسد (شیر) بول کر رحل شجاع مراد لینا اور حمام (گدھا) بول کر بلید اور کندز ہن آدمی مراد لینا۔ پہلی مثال میں معنی مشترک فیہ شجاعت اور بہادری ہے اور دوسری مثال میں معنی مشترک فیہ حماقت اور غباوت ہے اتصال صوری کی مثال جیسے سماء (آسمان) بول کر بادل مراد لیا جائے کیونکہ بادل کی صورت سماء کی صورت سے متصل ہے اس طور پر کہ عرف میں ہر اوپر والی چیز کو سماء کہہ دیا جاتا ہے اور بادل بھی چونکہ اوپر ہوتا ہے اس لئے اس کو بھی سماء کہہ دیا گیا جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول او کصیب من السماء

میں سماء سے بادل مراد ہے۔

فاضل مصنف نے اتصال معنوی کی تفصیل تو بالکل یہ چھوڑ دی ہے اور اتصال صوری کے بھی بیشتر اقسام یعنی چوبیس ۲۴ اقسام میں سے بائیس ۲۳ کو ترک کر دیا ہے۔ صرف دو قسموں یعنی اتصال بین العلل والمعلول اور اتصال بین السبب والمسبب کو ذکر کیا ہے، اسی کو مصنف نے فرمایا ہے کہ احکام شرع میں استعارہ یعنی مجاز دو طریقہ پر شائع ہے ایک تو یہ کہ علت اور حکم (معلول) کے درمیان اتصال ہو دوم یہ کہ سبب محض اور حکم (مسبب) کے درمیان اتصال ہو ان دونوں قسموں پر کلام کرنے سے پہلے ہم آپ کے سامنے علت اور سبب کے معنی بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ عرض ہے کہ

علت کی تعریف:..... شریعت اسلامیہ میں علت اس چیز کا نام ہے جس کو کسی حکم مطلوب کے لئے وضع کیا گیا ہو لہذا اگر کسی جگہ حکم متصور ہوگا تو علت مشروع ہوگی اور اگر حکم متصور نہ ہو تو علت مشروع نہ ہوگی پس علت کی طرف حکم کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہوتے ہیں یعنی علت کی وجہ سے حکم موجود بھی ہوتا ہے اور واجب بھی ہوتا ہے اور حکم کے درمیان ایسا کوئی امر نہیں ہوتا جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہو جیسے لفظ نکاح، ملک متعہ کا فائدہ دینے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اسی لفظ نکاح کی طرف ملک متعہ کا وجود اور وجوب منسوب ہے یعنی نکاح کی وجہ سے شوہر کے لئے ملک متعہ موجود ہوتی ہے اور عورت پر بیضہ کا سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور یہاں نکاح اور ملک متعہ کے درمیان ایسا کوئی امر بھی نہیں ہے جس کی طرف ملک متعہ کو منسوب کیا جاتا ہو۔ الحاصل نکاح ملک متعہ کی علت ہے۔

سبب کی تعریف:..... اور سبب وہ بچھے علت کی طرح مشروع نہ ہو بلکہ سبب مفقذی الی الحکم ہوتا ہے اور سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسا امر ہوتا ہے جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہے پس سبب کی طرف نہ وجود حکم منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہے جیسے شراء ملک متعہ کا سبب ہے کیونکہ شراء ملک متعہ کی طرف مفقذی ہے اور شراء کی طرف ملک متعہ کا نہ وجود منسوب ہے اور نہ وجوب منسوب ہے بلکہ شراء اور ملک متعہ کے درمیان جو ملک رقبہ ہے اس کی طرف ملک متعہ کا وجود اور وجوب منسوب ہے یہی وجہ ہے کہ بعض صورتوں میں شراء تو موجود ہوتا ہے لیکن ملک متعہ موجود نہیں ہوتی مثلاً کسی نے اپنی رضاعی بہن کو خرید لیا تو اس صورت میں شراء تو موجود ہے لیکن ملک متعہ کا حصول نہیں ہے اور بعض صورتوں میں شراء بھی موجود ہوتا ہے اور ملک متعہ کا حصول بھی ہوتا ہے مثلاً کسی نے اجنبیہ باندی کو خرید لیا تو یہاں شراء بھی موجود ہے اور مشتری کے لئے ملک متعہ بھی حاصل ہے الحاصل شراء ملک متعہ کا سبب ہے علت نہیں ہے مصنف کہتے ہیں کہ ان دونوں قسموں میں سے اول یعنی اتصال بین العلل والمعلول میں استعارہ دونوں جانب سے صحیح ہے یعنی یہ بھی جائز ہے کہ علت ذکر کی جائے اور مجازاً معلول (حکم) مراد لیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ معلول یعنی حکم ذکر کیا جائے اور مجازاً علت مراد لی جائے اور دوسری قسم یعنی اتصال بین السبب والمسبب میں استعارہ ایک طرف سے جائز ہوتا ہے دوسری طرف سے جائز نہیں ہوتا یعنی یہ تو جائز ہے کہ سبب ذکر کیا جائے اور مجازاً مسبب یعنی حکم مراد لیا جائے مگر یہ جائز نہیں ہے کہ مسبب ذکر کیا جائے اور مجازاً سبب مراد لیا جائے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ استعارہ کا قاعدہ یہ ہے کہ محتاج الیہ ذکر کر کے محتاج مراد لیا جائے اس لئے کہ محتاج الیہ ملزوم ہوتا ہے اور محتاج لازم ہوتا ہے اور استعارہ یعنی مجاز اسی کا نام ہے کہ ملزوم بلکہ لازم مراد لیا جائے پس معلول اور علت دونوں میں سے ہر ایک محتاج بھی ہے اور محتاج الیہ بھی ہے اس لئے کہ معلول یعنی حکم اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہوتا ہے یعنی معلول بغیر علت کے موجود نہیں ہوتا ہے اور معلول بغیر علت کے اس لئے موجود نہیں ہوتا کہ معلول علت کا اثر ہے اور اثر اپنے وجود میں موثر کا محتاج ہوتا ہے پس ثابت ہو گیا کہ معلول اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہے اور جب ایسا ہے تو معلول محتاج اور علت محتاج الیہ ہوئی اور علت مشروع ہونے کے لحاظ سے معلول

کی محتاج ہوتی ہے کیونکہ علت لہذا تھا مطلوب نہیں ہوتی بلکہ اس لئے مطلوب ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ حکم ثابت کیا جاتا ہے چنانچہ جگہ حکم یعنی معلول کا ثابت کرنا ممکن نہ ہو اس جگہ علت لغو اور بے کار ہوتی ہے مثلاً کسی نے آزاد آدمی کو خرید اتو یہ شراء لغو ہوگی کیونکہ یہاں حکم یعنی آزاد پر ملک ثابت کرنا ناممکن ہے۔ الحاصل علتیں بذات خود مطلوب نہیں ہوتیں بلکہ ان کے احکام مقصود ہوتے ہیں لہذا جہاں علت مفید حکم نہ ہو اس جگہ علت لغو ہوگی اور جب ایسا ہے تو علت اپنے مشروع ہونے میں محتاج اور معلول (حکم) محتاج الیہ ہوا۔ الحاصل علت اور معلول دونوں میں سے ہر ایک محتاج بھی ہے اور محتاج الیہ بھی اور استعارہ یعنی مجاز نام ہے محتاج الیہ ذکر کر کے محتاج مراد لینے کا لہذا علت ذکر کر کے معلول مراد لینا اور معلول ذکر کر کے علت مراد لینا دونوں جائز ہوں گے اور اسی کو فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ اتصال بین العلل والمعلول کی صورت میں دونوں طرف سے استعارہ جائز ہوگا اور دوسری قسم یعنی اتصال بین السبب والمسبب میں ایک جانب سے استعارہ اس لئے جائز ہوتا ہے کہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے کیونکہ مسبب اثر ہے سبب کا اور سبب اس کا مؤثر ہے اور اثر اپنے ثبوت میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے پس ثابت ہو گیا کہ مسبب محتاج اور سبب محتاج الیہ ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاسکتا ہے لہذا سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہوگا اور رہا سبب تو وہ چونکہ اپنی مشروعیت میں مسبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے اس لئے مسبب محتاج الیہ نہ ہوگا اور جب مسبب محتاج الیہ نہیں ہے تو مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی درست نہ ہوگا یہ ذہن میں رہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا اس وقت ناجائز ہے جبکہ مسبب، سبب کے ساتھ خاص نہ ہو لیکن اگر مسبب، سبب کے ساتھ خاص ہو تو اس صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہے کیونکہ اس صورت میں سبب علت کے معنی میں ہوگا اور سبب اسی مسبب کے لئے مشروع ہوگا اور جب سبب علت کے معنی میں ہے تو مسبب معلول کے معنی میں ہوگا اور پہلے گذر چکا ہے کہ معلول بول کر علت مراد لینا جائز ہے لہذا مذکورہ صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہوگا جیسے حضرت یوسف کے قید کے ساتھی کا قول انی ارانی اعصر خمرا ہے کہ یہاں خمر سے انکور مراد ہے اور انکور خمر کا سبب اور خمر اس کا مسبب ہے مگر یہ مسبب ایسا ہے جو سبب کے ساتھ خاص ہے کیونکہ احناف کے نزدیک خمر انکور ہی سے تیار ہوتی ہے اور انکور کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو نشہ آور مشروب تیار ہوتا ہے اس کو احناف کے نزدیک خمر نہیں کہا جاتا ہے پس اس مثال میں مسبب سبب کے ساتھ خاص ہے تو احتیاج دونوں طرف سے آئے گی یعنی سبب مسبب کا اور مسبب سبب کا محتاج ہوگا اور جب ایسا ہے تو دونوں میں سے ہر ایک محتاج بھی ہوگا اور جب ہر ایک محتاج اور ہر ایک محتاج الیہ ہے اور محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے تو دونوں میں سے ہر ایک بول کر دوسرا مراد لینا مجاز درست ہوگا۔ الحاصل اگر مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو تو مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہے۔

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

استعارہ بین العلل والمعلول کی مثال

مِثَالُ الْأَوَّلِ فِيمَا إِذَا قَالَ إِنْ مَلَكَتْ عَبْدًا فَهَوَّ حُرًّا فَمَلَكَ نِصْفَ الْعَبْدِ قَبَاعَهُ ثُمَّ مَلَكَ النِّصْفَ الْآخَرَ لَمْ يُعْتَقْ إِذْ لَمْ يَجْتَمِعْ فِي مِلْكِهِ كُلِّ الْعَبْدِ وَلَوْ قَالَ إِنْ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهَوَّ حُرًّا

فَاشْتَرَىٰ نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَىٰ النِّصْفَ الْأَخَرَ عُتِقَ النِّصْفُ الثَّانِي وَلَوْ عَنِي بِالْمَلِكِ
الشِّرَاءُ وَبِالشِّرَاءِ الْمَلِكَ صَحَّتْ نَيْتُهُ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ لِأَنَّ الشِّرَاءَ عِلَّةُ الْمَلِكِ وَالْمَلِكُ
حُكْمُهُ فَعَمَّتِ الْإِسْتِعَارَةُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ الْأَنَّهُ فِيمَا يَكُونُ تَخْفِيفًا فِي حَقِّهِ
لَا يُصَدَّقُ فِي حَقِّ الْقَضَاءِ خَاصَّةً لِمَعْنَى التَّهْمَةِ لَا لِإِلْعَادِ صِحَّةِ الْإِسْتِعَارَةِ.

ترجمہ:..... طریق اول کی مثال اس مسئلہ میں یہ ہے کہ جب کسی نے کہا اگر میں غلام کا مالک ہو گیا تو وہ آزاد ہے پس وہ
آدھے غلام کا مالک ہو گیا پھر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرے آدھے کا مالک ہو گیا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ پورا غلام اسکی ملک میں جمع
نہیں ہوا ہے اور اگر کہا میں نے غلام خریدا تو وہ آزاد ہے پس آدھے کو خرید پھر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرے آدھے کو خرید لیا تو دوسرا
آدھا آزاد ہو جائے گا اور اگر ملک سے شراء مراد لی یا شراء سے ملک مراد لی تو اس کی نیت بطریق مجاز صحیح ہوگی کیونکہ شراء ملک کی علت ہے
اور ملک اس کا حکم ہے لہذا علت اور معلول کے درمیان دونوں طرف سے استعارہ عام ہوگا مگر اس صورت میں جس صورت میں قائل کے
حق میں تخفیف ہو تو تہمت کی وجہ سے قضاء اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی نہ کہ استعارہ صحیح نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح:..... مصنف اصول الشاشی نے استعارہ کے طریقہ اول یعنی استعارہ بین العلة والمعلول کی مثال ذکر فرمائی ہے لیکن
مثال سے پہلے ایک تمہید ذکر کی ہے تمہید یہ ہے کہ اگر کسی نے ان ملکیت عبد افہو حر کہا اور پھر غلام کا آدھا حصہ خرید کر اس کو فروخت
کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید تو یہ دوسرا حصہ آزاد نہ ہوگا اور اگر ان اشتریت عبد افہو حر کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا حصہ خرید کر اس کو
فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید تو وہ دوسرا آدھا حصہ آزاد ہو جائے گا اور ان دونوں کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ عرفا شراء کے متحقق
ہونے کے لئے شئی مشتری کے تمام اجزاء مشتری کی ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے ایک شئی کو متفرق طور پر تھوڑا خریدا
کیا تو اس شخص کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ یہ شخص اس شئی کا مشتری ہے اور اس نے اس شئی کو خرید کیا ہے اور عرفا کسی شئی پر ملک متحقق
ہونے کے لئے اس شئی کے تمام اجزاء کا ملک میں جمع ہونا شرط ہے چنانچہ اگر کوئی شخص ایک شئی کا متفرق طور پر تھوڑا تھوڑا مالک ہوا تو اس
کے بارے میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ شخص اس شئی کا مالک ہوا ہے پس پہلے مسئلہ میں چونکہ غلام ایک وقت میں پورے کا پورا حالف کی
ملک میں جمع نہیں ہوا ہے اس لئے شرط یعنی ملک نہ پائے جانے کے وجہ سے نصف آخر آزاد نہ ہوگا اور نصف اول فروخت کرنے کے وجہ
سے چونکہ اس کی ملک سے نکل گیا ہے اور حدیث لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم کے وجہ سے غیر مملوک کو آزاد نہیں کیا جاسکتا ہے اس
لئے نصف اول بھی آزاد نہ ہوگا۔ دوسرے مسئلہ میں چونکہ لفظ اشتریت ہے اور شراء متحقق ہونے کے لئے شئی مشتری کے تمام اجزاء کا
مشتری کی ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے اس لئے دوسرے مسئلہ میں نصف آخر آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزاد ہونے کی شرط یعنی غلام کو
خریدنا پایا گیا اگرچہ متفرق طور پر پایا گیا اور جب شرط پائی گئی تو غلام کا وہ حصہ آزاد ہو جائے گا جو حصہ تحقق شرط کے وقت اس کی ملک میں
موجود ہے اور جو آدھا حصہ پہلے ہی فروخت کرنے کی وجہ سے اس کی ملک سے نکل چکا ہے وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ غیر مملوک آزاد نہیں ہوتا
ہے اس تمہید کے بعد مصنف کہتے ہیں کہ حالف اور قائل نے اگر ملک سے شراء کا ارادہ کیا یا شراء سے ملک کا ارادہ کیا تو اس کی نیت
بطریق مجاز درست ہوگی اس لئے کہ شراء ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے اور شراء ملک کی علت اس لئے ہے کہ شراء کو بلا واسطہ
اثبات ملک کے لئے وضع کیا گیا ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ علت اور معلول کے درمیان طرفین سے استعارہ جائز ہے لہذا یہاں شراء بول

کر ملک مراد لینا اور ملک بول کر شراء مراد لینا جائز ہوگا پس اگر کسی نے ان ملکیت عبد افھو حر کہا اور ان اشتریت عبد افھو حر کہا ارادہ کیا تو نصف آخر آزاد ہو جائے گا جیسا کہ ان اشتریت عبد افھو حر کہنے کی صورت میں نصف آخر آزاد ہو جاتا ہے اور اگر کسی نے ان اشتریت عبد افھو حر کہا اور ان ملکیت عبد افھو حر مراد لینا تو ریائے (فیما بینہ و بین اللہ) غلام کا کوئی حصہ آزاد نہ ہوگا جیسا کہ "ان ملکیت عبد افھو حر" کہنے کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا ہے۔
الا انه یکون تخفیفا الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال:..... یہ ہے کہ جب شراء اور ملک کے درمیان استعارہ طرفین سے صحیح ہے تو جس صورت میں شراء بول کر ملک مراد لینا گیا ہو اس صورت میں قضاء اس کی تصدیق کی جانی چاہئے اور غلام کا کوئی حصہ آزاد نہ ہونا چاہئے حالانکہ اس صورت میں قاضی اس کی تصدیق نہیں کرتا ہے بلکہ وہ نصف غلام کے آزاد ہونے کا حکم کرتا ہے جیسا کہ ان اشتریت کی صورت میں نصف غلام آزاد ہوتا ہے۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ اس نیت میں قائل کا فائدہ ہے اس طور پر کہ اگر شراء بول کر ملک کی نیت نہ کی تو نصف غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر ملک کی نیت کر لی تو غلام کا کوئی حصہ آزاد نہ ہوگا اور اس میں سراسر قائل کا فائدہ ہے پس شراء بول کر ملک مراد لینے کی صورت میں چونکہ قائل کا فائدہ ہے اور اس فائدہ کی وجہ سے قائل اپنی اس نیت میں متمم ہے تو اس تہمت کی وجہ سے قاضی قائل کی اس نیت کی تصدیق نہ کرے گا یعنی قضاء تصدیق نہ کی جائے گی اگرچہ ریائے تصدیق کر لی جائے گی۔ الحاصل اس صورت میں قاضی کا قائل کی تصدیق نہ کرنا اس تہمت کی وجہ سے ہے اس لئے نہیں کہ استعارہ صحیح نہیں ہے استعارہ تو صحیح ہے یعنی شراء بول کر ملک مراد لینا تو صحیح ہے لیکن تہمت کی وجہ سے قضاء تصدیق نہیں کی جائے گی۔

نوٹ:..... یہ بات ذہن میں رکھئے کہ شراء اور ملک کے درمیان مذکورہ فرق اس صورت میں ہے جبکہ دونوں کا مفعول (عبد) مکررہ مذکور ہو ورنہ اگر مفعول متعین ہو اور ان اشتریت هذا العبد اور ان ملکیت هذا العبد کہا ہو تو اس صورت میں شراء اور ملک دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ اجتماع شرط نہیں ہے یعنی نہ شراء متحقق ہونے کے لئے شئی مشترکی کے تمام اجزاء کا مشترکی کی ملک میں جمع ہونا شرط ہے اور نہ ملک متحقق ہونے کے لئے شئی مملوک کے تمام اجزاء کا مالک کی ملک میں جمع ہونا شرط ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اجتماع اور تفریق وصف ہیں اور اوصاف غائب میں تو معتبر ہوتے ہیں لیکن حاضر میں معتبر نہیں ہوتے اور "هذا العبد" چونکہ حاضر معین ہے اس لئے اس میں تفریق اور اجتماع کا اعتبار نہ ہوگا۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدہ یہ۔

اتصال بین السبب والمسبب کی مثال

وَمَثَلُ النَّائِي إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ حَرَّرْتُكَ وَنَوَى بِهِ الطَّلَاقَ يَصِحُّ لِأَنَّ التَّحْرِيرَ بِحَقِيقَتِهِ يُوجِبُ زَوَالَ مِلْكِ الْبُضْعِ بِوَاسِطَةِ زَوَالِ مِلْكِ الرِّقَبَةِ فَكَانَ سَبَبًا مَحْضًا لَزَوَالِ مِلْكِ الْمُتَعَةِ فَجَازَ أَنْ يُسْتَعَارَ عَنِ الطَّلَاقِ الَّذِي هُوَ مُزِيلٌ لِمِلْكِ الْمُتَعَةِ.

ترجمہ:..... اور دوسرے طریقہ کی مثال جب کسی نے اپنی عورت سے کہا میں نے تجھ کو آزاد کر دیا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو

صحیح ہے اس لئے کہ لفظ تحریر اپنی حقیقت کے اعتبار سے زوال ملک رقبہ کے واسطے سے زوال ملک متعہ کو ثابت کرتا ہے پس لفظ تحریر زوال ملک متعہ کے لئے سبب محض ہوگا لہذا یہ بات جائز ہے کہ اس طلاق سے مستعار لیا جائے جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہے۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ استعارہ کے دو طریقوں میں سے دوسرے طریقہ یعنی اتصال بین السبب والسبب کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے حور تک (میں نے تجھے آزاد کیا) یا انت حرة (تو آزاد ہے) کہا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو یہ صحیح ہے اس لئے کہ لفظ تحریر اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے زوال ملک رقبہ کے واسطے سے زوال ملک متعہ کو ثابت کرتا ہے یعنی اس لفظ سے اولاً تو ملک رقبہ زائل ہوتی ہے پھر ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ زائل ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ لفظ زوال ملک متعہ کے لئے سبب محض ہوگا کیونکہ یہ لفظ نہ تو زوال ملک متعہ کے لئے موضوع ہے بلکہ زوال ملک رقبہ کے لئے موضوع ہے اور نہ زوال ملک متعہ کی طرف وجود اور وجوب منسوب ہے البتہ یہ لفظ زوال ملک متعہ کی طرف مفہومی ہے یعنی اس لفظ سے ملک رقبہ کا زوال تو یقینی ہے لیکن ملک متعہ کا زوال امر اتفاقی ہے جو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا ہے چنانچہ قائل نے اس لفظ سے اگر اپنی باندی کو مخاطب بنایا تو زوال ملک متعہ متحقق ہو جائے گا لیکن اگر غلام کو مخاطب بنایا تو زوال ملک متعہ متحقق نہ ہوگا حالانکہ زوال ملک رقبہ دونوں صورتوں میں موجود ہے۔ الحاصل لفظ تحریر زوال ملک متعہ کا سبب ہے اور زوال ملک متعہ اس کا سبب ہے اور سبب بول کر چونکہ مجازاً سبب مراد لینا جائز ہے اس لئے یہاں لفظ تحریر یعنی حور تک یا انت حرة بول کر اس سے لفظ طلاق یعنی "انت طالق" کا مراد لینا جائز ہے جو ملک متعہ کو زائل کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو شوہر نے لفظ حور تک یا انت حرة سے اگر طلاق کی نیت کی تو اس کی یہ نیت معتبر ہوگی اور اس کی بیوی پر طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔

ایک اعتراض کا جواب

وَلَا يُقَالُ لَوْ جَعَلَ مَجَازاً عَنِ الطَّلَاقِ لَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ الطَّلَاقُ الْوَاقِعُ بِهِ رَجْعِيًّا كَصَرِيحِ
الطَّلَاقِ لَا نَأْتِي قَوْلُ لَنَجْعَلُهُ مَجَازاً عَنِ الطَّلَاقِ بَلْ عَنِ الْمُزِيلِ لِمَلِكِ الْمُتْعَةِ وَذَلِكَ فِي
الْبَائِنِ إِذَا الرُّجْعِيُّ لَا يُزِيلُ مَلِكِ الْمُتْعَةِ عِنْدَنَا.

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

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

اعتراض:..... یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ لفظ حور تک اور انت حرة طلاق سے مجازاً اور استعارہ ہے یعنی اگر حور تک یا انت حرة بول کر مجازاً انت طالق مراد لیا گیا تو یہ درست ہوگا اور حور تک، طلق تک کے اور انت حرة، انت طالق کے قائم مقام ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ قائم مقام کا وہی حکم ہوتا ہے جو منوب عنہ یعنی اصل کا ہونا ہے اور منوب عنہ اور اصل یعنی طلق تک اور

انت طالق کا حکم یہ ہے کہ ان سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا قائم مقام یعنی حور تک اور انت حرة سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہئے حالانکہ آپ کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے طلاق رجعی واقع نہیں ہوتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے لفظ تحریر یعنی حر تک اور انت حرة کو لفظ طلاق سے مجاز قرار نہیں دیا ہے بلکہ مزیل ملک متعہ سے مجاز قرار دیا ہے، یعنی ہم نے لفظ تحریر سے مجاز اطلاق مراد نہیں لیا ہے بلکہ ملک متعہ کو زائل کرنے والی چیز مراد لی ہے اور ملک متعہ کو زائل کرنا طلاق بائن سے ہوتا ہے نہ کہ طلاق رجعی سے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک طلاق رجعی ملک متعہ کو زائل نہیں کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ ہمارے نزدیک طلاق رجعی کے بعد شوہر بغیر نکاح کے رجعت کا مالک ہوتا ہے پس جب لفظ تحریر مزیل ملک متعہ سے مجاز اور مستعار ہے اور مزیل ملک متعہ طلاق بائن سے نہ کہ طلاق رجعی کو لفظ تحریر یعنی حور تک اور انت حرة سے طلاق بائن واقع ہوگی نہ کہ طلاق رجعی۔

سبب و مسبب میں استعارہ ایک طرف سے درست ہے

وَلَوْ قَالَ لَا مِثْلَهُ طَلَّقْتُكَ وَنَوَى بِهِ التَّخْرِيرَ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الْأَصْلَ جَارٍ أَنْ يُثَبَّتَ بِهِ الْفَرْعُ وَأَمَّا الْفَرْعُ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُثَبَّتَ بِهِ الْأَصْلُ.

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

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

سبب کا استعارہ مسبب اور حکم کے لئے جائز ہے، تفریع

وَعَلَىٰ هَذَا نَقُولُ يَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِلَفْظِ الْهَبَةِ وَالتَّمْلِيكِ وَالتَّبْيَعِ لِأَنَّ الْهَبَةَ بِحَقِيقَتِهَا تَوْجِبُ مِلْكَ الرِّقَّةِ وَمِلْكَ الرِّقَّةِ يُوجِبُ مِلْكَ الْمُتْعَةِ فِي الْأَمَاءِ فَكَانَتْ الْهَبَةُ سَبَبًا مَحْضًا لِنُبُوتِ مِلْكَ الْمُتْعَةِ فَجَازَ أَنْ يُسْتَعَارَ عَنِ النِّكَاحِ وَكَذَلِكَ لَفْظُ التَّمْلِيكِ وَالتَّبْيَعِ وَلَا يَنْعَكِسُ حَتَّى لَا يَنْعَقِدَ التَّبْيَعُ وَالْهَبَةُ بِلَفْظِ النِّكَاحِ ثُمَّ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ يَكُونُ الْمَحَلُّ مُتَعَيَّنًا لِنَوْعِ مِنَ الْمَجَازِ لَا يَحْتَاجُ فِيهِ إِلَى النَّيَّةِ.

ترجمہ:..... اور اسی اصل پر ہم کہتے ہیں کہ نکاح لفظ ہبہ، تملیک اور تبیع سے منعقد ہو جائے گا کیونکہ لفظ ہبہ اپنے معنی حقیقی کے

انتہار سے ملک رقبہ کو ثابت کرتا ہے اور ملک رقبہ باندیوں میں ملک متعہ کو ثابت کرتی ہے پس یہ ثبوت ملک متعہ کے لئے سبب محض ہوگا پس لفظ بہہ کو نکاح سے مستعار لینا جائز ہوگا اسی طرح لفظ تملیک اور بیع اور اس کا برعکس نہیں ہوگا یہاں تک کہ بیع اور بہہ لفظ نکاح سے منعقد نہیں ہوں گے پھر ہر اس جگہ میں جہاں محل کسی قسم کے مجاز کے لئے متعین ہو اس میں نیت کی احتیاج نہ ہوگی۔

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

ثم فی کل موضع الخ سے مصنف کہتے ہیں کہ اگر کسی جگہ مجاز متعین ہو تو وہاں مجاز مراد لینے کے لئے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی مثلاً اگر کسی آزاد عورت سے کسی نے کہا ملک نفسی نفسک (تو مجھے اپنی ذات کا مالک بنا دے) عورت نے کہا ملکک (میں نے تجھے مالک بنا دیا) تو نکاح منعقد ہو جائے گا اور نیت کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ نیت کی جاتی ہے وہ محتمل چیزوں میں سے ایک کو متعین کرنے کے لئے اور یہاں مجاز متعین ہے لہذا نیت کی ضرورت نہ ہوگی۔ حاصل یہ کہ حرہ عورت میں ملک رقبہ کو ثابت کرنا یعنی بہہ اور تملیک کے حقیقی معنی مراد لینا چونکہ مستعذر ہے اس لئے لفظ بہہ اور تملیک سے نکاح بغیر نیت کے منعقد ہو جائے گا۔

ایک اعتراض کا جواب:

لَا يَقَالُ وَلَمَّا كَانَ امْكَانُ الْحَقِيقَةِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا كَيْفَ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ فِي صُورَةِ النِّكَاحِ بِلَفْظِ الْهَبَةِ مَعَ أَنَّ تَمْلِيكَ الْحُرَّةَ بِالْبَيْعِ وَالْهَبَةِ مَحَالٌ لِأَنَّا نَقُولُ ذَلِكَ مُمَكِّنٌ فِي الْجُمْلَةِ بَأَنِ ارْتَدَّتْ وَلِحَقَّتْ بِدَارِ الْحَرْبِ ثُمَّ سُبَيْتٌ وَصَارَ هَذَا نَظِيرُ مَسِ السَّمَاءِ وَأَخَوَاتِهِ.

ترجمہ:..... یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب صاحبین کے نزدیک صحت مجاز کے لئے حقیقت کا ممکن ہونا شرط ہے تو لفظ بہہ کے

ساتھ نکاح کی صورت میں مجاز کی طرف کیسے رجوع کیا جائے گا باوجودیکہ بیع اور ہبہ کے ذریعہ آزاد عورت کا مالک بنانا محال ہے اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ یہ فی الجملہ ممکن ہے اس طور پر کہ وہ عورت مرتد ہو کر دار الحرب میں چلی جائے پھر قید کر لی جائے اور یہ آسان گو چھوٹے اور اس کے اخوات کی نظیر ہے۔

تشریح:..... یہاں سے مصنف نے ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل کیا ہے۔

اعتراض:..... یہ ہے کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ صاحبین کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کے جائز ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو یعنی اگر حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو لیکن کسی عارض اور مانع کی وجہ سے متمنع ہو گیا ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اگر مرے سے حقیقت پر عمل کرنا ہی ممکن نہ ہو بلکہ محال ہو تو ان کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا مجاز کی طرف رجوع کرنا جائز نہ ہوگا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ حرہ کے حق میں بیع اور ہبہ کے حقیقی معنی محال ہیں یعنی بیع اور ہبہ کے ذریعہ حرہ کا مالک بنانا محال ہے مگر اس کے باوجود صاحبین کہتے ہیں کہ بیع اور ہبہ کو مجاز یعنی نکاح کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی بیع اور ہبہ سے نکاح منعقد ہو جائے گا حالانکہ حقیقت کے محال ہونے کی وجہ سے اس کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنا باطل ہونا چاہئے تھا اور کلام کو لغو ہونا چاہئے تھا۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت یعنی بیع اور ہبہ کے ذریعہ حرہ کا مالک بنانا فی الجملہ ممکن ہے اس طور پر کہ حرہ عورت مرتد ہو کر دار الحرب میں چلی جائے پھر مسلمان اس کو قید کر کے لے آئیں تو یہ مرتدہ مسلمانوں کی مملوکہ ہو جائے گی اور جب مملوکہ ہوگی تو بیع اور ہبہ کے ذریعہ اس کا مالک بنانا جائز ہوگا۔ الحاصل حرہ عورت کا بیع اور ہبہ کے ذریعہ مالک بنانا یعنی معنی حقیقی پر عمل کرنا فی الجملہ ممکن ہے اور جب حقیقت فی الجملہ ممکن ہے تو مجاز کی طرف رجوع کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا مصنف کہتے ہیں کہ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص آسمان کو چھونے یا پتھر کو سونے میں تبدیل کرنے یا ہوا میں اڑنے کی قسم کھالے تو یہ قسم منعقد ہو جائے گی اور مخالف پر کفارہ واجب ہوگا اگرچہ کفارہ اس صورت میں واجب ہوتا ہے جس صورت میں قسم کا پورا کرنا ممکن ہو مگر قسم پوری نہ کی ہو اور مذکورہ صورتوں میں قسم کا پورا کرنا عاڈۂ محال ہے لہذا کفارہ واجب نہ ہونا چاہئے تھا کیونکہ خلیفہ (کفارہ) کے ثبوت کے لئے اصل (قسم کا پورا کرنا) کا ممکن ہونا ضروری ہے لیکن یہاں جواب میں کہا جاتا ہے کہ مذکورہ قسموں میں قسم کا پورا کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ کرامت کے طور پر کوئی آسمان کو چھو لے، پتھر کو سونے میں تبدیل کر دے، ہوا میں اڑنے لگے اور فی الجملہ امکان ثابت ہے تو قسم پوری نہ کرنے کی صورت میں اس پر کفارہ واجب ہو جائے گا۔ الحاصل جس طرح یہاں فی الجملہ امکان معتبر ہے اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں بھی فی الجملہ امکان معتبر ہوگا۔

صریح اور کنایہ کی بحث

فَصْلٌ فِي الصَّرِيحِ وَالْكِنَايَةِ الصَّرِيحُ لَفْظٌ يَكُونُ الْمُرَادُ بِهِ ظَاهِرًا كَقَوْلِهِ بَعْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَأَمْسَالِهِ وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يُوجِبُ ثُبُوتَ مَعْنَاهُ بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ مِنْ إِخْبَارٍ أَوْ نَعْتٍ أَوْ بَدَاءٍ وَمِنْ حُكْمِهِ يَسْتَعْنِي عَنِ النَّيَّةِ.

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

صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد ظاہر ہو جیسے اس کا قول بعت، اشتريت اور اس کے مثل اور صریح کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے معنی کے ثبوت کو

واجب کرتا ہے جس طریقہ پر بھی ہوا خبر کے طریقہ پر یا نعت کے طریقہ پر یا نداء کے طریقہ پر اور اس کا حکم یہ بھی ہے کہ وہ نیت سے مستغنی ہوتا ہے۔

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

صریح کے حکم پر تفریع

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ لِأَمْرَاتِهِ أَنْتَ طَالِقٌ أَوْ طَلَّقْتِكِ أَوْ يَا طَالِقُ يَقَعُ الطَّلَاقُ نَوِي بِهِ الطَّلَاقَ أَوْ لَمْ يَنْوِ وَكَذَا لَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ أَنْتَ حُرٌّ أَوْ حَرَّرْتُكَ أَوْ يَا حُرٌّ وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِنَّ التَّيْمَمَ يُفِيدُ الطَّهَّارَةَ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَىٰ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَ كُمْ صَرِيحٌ فِي حُصُولِ الطَّهَّارَةِ وَلِلشَّافِعِيِّ فِيهِ قَوْلَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ طَهَّارَةٌ ضَرُورِيَّةٌ وَالْأُخَرُ أَنَّهُ لَيْسَ بِطَهَّارَةٍ بَلْ هُوَ سَائِرٌ لِلْحَدَثِ.

ترجمہ:..... اور اسی پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق یا طلق تک یا یا طالق تو طلاق واقع ہو جائے گی اس سے طلاق کی نیت کی ہو یا نیت نہ کی ہو اور اسی طرح اگر اپنے غلام سے کہا انت حر یا حررتک یا یا حر اور اسی پر ہم نے کہا کہ تیمم مفید طہارت ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا قول وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَ كُمْ صَرِيحٌ ہے اور امام شافعی کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ ان میں سے ایک یہ کہ تیمم طہارت ضروری ہے اور دوسرا یہ کہ تیمم طہارت نہیں ہے بلکہ حدیث کو چھپانے والا ہے۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ صریح چونکہ ظاہر المعنی اور ظاہر المراد ہوتا ہے اور نیت کا محتاج نہیں ہوتا ہے اس لئے اگر کسی نے اپنی بیوی سے بصورت نعت انت طالق کہا یا بصورت خبر طلق تک کہا یا بصورت نداء یا طالق کہا تو طلاق واقع ہو جائے گی خواہ طلاق کی نیت کی ہو یا طلاق کی نیت نہ کی ہو کیونکہ یہ الفاظ طلاق کے معنی میں صریح ہیں اور صریح محتاج نیت نہیں ہوتا لہذا یہ الفاظ بھی محتاج نیت نہ ہوں گے اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے انت حر یا حررتک یا یا حر کہا تو غلام آزاد ہو جائے گا مولیٰ نے غلام آزاد کرنے کی نیت کی ہو یا نیت نہ کی ہو۔

اعتراض:..... اس پر اعتراض کرتے ہوئے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے "تو طلاق باش تو طلاق والی ہو جا تو اس سے بغیر نیت کے طلاق واقع نہیں ہوتی ہے حالانکہ یہاں طلاق کا صریح لفظ موجود ہے۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لفظ اگرچہ من حیث الوضع ظاہر المعنی ہے لیکن چونکہ یہ لفظ طلاق میں مستعمل نہیں ہے اس لئے اس کے معنی مستتر ہوں گے۔ اور جب من حیث الاستعمال اس کے معنی مستتر ہیں تو یہ لفظ نیت کا محتاج ہوگا اور اس لفظ سے بغیر نیت کے طلاق واقع نہ ہوگی۔ (ذخیرہ)

مصنف کہتے ہیں کہ صریح چونکہ ظاہر المراد ہوتا ہے اور اخبار نعت، نداء ہر طریقہ پر اس کے معنی ثابت ہو جاتے ہیں اس لئے ہم کہتے ہیں کہ تیمم طہارت کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ ارشاد باری فیمموا صعیدا طیبا فامسحوا بوجہ حکم واید یکم منہ ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج کے بعد باری تعالیٰ کا قول ولکن یرید لیطہرکم تیمم کے ذریعہ طہارت کے حصول میں صریح ہے اور یہ قول طہارت کے حصول میں صریح اس لئے ہے کہ تطہیر کا لفظ نجاست زائل کرنے اور طہارت ثابت کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور لیطہرکم سے مراد لیطہرکم بهذا الصعید ہے یعنی اللہ تعالیٰ تم کو اس مٹی سے پاک کرنا چاہتا ہے پس یہ آیت تیمم کے مطہر ہونے میں صریح ہے۔

اعترض:..... اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب یہ آیت تیمم کے مفید طہارت ہونے میں صریح ہے اور صریح محتاج نیت نہیں ہوتا ہے تو تیمم میں نیت شرط نہ ہونی چاہئے جیسا کہ وضو میں نیت شرط نہیں ہے حالانکہ آپ کے نزدیک تیمم میں نیت شرط ہے۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ تیمم کے ساتھ حصول تیمم کے لئے نیت کو شرط قرار دیا گیا ہے تیمم کے حاصل ہونے کے بعد حصول طہارت کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ الحاصل یہ آیت جس چیز میں صریح ہے اس میں نیت کو شرط قرار نہیں دیا گیا ہے تیمم کے ذریعہ طہارت کے حصول میں حضرت امام شافعیؒ کے دو قول ہیں ایک یہ کہ تیمم طہارت ضروری ہے یعنی تیمم ضرورت کی وجہ سے مشروع ہوا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ تیمم سائر حدث ہے رافع حدث نہیں ہے یعنی تیمم وقتی طور سے حدث کو چھپا دیتا ہے اور اس پر پردہ ڈال دیتا ہے حدث کو ختم نہیں کرتا ہے۔ امام شافعیؒ کے پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ مٹی اپنی طبیعت کے اعتبار سے ملوث ہے نہ کہ مطہر شارع نے اس کو ضرورت کے وقت طہارت قرار دیا ہے اور جب ایسا ہے تو تیمم طہارت ضروری ہوگی نہ کہ طہارت مطلقہ اور دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ تیمم اگر پانی دیکھ لے تو حدث سابق کا حکم عود کرتا ہے حتیٰ کہ اس پر پانی سے طہارت حاصل کرنا واجب ہو جاتا ہے حالانکہ پانی کو دیکھنا خروج نجاست نہیں ہے کہ اس کو ناقض وضو قرار دیا جائے پس اگر تیمم طہارت مطلقہ ہوتا اور رافع حدث ہوتا تو پانی کو دیکھنے سے عود نہ کرتا کیونکہ زائل شدہ چیز عود نہیں کرتی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ تیمم کے باوجود حدث اول باقی ہے لیکن ضرورۃ حدث کے ساتھ نماز کو مباح کیا گیا ہے۔ تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے پر ہماری ایک دلیل تو باری تعالیٰ کے قول فلم تجدوا ماء فیمموا صعیدا طیبا کا مطلق ہونا ہے یعنی اس آیت کا اطلاق تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ کا ارشاد الصعید الطیب وضوء المسلم ولو الی عشر سنین مالم یجد الماء ہے کہ یہ حدیث بھی تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کا حکم وہی ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے اور اصل یعنی وضو طہارت مطلقہ ہے لہذا اس کا خلیفہ یعنی تیمم بھی طہارت مطلقہ ہوگا اور ہاں امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ پانی دیکھنے سے حدث سابق کا عود کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ تیمم سائر حدث ہے رافع حدث نہیں ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ پانی دیکھنے سے حدث سابق کا عود کرنا اس

لئے ہے کہ ابتداء بھی تیمم کا اعتبار کرنے کے لئے پانی کے استعمال پر قدرت کا ہونا شرط ہے پس پانی کے استعمال پر قدرت کے وقت تیمم کا مرتفع ہونا اور حدت سابق کا عود کرنا اس لئے ہے کہ بقاء تیمم کی شرط۔ (عدم قدرت علی استعمال الماء) موجود نہیں رہی اس لئے نہیں کہ تیمم سائر حدت ہے پانی دیکھنے سے حدت عود کر آ یا۔

احناف اور شوافع کے مابین اختلاف پر متفرع مسائل

وَعَلَىٰ هَذَا يُخْرَجُ الْمَسَائِلُ عَلَىٰ مَذْهَبَيْنِ مِنْ جَوَازِهِ قَبْلَ الْوَقْتِ وَأَدَاءِ الْفَرْضَيْنِ بَتَيْمٍ
وَاحِدٍ وَإِمَامَةٍ الْمُتَوَضِّئِينَ وَجَوَازُهُ بِدُونِ خَوْفٍ تَلْفِ النَّفْسِ أَوْ الْعَضْوِ بِالْوَضُوءِ
وَجَوَازُهُ لِلْعِيدِ وَالْجَنَازَةِ وَجَوَازُهُ بِنِيَّةِ الطَّهَارَةِ.

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

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان یہ اختلاف کہ تیمم ہمارے نزدیک طہارت مطلقہ ہے اور ان کے نزدیک طہارت ضروریہ ہے بہت سے مسائل میں اختلاف پیدا کرتا ہے یعنی اس اختلاف کی وجہ سے دونوں مذاہب کے مطابق بہت سے مسائل کی تخریج کی جائے گی مثلاً وقت نماز سے پہلے ہمارے نزدیک تیمم کرنا جائز ہے اور ان کے نزدیک ناجائز ہے اس لئے ہمارے نزدیک تیمم وضو کی طرح طہارت مطلقہ ہے پس جس طرح وضو وقت سے پہلے جائز ہے اسی طرح تیمم بھی وقت سے پہلے جائز ہے اور شوافع کے نزدیک تیمم طہارت ضروریہ ہے اور نماز کا فرض ادا کرنے کی ضرورت نماز کے وقت میں واقع ہوتی ہے نہ کہ وقت سے پہلے لہذا ضرورت متحقق ہونے کے بعد نماز کے وقت میں تیمم کرنا جائز ہوگا وقت سے پہلے تیمم کرنا ناجائز نہ ہوگا۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ایک تیمم سے دو فرضوں کا ادا کرنا جائز ہے اور شوافع کے نزدیک ناجائز ہے اس لئے کہ ہمارے نزدیک تیمم وضو کی طرح طہارت مطلقہ ہے لہذا جس طرح ایک وضو سے متعدد فرض نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں اسی طرح ایک تیمم سے بھی متعدد فرض نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں۔ اور شوافع کے نزدیک تیمم طہارت ضروریہ ہے اور جو چیز ضرورۃً ثابت ہو وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور ایک فرض نماز کو ادا کرنے کی ضرورت چونکہ نئی ضرورت ہے اس لئے اس کے واسطے دوسرا تیمم کرنا واجب ہوگا۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ ہمارے نزدیک تیمم با وضو لوگوں کی امامت کر سکتا ہے لیکن اہم شافعی کے نزدیک نہیں کر سکتا ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تیمم وضو کی طرح طہارت مطلقہ ہے یعنی تیمم اور با وضو شخص طہارت میں دونوں برابر ہیں اور احد المتساویین آخر کی امامت کر سکتا ہے لہذا جس طرح با وضو شخص کا تیمم کی امامت کرنا جائز ہے اسی طرح تیمم کا با وضو شخص کی امامت کرنا بھی جائز ہے اور شوافع کے نزدیک تیمم طہارت ضروریہ ہے اور وضو طہارت مطلقہ اور طہارت اصلہ ہے اور طہارت اصلہ قوی ہوتی ہے اور طہارت ضروریہ اس کی بہ نسبت ضعیف ہوتی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ قوی کا ضعیف کی اقتداء کرنا اور ضعیف کا قوی کی امامت کرنا ناجائز ہے جیسا کہ اشارہ سے نماز پڑھنے والے کا رکوع اور سجدہ کے ساتھ نماز ادا کرنے والے کی امامت کرنا ناجائز ہے پس اس بنیاد پر تیمم کا با وضو لوگوں کی امامت کرنا

نا جائز ہوگا۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ بیمار آدمی کو وضو کرنے سے اگر عضو یا نفس کے تلف ہونے کا خوف نہ ہو تو شوافع کے نزدیک تیمم کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ضرورت متحقق نہیں ہے ہاں اگر عضو یا نفس کے تلف ہونے کا خوف ہو تو اس صورت میں تیمم کرنا جائز ہے اور ہمارے نزدیک اگر پانی کا استعمال نقصان دہ ہو تو دونوں صورتوں میں تیمم کرنا جائز ہے خواہ عضو یا نفس کے تلف ہونے کا خوف ہو یا یہ خوف نہ ہو۔

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

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

کنایہ کی تعریف

وَالْكِنَايَةُ هِيَ مَا اسْتَرَّ مَعْنَاهُ وَالْمَجَازُ قَبْلُ أَنْ يَصِيرَ مُتَعَارِفًا بِمَنْزِلَةِ الْكِنَايَةِ وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ ثُبُوتُ الْحُكْمِ بِهَا عِنْدَ وُجُودِ النَّبِيِّ أَوْ بِدَلَالَةِ الْحَالِ إِذْ لَا بَدَلَهُ مِنْ دَلِيلٍ يَزُولُ بِهِ التَّرَدُّدُ يَتَرَجَّحُ بِهِ بَعْضُ الْوُجُوهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى سُمِّيَ لَفْظُ الْبَيِّنُونَةِ وَالتَّحْرِيمِ كِنَايَةً فِي بَابِ الطَّلَاقِ لِمَعْنَى التَّرَدُّدِ وَاسْتِثْنَاءِ الْمُرَادِ لَا أَنَّهُ يَعْمَلُ عَمَلِ الطَّلَاقِ.

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

تشریح:..... مصنف نے کنایہ کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو مصنف کہتے ہیں کہ مجاز جب تک لوگوں میں متعارف اور مشہور نہ ہو اس وقت تک وہ بھی کنایہ ہی کے مرتبہ میں ہوتا ہے کیونکہ متعارف ہونے سے پہلے اس میں تردد ہے اس طور پر کہ لفظ حقیقت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور مجاز کا بھی پس اس تردد کی وجہ سے متعارف ہونے سے پہلے مجاز بھی کنایہ کے مرتبہ

میں ہوگا۔ اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ کنایہ کے ذریعہ حکم اس وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ متکلم ایک معنی کی نیت کرے یا ایک معنی مراد ہو سکے۔ قرینہ موجود ہوں یعنی سامع کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ متکلم نے ایک معنی کی نیت کی ہے مثلاً نوبت یہ کذا یا اردت یہ کذا کہنا ہے یا دلالت حال اور قرینہ سے ایک معنی کا مراد ہونا معلوم ہو جائے مثلاً میاں بیوی کے درمیان طلاق کا ذکر چل رہا ہو اسی دوران شوہر نے طلاق کا کوئی کنائی لفظ کہہ دیا مثلاً انت بائن کہہ دیا تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ شوہر یہ کہتا رہے کہ میں نے طلاق کی نیت نہیں کی ہے اور نیت یا قرینہ کا پایا جانا اس لئے ضروری ہے کہ کنایہ میں تردید ہوتا ہے اور لفظ کنائی چند معانی کا احتمال رکھتا ہے لہذا اس تردد کو زائل کرنے کے لئے اور کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے لئے ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جس کی وجہ سے وہ تردد زائل ہو جائے اور کوئی ایک معنی رائج ہو جائے اور وہ دلیل چونکہ نیت اور قرینہ ہے اس لئے کنایہ کا حکم ثابت کرنے کے لئے نیت یا قرینہ کا پایا جانا ضروری ہے مصنف فرماتے ہیں کہ لفظ بینونہ اور لفظ تحریم چونکہ چند معانی کا احتمال رکھتے ہیں اور ان کے معنی میں تردید ہے کہ کون سا معنی مراد ہے اور کون سا مراد نہیں ہے اس لئے ان کی مراد بھی پوشیدہ ہوگی اور استتار مراد اور تردید کی وجہ سے باب طلاق میں ان الفاظ کو کنایہ کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے اور یہ الفاظ چند معانی کا احتمال اس طرح رکھتے ہیں کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے انت بائن کہتا ہے تو اس کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تو رشتہ نکاح سے جدا ہے یعنی تو مطلقہ ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تو معصیت سے جدا ہے یعنی تجھ سے معاصی کا صدور نہیں ہوتا ہے یا بھلائیوں سے جدا ہے یعنی اچھے کام تجھ سے صادر نہیں ہوتے ہیں اور یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ تو شرف میں، حسن میں، ورع اور تقویٰ میں اپنے ہم مشکوں سے جدا ہے یعنی تجھ جیسا شرف، حسن اور ورع کسی اور میں نہیں پایا جاتا۔ اور لفظ تحریم چند معانی کا احتمال اس طرح رکھتا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت حرام کہا تو اس کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تو شوہر پر حرام ہے یعنی تو مطلقہ ہے اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ تو دوسرے لوگوں پر حرام ہے اور انت حرام کا یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ تجھ کو معاصی سے روک دیا گیا ہے یا نیکیوں سے روک دیا گیا ہے یا والدین سے روک دیا گیا ہے یا باہر نکلنے سے روک دیا گیا ہے۔

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

لأنه يعمل عمل الطلاق سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض: یہ ہے کہ یہ الفاظ طلاق سے کنایہ ہیں یعنی ان الفاظ سے کنایہ طلاق مراد ہے تو ان الفاظ کو طلاق کا عمل کرنا چاہئے تھا یعنی جس طرح لفظ طلاق سے رجعی طلاق واقع ہوتی ہے اسی طرح ان الفاظ سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہئے تھی جیسا کہ امام شافعی کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور یہی مذہب حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا ہے حالانکہ تم حنفیوں کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے؟

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

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

کنایہ کے حکم پر تفریع

وَيَسْفَرُ عَنْهُ حُكْمُ الْكِنَايَاتِ فِي حَقِّ عَدَمِ وَلَايَةِ الرَّجْعَةِ وَلَوْ جُودَ مَعْنَى التَّرَدُّدِ فِي الْكِنَايَةِ لَا يَقَامُ بِهَا الْعُقُوبَاتُ لَوْ أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ فِي بَابِ الزَّوْنِ وَالسَّرِقَةِ لَا يَقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ مَا لَمْ يُذَكَّرِ اللَّفْظُ الصَّرِيحُ وَلِهَذَا الْمَعْنَى لَا يَقَامُ الْحَدُّ عَلَى الْآخَرِ بِإِلْضَارَةٍ وَلَوْ قَدْ ذَكَرَ رَجُلًا بِالزَّوْنِ فَقَالَ الْآخَرُ صَدَقْتَ لَا يَجِبُ الْحَدُّ عَلَيْهِ لِاحْتِمَالِ التَّصَدِيقِ لَهُ فِي غَيْرِهِ.

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

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ ہماری گذشتہ تقریر سے جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ طلاق کے الفاظ کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور نکاح ختم ہو جاتا ہے تو اس سے یہ بات بھی متفرع ہوگئی کہ الفاظ کنایہ مثلاً انت بائن اور انت حرام سے اگر طلاق دی گئی تو شوہر کو رجعت کا حق حاصل نہیں ہوگا کیونکہ رجعت کا حق طلاق رجعی کی صورت میں حاصل ہوتا ہے نہ کہ طلاق بائن کی صورت میں ہاں امام شافعی جن کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق رجعی واقعی ہوتی ہے ان کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق واقع کرنے کے بعد شوہر کو حق حاصل ہوتا ہے مصنف فرماتے ہیں کہ کنایہ میں چونکہ تردد کے معنی موجود ہوتے ہیں اور اس کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے اس لئے بطریق کنایہ اگر کسی موجب حد اور سبب حد چیز کا اقرار کیا گیا تو اس سے مقررہ حد جاری نہ ہوگی جب تک کہ صریح لفظ سے اقرار نہ کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدود و کفارات شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے اور کنایہ میں چونکہ تردد معنی اور استتار مراد کی وجہ ہے ایک گونہ شبہ ہوتا ہے اس لئے کنائی الفاظ کے ذریعہ اگر اقرار زنا کیا گیا تو اس سے حد واجب نہ ہوگی۔ چنانچہ اگر کسی نے انسی جامعیت فلا نہ جملہ حواہما کہہ کر زنا کا اقرار کیا تو اس پر حد زنا جاری نہ ہوگی اس لئے کہ اس کلام میں جہاں زنا کے اقرار کا احتمال ہے اسی کے ساتھ یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے حالت حیض میں بیوی کے ساتھ جماع کیا ہو کیونکہ یہ بھی جماع حرام ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے وطی بالعبہ کے طور پر کسی عورت سے جماع کیا ہو کیونکہ یہ بھی جماع حرام ہے۔ الحاصل یہ کلام زنا کے معنی میں چونکہ صریح نہیں ہے بلکہ کنائی ہے اس لئے اس لفظ سے اقرار کی صورت میں حد زنا جاری نہ ہوگی۔ ہاں اگر اس نے زنیست فلا نہ کہہ کر زنا کا

اقرار کیا تو اس سے حد زنا واجب ہو جائے گی کیونکہ یہ لفظ زنا کے معنی میں صریحی ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ گونگا آدمی اگر اشارہ سے زنا کا اقرار کر لے تو اس پر حد زنا جاری نہ ہوگی۔ کیونکہ اشارہ میں بھی مراد پوشیدہ ہوتی ہے اور معنی متردد ہوتے ہیں لہذا اشارہ سے اقرار بھی لفظ کنائی سے اقرار کے مرتبہ میں ہوگا اور لفظ کنائی سے اقرار کی طرح اشارہ سے اقرار کرنے کی صورت میں بھی حد زنا جاری نہ ہوگی۔

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

لفظ کی تیسری قسم باعتبار ظہور معنی کے ظاہر، نص، مفسر، محکم، خفی، مشکل، مجمل، متشابہ کا بیان

فَصْلٌ فِي الْمُتَقَابِلَاتِ نَعْبِي بِهَا الظَّاهِرَ وَالنَّصَّ وَالْمُفَسِّرَ وَالْمُحَكَّمَ مَعَ مَا يُقَابِلُهَا مِنَ الْخَفِيِّ وَالْمُشْكِلِ وَالْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ.

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

تشریح:..... اس فصل میں مصنف نے لفظ کی تیسری تقسیم ظہور معنی کے اعتبار سے بیان کی ہے چنانچہ اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر، (۲) نص، (۳) مفسر، (۴) محکم۔ ظاہر، نص، مفسر، محکم کی وجہ حصر ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو وہ معنی تاویل و تخصیص کا احتمال رکھے گا یا تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں رکھے گا۔ اگر تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتا ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے کیونکہ معنی کا ظہور یا تو فقط صیغہ سے ہو جائے گا یا فقط صیغہ سے اس کا ظہور نہ ہوگا بلکہ لفظ اس معنی کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہوگا اگر معنی کا ظہور فقط صیغہ سے ہو جاتا ہے تو یہ ظاہر ہے اور اگر فقط صیغہ سے ظہور نہیں ہوتا بلکہ لفظ اس کو بیان کرنے کے لئے لایا جاتا ہے تو وہ نص ہے۔ اور اگر وہ معنی تاویل و تخصیص کا احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس میں قبول نسخ کی صلاحیت ہوگی یا نہیں اگر اول ہے تو مفسر اور اگر ثانی ہے تو اس کو محکم کہتے ہیں۔ پھر نسخ کو قبول نہ کرنا کبھی تو اس لئے ہوتا ہے کہ عقلاً اس میں تبدیلی کا احتمال نہیں ہوتا ہے جیسے وہ آیات جو وجود باری، توحید باری اور صفات باری پر دلالت کرتی ہیں اور کبھی رسول اللہ ﷺ کی وفات کی وجہ سے وحی کے منقطع ہونے سے ہوتا ہے۔ اول کو محکم لعینہ اور ثانی کو محکم لغیرہ کہا جاتا ہے۔ یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ ان چاروں کے درمیان حقیقی تباین نہیں ہے بلکہ اعتباری تباین ہے۔ اس کے برخلاف پہلی اور دوسری تقسیم کے اقسام کہ ان کے درمیان حقیقی تباین موجود ہے اس تقسیم کے اقسام یعنی ظاہر، نص، مفسر، محکم کے درمیان اعتباری تباین تو اس طور پر ہے کہ ظاہر میں عدم سوتی کلام (کلام کو اس معنی کے لئے نہ لانا) معتبر ہے اور نص میں سوتی کلام (کلام کو اس معنی کے لئے نہ لانا) معتبر ہے مفسر میں قبول نسخ معتبر ہے اور محکم میں عدم قبول نسخ معتبر ہے۔ اور حقیقی تباین اس لئے موجود نہیں ہے کہ محکم ظہور میں مفسر سے اقویٰ ہے، مفسر نص سے اقویٰ ہے اور نص ظاہر سے اقویٰ ہے چنانچہ ظاہر نص میں موجود ہوتا ہے، نص مفسر میں موجود ہوتا ہے اور مفسر محکم میں

موجود ہوتا ہے اور جب دو قسمیں جمع ہو جاتی ہوں تو ان میں حقیقی تباہ نہیں ہوتا ہے۔ پس پہلی اور دوسری تقسیم کے اقسام کے درمیان چونکہ حقیقی تباہ پایا جاتا ہے اس لئے مصنف نے ان کے مقابل قسموں کا ذکر نہیں کیا۔ اور اس تقسیم کے اقسام کے درمیان چونکہ حقیقی تباہ موجود نہیں ہے اس لئے مصنف نے اس فصل میں ان کی مقابل قسموں کا بھی ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ یہ فصل مقابلات کے بیان میں ہے اور مقابلات سے مراد ظاہر، نص، مفسر، محکم اور ان کے مقابل خفی مشکل، مجمل اور متشابہ ہیں۔

خفی، مشکل، مجمل، متشابہ کی وجہ حصر:..... ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی خفی ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں اس کا خفاء نفس صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا اگر معنی کا خفا کسی عارض کی وجہ سے ہے تو وہ خفی ہے اور اگر نفس صیغہ کی وجہ سے خفاء ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں سیاق و سباق میں غور و فکر کرنے سے اس کا ادراک ممکن ہوگا یا اس کا ادراک ممکن نہ ہوگا اگر اس کا ادراک ممکن ہے تو وہ مشکل ہے اور اگر اس کا ادراک ممکن نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں مکمل کی جانب سے اس کی وضاحت کی توقع ہوگی یا توقع نہ ہوگی اگر اول ہے تو وہ مجمل ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ متشابہ ہے۔ ان چاروں اقسام میں بھی خفاء کے اعتبار سے بعض، بعض سے اقویٰ ہے چنانچہ متشابہ مجمل سے اقویٰ ہے۔ مجمل مشکل سے اقویٰ ہے اور مشکل خفی سے اقویٰ ہے یعنی خفی مشکل میں موجود ہوتا ہے مشکل مجمل میں موجود ہوتا ہے اور مجمل متشابہ میں موجود ہوتا ہے مصنف نے مقابلات کا لفظ ذکر کیا ہے جس سے مقابلات مراد ہے کیونکہ اہل اصول کے نزدیک تقابیل اور تضاد دونوں ایک ہی چیز ہیں یعنی ایک زمانہ میں ایک محل میں ایک جہت سے دو امور کا جمع نہ ہونا تقابیل بھی کہلاتا ہے اور تضاد بھی اسی لئے آگے چل کر مصنف نے کہا ہے کہ ظاہر کی ضد خفی ہے، نص کی ضد مشکل ہے مفسر کی ضد مجمل ہے اور محکم کی ضد متشابہ ہے۔

ظاہر اور نص کی تعریف و مثال

فَالظَّاهِرُ اسْمٌ لِكُلِّ كَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ لِلْسَّمَاعِ بِنَفْسِ السَّمَاعِ مِنْ غَيْرِ تَأْوِيلٍ وَ النَّصُّ مَا سَبَقَ الْكَلَامُ لِاجْلِهِ وَمِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى اَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا فَاِلَايَةِ سَبَقَتْ لِبَيَانِ التَّفْرِقَةِ بَيْنَ الْبَيْعِ وَ الرِّبَا رَدًّا لِمَا ادَّعَاهُ الْكُفَّارُ مِنَ التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا حَيْثُ قَالُوا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَقَدْ عَلِمَ حِلُّ الْبَيْعِ وَ حُرْمَةُ الرِّبَا بِنَفْسِ السَّمَاعِ فَصَارَ ذَلِكَ نَصَافِي التَّفْرِقَةِ ظَاهِرًا فِي حِلِّ الْبَيْعِ وَ حُرْمَةِ الرِّبَا.

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

تشریح:..... اس عبارت میں مصنف نے ظاہر اور نص کی تعریف بیان فرمائی ہے چنانچہ کہا ہے کہ ظاہر اس کلام کو کہتے ہیں جس

کی مراد سامع کے سامنے سنتے ہی ظاہر ہو جائے سامع کو غور و فکر کرنے کی ضرورت نہ پڑے بشرطیکہ سامع اہل زبان میں سے ہو میں غیبی شامل کی قید نفس صیغہ کے لئے بیان واقع ہے اور اس کے ذریعہ خفی اور مشکل سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ ان دونوں کی مراد غور و فکر کے بعد ظاہر ہوتی ہے نفس صیغہ سے ظاہر نہیں ہوتی اور نص وہ ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو یعنی کلام کے ذکر سے جو چیز مقصود ہوتی ہے وہ نص کہلاتی ہے۔

ظاہر و نص میں فرق: ان دونوں کے درمیان اس طرح فرق سمجھئے کہ اگر کسی نے کہا ”رأيت خالدا حين جاءني القوم“ میں نے خالد کو دیکھا جس وقت قوم آئی۔ تو اس کلام کا مقصود چونکہ خالد کی رویت کو بیان کرنا ہے اس لئے یہ کلام خالد کی رویت کے سلسلہ میں نص ہوگا اور رہا قوم کی آمد کا علم تو وہ چونکہ اس کلام کا مقصود نہیں ہے اس لئے قوم کی آمد کے سلسلہ میں یہ کلام ظاہر ہوگا اور اگر یوں کہا ”جاءني القوم حين رأيت خالدا“ میرے پاس قوم آئی جس وقت میں نے خالد کو دیکھا۔ تو قوم کی آمد کے سلسلہ میں یہ کلام نص ہوگا اور خالد کی رویت کے سلسلہ میں یہ کلام ظاہر ہوگا۔ مصنفؒ نے ظاہر اور نص دونوں کی مثال میں یہ آیت ذکر فرمائی ہے ”احل الله البيع وحرم الربوا“ اس آیت کا مقصد بیع اور ربا کے درمیان فرق کرنا ہے کہ بیع حلال ہے اور ربا حرام ہے اور یہ فرق بیان کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ کفار بیع کی طرح ربا کو بھی حلال سمجھتے تھے چنانچہ کہا کرتے تھے انما البيع مثل الربوا، یعنی زیادتی اور فضل کا فائدہ دینے میں دونوں برابر ہیں کہ جس طرح بیع سے زیادتی اور فضل مقصود ہوتا ہے اسی طرح ربا سے بھی زیادتی اور فضل مقصود ہے لہذا احلال ہونے میں دونوں برابر ہیں پس کفار کے اس دھوکے کا رد کرتے ہوئے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان فرق ہے اور اسی فرق کی وجہ سے ہم نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام کیا ہے پس اس آیت کا مقصد بیع اور ربا کے درمیان چونکہ فرق بیان کرنا ہے اس لئے بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں یہ آیت نص ہوگی اور بیع کا حلال ہونا اور ربا کا حرام ہونا چونکہ نفس سامع سے بغیر تامل کے معلوم ہو جاتا ہے اس لئے یہ آیت حلت بیع اور حرمت ربا کے سلسلہ میں ظاہر ہوگی۔

ظاہر اور نص کی دوسری مثال

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَإِنْ كُفِرُوا فَاكْفُرُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَّةَ وَرَبَاعَ سِيَقِ الْكَلَامِ لِبَيَانِ الْعَدَدِ وَقَدْ عَلِمَ الْإِطْلَاقُ وَالْإِجَارَةُ بِنَفْسِ السَّمَاعِ فَصَارَ ذَلِكَ ظَاهِرًا فِي حَقِّ الْإِطْلَاقِ نَصًا فِي بَيَانِ الْعَدَدِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً نَصٌّ فِي حُكْمٍ مَنْ لَمْ يُسَمَّ لَهَا الْمَهْرُ وَظَاهِرٌ فِي اسْتِبْدَادِ الزَّوْجِ بِالطَّلَاقِ وَإِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ النِّكَاحَ بَدُونِ ذِكْرِ الْمَهْرِ يَصِحُّ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَلَكَ ذَارِحِمَ مَحْرَمٍ مِنْهُ غَتَّقَ عَلَيْهِ نَصٌّ فِي اسْتِحْقَاقِ الْعِتَقِ لِلْقَرِيبِ وَظَاهِرٌ فِي ثُبُوتِ الْمِلْكِ لَهُ.

ترجمہ: ”اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول ہے پس نکاح کرو ان عورتوں سے جو تم کو بھلی لگیں دو، دو سے تین، تین سے چار،

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

تشریح:..... مصنف نے ظاہر اور نص کی ایک دوسری مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث ورباع بیان عدد کے لیے لایا گیا ہے یعنی اس آیت سے حق جل مجدہ کا مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ ایک مرد کے لیے زیادہ سے زیادہ چار عورتیں حلال ہیں لہذا بیان عدد کے سلسلہ میں یہ آیت نص ہوگی۔ اور لفظ فانکحوا سنتے ہی چونکہ سماع کو نکاح کی اباحت اور جواز معلوم ہوتا ہے اس کو معلوم کرنے کے لیے غور و فکر کی ضرورت نہیں پڑتی اس لیے یہ آیت نکاح کے حلال اور مباح ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہوگی۔ الحاصل یہ آیت اباحت نکاح کے سلسلہ میں ظاہر اور بیان کے سلسلہ میں نص ہے۔

تیسری مثال:..... ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول لا جناح علیکم ان طلقتم النساء ما لم یمسوهن او تفروضا لهن فربضۃ کو لانے کا مقصد یہ ہے کہ جس عورت سے نہ تو جماع کیا گیا ہو اور نہ اس کا مہر ذکر کیا گیا ہو اور اس عورت کو تم نے طلاق دیدی ہو تو اس عورت کے لیے تم پر نہ تو نفقہ واجب ہے۔ نہ مہر مثل واجب ہے نہ نصف مہر واجب ہے بلکہ صرف متعہ واجب ہے۔ پس آیت کو لانے کا مقصد یہ ہے کہ تو اس سلسلہ میں یہ آیت نص ہوگا اور بغیر غور و فکر کے محض کلام کو سننے سے چونکہ یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ شوہر طلاق دینے میں مستقل ہے وہ عورت کی رضاء اور اس کی اجازت کا محتاج نہیں ہے اس لیے یہ کلام اس سلسلہ میں ظاہر ہوگا کہ شوہر طلاق دینے میں مستقل ہے وہ عورت یا اور کسی کا محتاج نہیں ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہ آیت اس طرف بھی اشارہ کرتی ہے کہ نکاح بغیر مہر ذکر کے بھی صحیح ہو جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ان عورتوں کو جن کا مہر ذکر نہیں کیا گیا محل تطلق بنایا ہے اور تطلق (طلاق دینا) سبقت نکاح کا تقاضہ کرتا ہے اس لیے کہ طلاق شرعی بغیر نکاح کے ممکن نہیں ہے پس ان عورتوں کو کل تطلق بنانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عورتیں منکوحہ ہیں اور ان کا نکاح درست ہو گیا ہے۔

چوتھی مثال:..... ذکر کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول من ملک ذار جم محرم منہ عتق علیہ اس مقصد کے لیے لایا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم قریبی عزیز کا مالک ہو گیا تو وہ ”ملوک“ محض ثراء سے خریدار پر آزاد ہو جائے گا خواہ وہ اس کو آزاد کرنے کا ارادہ کرے یا ارادہ نہ کرے اور جب ایسا ہے تو یہ کلام اس سلسلہ میں نص ہوگا اور اس حدیث سے بغیر تامل کے یہ بات معلوم ہوگئی کہ خریدار کے لیے اس کی ملک ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ حدیث لا عتق فیما لا یملک ابن ادم اس پر دلالت کرتی ہے کہ غیر ملوک آزاد نہیں ہوتا، پس جب اس حدیث سے بغیر تامل کے خریدار کے لئے ملک کا ثابت ہونا معلوم ہو گیا تو یہ حدیث خریدار کے لئے ثبوت ملک کے سلسلہ میں ظاہر ہوگی۔

ظاہر ونص کا حکم

وَحُكْمُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِمَا عَامَّيْنِ كَانَا أَوْ خَاصَّيْنِ مَعَ إِحْتِمَالِ إِرَادَةِ الْغَيْرِ
وَذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَجَازِ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا اشْتَرَى قَرِيبَهُ حَتَّى عُنِقَ عَلَيْهِ يَكُونُ
هُوَ مُعْتَقًا وَيَكُونُ الْوَلَاءُ لَهُ.

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

تشریح:..... مصنف اصول الشاشی نے ظاہر اور نص کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان دونوں کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں پر
عمل کرنا واجب ہے یہ دونوں عام ہوں یا خاص ہوں اس احتمال کے ساتھ کہ ان میں سے ہر ایک سے دوسری چیز بھی مراد ہو سکتی ہے یعنی
جس طرح حقیقت مجاز کا احتمال رکھتی ہے اسی طرح ظاہر اور نص بھی تخصیص و تاویل اور مجاز کا احتمال رکھتے ہیں ان دونوں کے حکم میں
در اصل دو مذہب ہیں۔

ظاہر ونص کے حکم میں اختلاف، پہلا مذہب:..... ایک تو شیخ ابو منصور ماتریدی، اصحاب حدیث اور بعض معتزلہ کا ہے
یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ظاہر کا حکم یہ ہے کہ لفظ کو جس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے اس پر ظناً عمل کرنا واجب ہے نہ کہ قطعاً یعنی وہ مفید ظن
ہے نہ کہ مفید یقین البتہ اس سے اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا واجب اور لازم ہے۔

دوسرا مذہب:..... امام کرخی، ابو بکر جصاص، قاضی ابو زید اور علامہ المعتزلہ کا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ظاہر کتاب اللہ اور
سنت متواترہ میں جو ظاہر ہے وہ علم اور عمل دونوں کو قطعاً واجب کرتا ہے یعنی ظاہر مفید عمل بھی ہے اور مفید یقین بھی اور اس اختلاف کی بنیاد
یہ ہے کہ ظاہر اور نص، حقیقت بھی ہو سکتے ہیں اور عام بھی ہو سکتے ہیں اور ہر حقیقت، مجاز کا احتمال رکھتی ہے اور ہر عام خاص کا احتمال رکھتا
ہے گویا ظاہر اور نص مجاز کا بھی احتمال رکھتے ہیں اور خصوص کا بھی احتمال رکھتے ہیں۔ پیش شیخ ابو منصور ماتریدی وغیرہ چونکہ اس احتمال کا
اعتبار کرتے ہیں اس لئے انہوں نے کہا کہ ان دونوں کا حکم ظناً عمل کا واجب ہونا ہے نہ کہ قطعاً۔ اسی مذہب کا اعتبار کرتے ہوئے مصنف
نے کہا ہے کہ ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے کہ ان پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس احتمال کے ساتھ کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسری چیز مثلاً مجاز
اور خصوص کا احتمال رکھتا ہے اور امام کرخی وغیرہ چونکہ اس احتمال کا اعتبار نہیں کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک ان دونوں سے ظن ثابت
نہیں ہوگا بلکہ قطعیت اور یقین ثابت ہوگا یعنی یہ دونوں مفید یقین ہوں گے نہ کہ مفید ظن۔ مصنف کہتے ہیں کہ ظاہر کے موجب پر چونکہ
عمل کرنا واجب ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خرید لیا تو وہ اس مشتری پر آزاد ہو جائے گا اور وہ مشتری
اس کا آزاد کرنے والا ہے رہوگا اور اس کی ولاء اسی مشتری کے لئے ہوگی چونکہ حدیث من مملک ذارحم محرم منه عتق علیہ کا
ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے کہ قریبی رشتہ دار میں بھی ملک ثابت ہو جاتی ہے اور قریبی رشتہ دار کا مالک اس کا عتق اور آزاد

کرنے والا ہوتا ہے خواہ وہ آزاد کرنے کا ارادہ کر لے یا ارادہ نہ کرے اور آزاد شدہ کی ولاء (میراث) چونکہ متفق کے لئے ہوتی ہے اس لئے اس کی ولاء اسی متفق کے لئے ہوگی۔

نوٹ:..... یہاں اس اختلاف کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے کہ ولاء کا سبب کیا ہے؟

ولاء کا سبب..... اس بارے میں بعض حضرات کا خیال تو یہ ہے کہ مالک کی ملک پر اگر عتق اور آزادی ثابت ہو جائے تو مالک کے لئے ولاء ثابت ہو جائے گی خواہ وہ اس کو اپنے ارادہ سے آزاد کرے یا اپنے ارادہ سے آزاد نہ کرے۔ حاصل یہ ہے کہ ان کے نزدیک ولاء کا سبب عتق ہے نہ کہ اعتاق۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے نسبی قریب کا وارث ہو جائے تو وہ نسبی قریب اس کی ملک پر آزاد ہوتا ہے اور اس کی ولاء اس وارث کے لئے ہوتی ہے اگرچہ اس کی طرف سے اعتاق نہ پایا گیا ہو یعنی اس نے اعتقت کہہ کر اس کو آزاد نہ کیا ہو۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ ولاء سبب عتق ہے نہ کہ اعتاق، اور بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ولاء کا سبب اعتاق ہے اور دلیل یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”الولاء لمن اعتق“ ولاء اس کے لئے ہے جس نے آزاد کیا ہو، قول اول کی تائید میں ہم کہتے ہیں کہ فقہاء عتق کی طرف مضاف کر کے ولاء عتاق کہتے ہیں نہ کہ ولاء اعتاق اور اضافت، سبب کی دلیل ہے، پس ولاء کو عتاق کی طرف مضاف کر کے ولاء عتاق کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ ولاء کا سبب عتق ہے نہ کہ اعتاق۔ جمیل احمد غفرلہ و لوالدہ۔

ظاہر اور نص میں تعارض کی صورت میں اعلیٰ پر عمل کیا جائے گا نہ کہ ادنیٰ پر

وَإِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوْتُ بَيْنَهُمَا عِنْدَ الْمُقَابَلَةِ وَلِهَذَا لَوْ قَالَ لَهَا طَلَّقِي نَفْسَكَ فَقَالَتْ ابْنْتُ نَفْسِي يَقَعُ الطَّلَاقُ رَجْعِيًّا لِأَنَّ هَذَا نَصٌّ فِي الطَّلَاقِ ظَاهِرٌ فِي الْبَيِّنَةِ فَيَرْجِعُ الْعَمَلُ بِالنَّصِّ.

ترجمہ:..... اور ظاہر اور نص کے درمیان معارضہ کے وقت تفاوت ظاہر ہوگا اور اسی وجہ سے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”طلقی نفسک“ تو اپنے آپ کو طلاق دے لے، عورت نے کہا ”ابنت نفسی“ میں نے اپنے آپ کو الگ کر لیا تو طلاق رجعی واقعی ہوگی کیونکہ عورت کا قول ”ابنت نفسی“ طلاق میں نص ہے، بیہودہ میں ظاہر ہے پس نص پر عمل کرنا رائج ہوگا۔

تشریح:..... پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ ظاہر نص کے مقابلہ میں ادنیٰ ہوتا ہے اور نص، مفسر کے مقابلہ میں ادنیٰ ہوتا ہے اور مفسر محکم کے مقابلہ میں ادنیٰ ہوتا ہے اور تعارض کی وقت اعلیٰ پر عمل کیا جاتا ہے ادنیٰ پر عمل نہیں کیا جاتا۔ لہذا تعارض کے وقت ان کے درمیان تفاوت ظاہر ہوگا کہ ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی صورت میں نص پر عمل کیا جائے گا اور نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی صورت میں مفسر پر عمل کیا جائے گا اور مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی صورت میں محکم پر عمل کیا جائے گا۔

تعارض سے مراد:..... یہ بات ذہن نشین رہے کہ یہاں تعارض سے تعارض صوری مراد ہے نہ کہ تعارض حقیقی، تعارض صوری سے مراد یہ ہے کہ اثبات نفی کے اعتبار سے تعارض واقع ہو یعنی دو جہتوں میں سے ایک میں حکم کا اثبات ہو اور دوسری میں حکم کی نفی ہو اور تعارض حقیقی اس لئے مراد نہیں کہ تعارض حقیقی کے لئے یہ شرط ہے کہ جن دو جہتوں کے درمیان تعارض واقع ہو وہ دونوں بالکل برابر ہوں

اور یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ ظاہر نص سے ادنیٰ ہے۔ نص مفسر سے ادنیٰ ہے اور مفسر محکم سے ادنیٰ ہے اور جب ایسا ہے تو ان کے درمیان برابری نہ ہوگی اور جب ان کے درمیان مساوات اور برابری نہیں ہے تو ان کے درمیان حقیقی تعارض بھی واقع نہ ہوگا۔ الحاصل ان چاروں قسموں کے درمیان صورتاً تو تعارض واقع ہو سکتا ہے لیکن حقیقتاً تعارض واقع نہیں ہو سکتا۔

ظاہر نص میں تعارض کی مثال:..... مصنفؒ نے ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”طلق نفسک“ اور اس نے جواب میں ”ابنت نفسی“ کہا تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اس لئے کہ عورت کا کلام ”ابنت نفسی“ طلاق بائن واقع ہونے میں ظاہر ہے اس طور پر کہ اس کلام کو سنتے ہی یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عورت اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرنا چاہتی ہے اور طلاق رجعی واقع ہونے میں نص ہے، اس لئے کہ عورت اپنے قول ”ابنت“ کو اس چیز کو واقع کرنے کے لئے لاتی ہے جو چیز شوہر نے اس کے سپرد کی تھی اور شوہر نے ”طلق نفسی“ کے ذریعہ عورت کے سپرد صریح طلاق کی ہے لہذا عورت کا کلام ”ابنت“ صریح طلاق میں نص ہوگا اور صریح طلاق سے چونکہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے عورت کا یہ کلام طلاق رجعی میں نص ہوگا، الحاصل عورت کا کلام ”ابنت نفسی“ طلاق بائن میں ظاہر اور طلاق رجعی میں نص ہے اور ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی صورت میں چونکہ نص پر عمل کیا جاتا ہے اور ظاہر متروک ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی نص پر عمل ہوگا اور عورت پر طلاق رجعی واقع ہوگی اور ظاہر متروک ہوگا یعنی اس پر طلاق بائن واقع نہ ہوگی۔

ظاہر نص میں تعارض کی مثال

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَهْلِ عُرَيْنَةِ إِشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَالْبَائِنِهَا نَصٌّ فِي بَيَانِ سَبَبِ الشَّفَاءِ وَظَاهِرٌ فِي إِجَازَةِ شُرْبِ الْبَوْلِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَشْرِهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ فِي وَجُوبِ الْإِحْتِرَازِ عَنِ الْبَوْلِ فَيَتَرَجَّحُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ فَلَا يَحِلُّ شُرْبُ الْبَوْلِ أَصْلًا.

ترجمہ:..... اور اس طرح اہل عرینہ سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ تم صدقات کے اونٹوں کا پیشاب اور دودھ پیو، سبب شفاء کے بیان میں نص ہے اور پیشاب پینے کی اجازت میں ظاہر ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ پیشاب سے بچو کیونکہ عام طور پر عذاب قبر اس کی وجہ سے ہوتا ہے، پیشاب سے بچنے کے واجب ہونے میں نص ہے، پس نص ظاہر پر راجح ہوگی اور پیشاب کا پینا بالکل حلال نہ ہوگا۔

تشریح:..... ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی صورت میں نص پر عمل کرنے کی ایک مثال یہ ہے کہ ایک مرتبہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ آئے لیکن ان کو مدینہ کی آب و ہوا موافق نہیں آئی یہاں تک کہ وہ بیمار ہو گئے اور ان کے چہرے پیلے پڑ گئے اور پیٹ پھول گئے ان لوگوں نے دربار نبویؐ میں اس کی شکایت کی تو اللہ کے سچے نبیؐ نے ان کو حکم دیا کہ جہاں صدقات کے اونٹ ہیں وہاں جائیں اور ان کا پیشاب اور دودھ نوش کریں۔ چنانچہ یہ لوگ گئے اور انہوں نے ان کا دودھ اور پیشاب پیا پس یہ لوگ صحت یاب ہو گئے اس کے بعد یہ لوگ مرند ہو گئے اور سرکاری چرواہوں کو قتل کر دیا اور اونٹ لے کر فرار ہو گئے، پس جب

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے پیچھے صحابہ کو دوڑایا اور ان کو گرفتار کرایا پھر ان کے ہاتھ پاؤں کو کران کو شددید گرمی میں ڈلوادیا یہاں تک کہ وہ سب مر گئے۔ یہ حدیث شفاء کا سبب بیان کرنے کے سلسلہ میں نص ہے کیونکہ اس حدیث کو اسی مقصد کے لئے لایا گیا ہے اور پیشاب پینے کا جواز کے سلسلہ میں ظاہر ہے اس لئے کہ جو بھی عربی جاننے والا اس حدیث کو سنے گا وہ اس سے شرب بول کی اباحت ہی سمجھے گا۔ اور حدیث ”استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه“ کا مقصد چونکہ پیشاب سے بچنے کو واجب قرار دینا ہے اس لئے یہ حدیث پیشاب سے بچنے کے واجب ہونے کے سلسلہ میں نص ہے۔ الحاصل حدیث عربیہ شرب بول کے جواز کے سلسلہ میں ظاہر ہے اور حدیث ”استنزهوا“ شرب بول کے عدم جواز کے سلسلہ میں نص ہے اور ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی صورت میں چونکہ نص پر عمل کرنا رائج ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی نص ظاہر پر رائج ہوگی اور پیشاب کا پینا بالکل جائز نہ ہوگا۔

فوائد:..... تشریح حدیث کے تحت صرف اصولی انداز اختیار کیا گیا ہے فقہی تفصیلات ذکر نہیں کی گئیں۔ خادم ان کو بھی ذکر کرتا ہے چنانچہ عرض ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کا پینا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک علی الاطلاق ناجائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک غلی الاطلاق جائز ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دواء جائز ہے۔ امام محمدؒ حدیث عربیہ سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کا پینا مباح نہ ہوتا تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم عربیہ کے لوگوں کو دواء بھی پینے کی اجازت نہ دیتے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا ہے ”ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم“ یعنی اللہ نے حرام چیزوں میں تمہاری شفاء نہیں رکھی ہے، پس دواء پینے کی اجازت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کا پینا مباح اور جائز ہے۔ ہماری طرف سے اس حدیث کے کئی جوابات دیئے جاتے ہیں۔ (۱) بعض احادیث میں ابوال کافظ نہیں ہے۔ (۲) یہ حدیث منسوخ ہے۔ (۳) شرب بول کا حکم عربیہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ (۴) بذریعہ وحی آپ کو معلوم ہو گیا تھا کہ ان کی شفاء اسی میں ہے۔ جمیل احمد غفرلہ والوالدیہ۔

نص کے ظاہر پر رائج ہونے کی مزید ایک مثال

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فِيهِ الْعُشْرُ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعُشْرِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ فِي الْخَضِرَوَاتِ صَدَقَةٌ مُؤَوَّلٌ فِي نَفْيِ الْعُشْرِ لِأَنَّ الصَّدَقَةَ تَحْتَمِلُ وَجُوهًا فَيَتَرَجَّحُ الْأَوَّلُ عَلَى الثَّانِي.

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

تشریح:..... مصنف نے نص کے ظاہر پر رائج ہونے کی ایک مثال اور ذکر کی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ زمین کی پیداوار میں وجوب عشر کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ زمین کی مطلق پیداوار میں عشر واجب ہے وہ پیداوار خواہ ایسی

ہو جو سال بھریاتی رہ سکتی ہو جیسے گندم، جو وغیرہ یا ایسی ہو جو سال بھریاتی نہ رہ سکتی ہو جیسے بنریاں۔ اس پیداوار کی مقدار کم ہو یا زیادہ۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عشر صرف اس پیداوار میں واجب ہوگا جو سال بھریاتی رہ سکتی ہو اور وہ پانچ وقت یا اس سے زیادہ ہو گیا ان حضرات کے نزدیک وجوب عشر کے لئے دو باتیں ضروری ہیں (۱) پیداوار ایسی ہو جو سال بھر بھی باقی رہ سکتی ہو، (۲) پیداوار کم از کم پانچ وقت ہو۔

لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک دونوں باتیں ضروری نہیں ہیں۔ سال بھریاتی رہنے کی شرط کے سلسلہ میں ان حضرات کی دلیل یہ حدیث ہے ”لیس فی الخضر و ات صدقة“ بنریوں میں صدقہ نہیں ہے یہ حدیث اگرچہ زکوٰۃ اور عشر دونوں کا احتمال رکھتی ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ خضر و ات میں نہ زکوٰۃ ہے اور نہ عشر ہے لیکن اس حدیث میں زکوٰۃ کی نفی مراد نہیں ہو سکتی ہے اس لئے کہ خضر و ات کی قیمت جب نصاب کو پہنچ جائے گی اور اس پر حولان حول ہو جائے گا تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی پس جب اس حدیث میں زکوٰۃ متضمنی نہیں ہے تو عشر کی نفی متعین ہوگی اور حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ خضر و ات میں عشر واجب نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ حدیث ہے ”ماسقته السماء ففیہ العشر“ جس زمین کو بارش نے سیراب کیا ہے اس میں عشر واجب ہے۔ امام صاحبؒ کی طرف سے امام ابو یوسفؒ وغیرہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حدیث ”ماسقته السماء ففیہ العشر“ مطلقاً پیداوار میں عشر واجب ہونے کے سلسلہ میں نص ہے کیونکہ یہ حدیث اسی مقصد کے لئے لائی گئی ہے اور حدیث ”لیس فی الخضر و ات صدقة“ عشر، زکوٰۃ اور نفلی صدقہ سب کا احتمال رکھتی ہے اور عشر بطریق تاویل مراد ہے جیسا کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث مؤول ہے اور نص اور مؤول کے درمیان تعارض کی صورت میں چونکہ نص پر عمل کرنا رائج ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی نص پر عمل کرنا رائج ہوگا اور زمین کی مطلق پیداوار میں عشر واجب ہوگا

اعتراض:..... یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنفؒ نے نص اور مؤول کے درمیان تعارض کی مثال ذکر کی ہے حالانکہ زیر بحث مسئلہ ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کا ہے۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث ”لیس فی الخضر و ات صدقة“ جہاں فنی عشر کے بیان میں مؤول ہے اسی کے ساتھ ظاہر بھی ہے کیونکہ جب بھی کوئی صاحب زبان اس حدیث کو سنے گا تو وہ فوراً سمجھ جائے گا کہ خضر و ات میں عشر نہیں ہے۔ الحاصل یہ حدیث فنی عشر کے بیان میں ظاہر ہے اور حدیث ”ماسقته السماء ففیہ العشر“ وجوب عشر کے بیان میں نص ہے اور نص اور ظاہر کے درمیان تعارض کی صورت میں نص پر عمل کرنا رائج ہے لہذا یہاں بھی نص پر عمل کرنا رائج ہوگا اور زمین کی مطلق پیداوار میں عشر واجب ہوگا جیسا کہ امام الہمام قدوة الانام حضرت امام اعظمؒ کا مذہب ہے۔

مفسر کی تعریف اور مثال

وَأَمَّا الْمُفَسِّرُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ مِنَ اللَّفْظِ بَيَانُ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ لَا يَتَقَيَّ مَعَهُ
إِحْتِمَالُ التَّأْوِيلِ وَالتَّخْصِصِ مِثْلَهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ فَاسْمُ
الْمَلَائِكَةِ ظَاهِرٌ فِي الْعُمُومِ إِلَّا أَنَّ إِحْتِمَالَ التَّخْصِصِ قَائِمٌ فَانْسَدَّ بَابُ التَّخْصِصِ بِقَوْلِهِ

كُلُّهُمْ ثُمَّ بَقِيَ اِحْتِمَالُ التَّفَرُّقَةِ فِي السُّجُودِ فَانْسَدَّ بِابِ التَّأْوِيلِ بِقَوْلِهِ اَجْمَعُونَ.

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

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

مصنف نے مفسر کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مفسر وہ کلام ہے جس کی مراد لفظ سے متکلم کے بیان کی وجہ سے اس طور پر ظاہر ہو کہ نہ تو اس میں تخصیص کا احتمال رہے اور نہ تاویل کا احتمال رہے۔ تعریف میں لفظ بیان بیان قاطع اور بیان غیر قاطع دونوں کو شامل ہے، بیان قاطع جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز اور زکوٰۃ کی تفصیلات کو بیان کرنا اور بیان غیر قاطع جیسے حدیث السحنة بالسحنة والشعير بالشعير الح کے ذریعے ربا کو بیان کرنا یہ "بیان" غیر قاطع اس لئے ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد فرمایا تھا خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یبین لنا ابواب الربا بہر حال لفظ بیان دونوں کو عام اور شامل ہے لیکن لایسقی معہ احتمال التاویل بیان غیر قاطع کو خارج کر دیتا ہے کیونکہ بیان غیر قاطع کے بعد تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی رہتا ہے۔ الحاصل مفسر وہ کلام ہے جس کی مراد بیان قاطع کی وجہ سے لفظ سے ظاہر ہو یعنی متکلم کے بیان کے بعد اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے۔ فاضل مصنف نے مفسر کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول "فسجد الملائكة كلهم اجمعون" پیش کیا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ لفظ ملائکہ عموم یعنی ملائکہ کے تمام افراد کو عام ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ صیغہ جمع اس پر ظاہر ادلالت کرتا ہے البتہ اس میں تخصیص کا احتمال ہے کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ لفظ ملائکہ صیغہ جمع کی وجہ سے اگرچہ تمام فرشتوں کو عام ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ اکثر فرشتوں نے سجدہ کیا ہو اور تمام نے سجدہ نہ کیا ہو اور اکثر فرشتوں کو ملائکہ جمع کے صیغہ سے تعبیر کر دیا ہو جیسا کہ "اذ قالت الملكة يا مريم" میں "انکہ سے صرف جبرئیل علیہ السلام مراد ہیں۔ پس اس صورت میں لفظ ملائکہ عام مخصوص منہ بعض ہوگا یعنی لفظ ملائکہ میں تخصیص کا احتمال ہوگا۔ باری تعالیٰ نے لفظ "كلہم" اکثر تخصیص کے اس دروازے کو بند کیا ہے اور فرمایا ہے کہ بلا استثناء تمام فرشتوں نے سجدہ کیا ہے ایسا نہیں کہ اکثر نے سجدہ کیا ہو اور اکثر کو لفظ ملائکہ یعنی صیغہ جمع سے ذکر کر دیا گیا ہو۔ اس کے بعد یہ احتمال باقی ہے کہ معلوم نہیں ملائکہ نے ایک ساتھ اجتماعی طور پر

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

احکام شرع میں مفسر کی مثال

وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ إِذَا قَالَ تَزَوَّجْتُ فَلَانَةَ شَهْرًا يَكْذًا فَقَوْلُهُ تَزَوَّجْتُ ظَاهِرٌ فِي النِّكَاحِ إِلَّا أَنَّ احْتِمَالَ الْمُتَعَةِ قَائِمٌ بِقَوْلِهِ شَهْرًا فَسَرَّ الْمُرَادِ بِهِ فَقُلْنَا هَذَا مُتَعَةٌ وَلَيْسَ بِنِكَاحٍ.

ترجمہ: اور احکام شرع میں جب کسی نے کہا میں نے فلاں عورت سے ایک ماہ کے لئے اتنے مہر کے عوض نکاح کیا ہے پس اس کو قول ”تزووجت“ نکاح میں ظاہر ہے مگر متعہ کا احتمال موجود ہے پس اس کا قول ”شہرا“ نے اس کی مراد کو واضح کر دیا ہے چنانچہ ہم نے کہا کہ یہ متعہ ہے اور نکاح نہیں ہے۔

تشریح: احکام شرع میں مفسر کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا ”تزووجت فلانتہ شہراً بکذا“ پس لفظ تزوجت سے سنتے ہی چونکہ نکاح کے معنی سمجھ میں آ جاتے ہیں اس لئے لفظ تزوجت نکاح کے معنی میں ظاہر ہوگا مگر متعہ کا احتمال موجود ہوگا، یعنی لفظ تزوجت جہاں نکاح صحیح کا احتمال رکھتا ہے متعہ کا احتمال بھی رکھتا ہے لیکن جب متکلم نے لفظ شہراً کہہ دیا اور نکاح کو ایک محدود وقت کے ساتھ خاص کر دیا تو گویا متکلم نے اپنی مراد کو واضح کر دیا اور بتا دیا کہ لفظ تزوجت سے میری مراد نکاح متعہ ہے نہ کہ نکاح صحیح پس مفسر پر عمل کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ متکلم کا یہ کلام نکاح متعہ پر محمول ہے۔

فائدہ: نکاح متعہ ایک محدود وقت کے لئے نکاح کرنے کا نام ہے یہ نکاح ابتداء اسلام میں جائز تھا پھر خیبر کے دن گدھوں کے گوشت کے ساتھ اس کو بھی حرام کر دیا گیا تھا۔ پھر جنگ اوحاس کے موقع پر تین دن کے لئے حلال کیا گیا اس کے بعد ہمیشہ کے لئے حرام کر دیا گیا۔ چنانچہ شیعوں کے علاوہ اب کوئی بھی نکاح متعہ کے جواز کا قائل نہیں ہے۔ صاحب ہدایہ نے امام مالک کی طرف متعہ کے جواز کو منسوب کیا ہے لیکن یہ صاحب ہدایہ کا سہو ہے اس لئے کہ امام مالکؒ نے اپنی مؤطا میں متعہ کے عدم جواز پر دال ایک حدیث ذکر ہے اور حضرت امام مالکؒ اپنی مؤطا میں وہی حدیث ذکر کرتے ہیں جو ان کا مذہب ہوتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک کا مذہب عدم جواز کا ہے نہ کہ جواز کا۔ جمیل غفرلہ والوالدہ۔

مفسر کے نص پر رائج ہونے کی مثال

وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ وَمِنْ ثَمَنِ هَذَا الْمَتَاعِ فَقَوْلُهُ عَلَى أَلْفٍ نَصٌّ فِي لَزُومِ الْأَلْفِ إِلَّا أَنَّ احْتِمَالَ التَّفْسِيرِ بَاقٍ فَقَوْلُهُ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْمَتَاعِ يَبَيِّنُ الْمُرَادَ بِهِ فَيَتَرَجَّحُ الْمُفَسِّرُ عَلَى النَّصِّ حَتَّى لَا يَلْزِمَهُ الْمَالُ إِلَّا عِنْدَ قَبْضِ الْعَبْدِ أَوْ

الْمَتَاعَ وَقَوْلُهُ عَلَى الْفِ ظَاهِرٌ فِي الْإِقْرَارِ نَصٌّ فِي نَقْدِ الْبَلَدِ فَإِذَا قَالَ مِنْ نَقْدِ بَلَدٍ كَذَا يَتَرَجَّحُ الْمُفَسِّرُ عَلَى النَّصِّ فَلَا يُلْزِمُهُ نَقْدُ الْبَلَدِ بَلْ نَقْدُ بَلَدٍ كَذَا وَعَلَى هَذَا نَظَائِرُهُ.

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

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

محکم کی تعریف

وَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَهُوَ مَا إِذَا دَقَّ قُوَّةُ عَلَى الْمُفَسِّرِ بِحَيْثُ لَا يَجُوزُ خِلَافُهُ أَصْلًا مِثَالُهُ فِي الْكِتَابِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَإِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا

ترجمہ:..... اور محکم وہ ہے جو مفسر کی بہ نسبت قوت میں بڑھا ہوا ہو اس طرح پر کہ اس کے خلاف بالکل جائز نہ ہو کتاب میں اس کی مثال

یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جاننے والے ہیں اور اللہ لوگوں پر کچھ بھی ظلم نہیں کرتا ہے۔

تشریح:..... اس عبارت میں مصنفؒ نے محکم کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ محکم وہ کلام ہے جس کی مراد مفسر کی بہ نسبت زیادہ قوی ہو اس طور پر کہ اس کے خلاف بالکل جائز نہ ہو یعنی تبدیلی اور نسخ کے ذریعہ اس کے موجب کو ترک کرنا بالکل جائز نہ ہو، یعنی محکم وہ کلام ہے کہ اس کی مراد اس قدر قوی اور مضبوط ہو کہ وہ تبدیلی کا احتمال رکھتا ہو اور نسخ کا۔ کتاب اللہ میں اس کی مثال ”ان اللہ بکل شیء علیم“ اور ”ان اللہ لا یظلم الناس شیئاً“ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم کا ہر چیز کو محیط ہونا ایسی چیز ہے جو تبدیلی اور نسخ و زوال کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ظلم سے پاک ہونا بھی ایسی چیز ہے جو تبدیلی اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہ خیال رہے کہ نسخ کا احتمال نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کلام کی ذات میں ایسے معنی موجود ہوں جو نسخ کے احتمال کو ختم کر دیتے ہوں جیسے آیات توحید اور آیات صفات۔ دوم یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہو۔ اول کہ محکم بعینہ اور ثانی کو محکم لغیرہ کہتے ہیں۔

اعتراض:..... یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنفؒ نے محکم کی تعریف میں کہا ہے کہ اس کے خلاف بالکل جائز نہ ہو یعنی تبدیلی اور نسخ کے ذریعہ اس کے موجب کو ترک کرنا جائز نہ ہو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ہر وہ کلام جس کی اللہ نے خبر دی ہے محکم ہو، خواہ وہ ظاہر ہو خواہ نص ہو خواہ مفسر ہو کیونکہ اللہ کے خبر دینے کے بعد اس کلام کی مراد میں تبدیلی اور نسخ کا کوئی احتمال نہیں ہوگا پس جب ایسا ہے تو ظاہر، نص اور مفسر بھی محکم ہوگا۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کے کلام ”لا یجوز خلافہ اصلاً“ کا مطلب یہ ہے کہ کلام کی ذات کے اعتبار سے اس کے خلاف جائز نہ ہو، یعنی کلام اپنی ذات کے اعتبار سے تبدیلی اور نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو اور ظاہر نص، مفسر اپنی ذات کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتے ہیں لیکن عارض کے اعتبار سے یعنی اس اعتبار سے کہ اللہ نے اس کی خبر دی ہے نسخ اور تبدیلی کا احتمال نہیں رکھتے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

احکام شرع میں محکم کی مثال

وَفِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا فِي الْاِقْرَارِ اِنَّهُ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ فَاِنَّ هَذَا اللَّفْظَ مُحْكَمٌ فِي لَزُومِهِ بَدَلًا عَنْهُ وَعَلَى هَذَا نَظَائِرُهُ.

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

تشریح:..... احکام شرع میں محکم کی مثال ذکر کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ محکم کی مثال وہی قول ہے جو ہم نے مفسر کی مثال میں ذکر کیا ہے اور وہ قول یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کے لئے ایک ہزار روپیہ کا اقرار کرتے ہوئے کہا ”لفلان علی الف من ثمن هذا العبد“ فلاں کے لئے مجھ پر اس غلام کا ثمن ایک ہزار روپیہ واجب ہے، پس اس مثال میں ”علی الف“ مختلف اسباب

و جب کا احتمال رکھتا ہے یعنی یہ بھی احتمال ہے کہ ایک ہزار روپیہ قرض حسنہ کے واجب ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ مقرر نے غصب کے ایک ہزار روپیہ کا اقرار کیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ غلام کسی اور بیع کے ثمن کا اقرار کیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس غلام کے ثمن کا اقرار کیا ہو۔ الحاصل یہ قول مختلف اسباب و وجہ کا احتمال رکھتا ہے لیکن جب مقرر نے ”من ثمن هذا العبد“ کہہ دیا تو یہ کلام غلام کا ثمن ہو کر ایک ہزار روپیہ لازم ہونے میں محکم ہو گیا اور اس کے علاوہ دوسرے تمام احتمالات ختم ہو گئے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اس کلام کی اور بہت سی نظیریں ہیں جو محکم کی مثال بن سکتی ہیں اور اس موقع پر ایک اعتراض کیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ

اعتراض:..... سابق میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ علی الف من ثمن هذا العبد مفسر ہے اور محکم قوت میں مفسر سے بڑھا ہوا ہوتا ہے یعنی مفسر مزید علیہ اور محکم مزید ہے اور مزید اور مزید علیہ کے درمیان تغایر ہوتا ہے اور جب ان دونوں کے درمیان تغایر ہے تو من ثمن هذا العبد جس کو مفسر کی مثال میں پیش کیا گیا تھا محکم کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا یعنی من ثمن هذا العبد دونوں کی مثال کیسے بن سکتا ہے۔

پہلا جواب:..... اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ احکام شرع میں چونکہ مفسر اور محکم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا اس لئے مصنف نے دونوں کے لئے ایک مثال ذکر فرمائی ہے۔

دوسرا جواب:..... یہ ہے کہ من ثمن هذا العبد حقیقہ محکم نہیں ہے بلکہ نسخ کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے محکم کے مرتبہ میں ہے اور جب یہ قول حقیقہ محکم نہیں ہے تو مفسر اور محکم کے درمیان تغایر کو لے کر سابقہ اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

مفسر اور محکم کا حکم

وَحُكْمُ الْمُفَسِّرِ وَالْمُحْكَمِ لَزُومُ الْعَمَلِ بِهِمَا لَا مُخَالَفَةَ

ترجمہ:..... اور مفسر اور محکم کا حکم ان دونوں پر قطعی طور سے عمل کا واجب ہونا ہے۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ مفسر اور محکم کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے موجب پر قطعاً اور یقیناً عمل کرنا واجب ہے یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک پر عمل کرنا بھی لازم ہے اور اعتقاد اور یقین کرنا بھی لازم ہے۔

اعتراض:..... اس جگہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب مفسر اور محکم کے درمیان تغایر ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کے حکم کو علیحدہ علیحدہ ذکر کرنا چاہئے تھا۔

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

خفی، مجمل، مشکل، متشابہ کا بیان

ثُمَّ لِهَذِهِ الْأَرْبَعَةِ أُخْرَى تُقَابِلُهَا فَضْدُ الظَّاهِرِ الْخَفِيِّ وَضْدُ النَّصِّ الْمُشْكِلِ وَضْدُ الْمُفْسِّرِ الْمُجْمَلِ وَضْدُ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهِ.

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

تشریح:..... ضد سے مراد وہ ہے جو کسی شے کے مقابل ہو اور اس کے ساتھ ایک محل میں ایک زمانہ میں ایک جہت سے جمع نہ ہو سکتی ہو۔

تقابل کی اقسام:..... اور تقابل کی چار قسمیں ہیں (۱) تقابل متناہیین یعنی نفی اور اثبات کا تقابل جیسے انسان اور لا انسان، (۲) تقابل متضالیفین جیسے باپ اور بیٹے کے درمیان کا تقابل، (۳) تقابل ضدین یعنی دو امر و جودی ہوں اور ایک محل میں ان کا اجتماع ممنوع ہو جیسے سواد اور بیاض کا تقابل، (۴) تقابل عدم و ملکہ جیسے حرکت و سکون کے درمیان کا تقابل یہ خیال رہے کہ حرکت و سکون عدم و ملکہ کی مثال ان حضرات کے نزدیک ہے جو سکون کی تعریف عدم حرکت کے ساتھ کرتے ہیں۔ فقہاء کی اصطلاح میں ضد کا اطلاق تقابل کی چار قسموں پر درست ہے۔ اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ مذکورہ چار قسموں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے لئے چار ضدیں (خفی، مشکل، مجمل، متشابہ) ہیں۔ یعنی جس طرح مذکورہ اقسام اصل ظہور کے تحقق ہونے کے بعد مراتب ظہور میں متفاوت ہیں اسی طرح ان کے مقابلات اصل خفاء کے ثابت ہونے کے بعد مراتب خفاء میں متفاوت ہیں پس خفی میں چونکہ ادنیٰ درجہ کا خفاء ہے اس لئے خفی اس ظاہر کا مقابل ہوگا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور مشکل میں چونکہ خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے اس لئے مشکل اس نص کا مقابل ہوگا جس میں ظاہر کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے اور مجمل میں چونکہ مشکل کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے اس لئے مجمل اس مفسر کا مقابل ہوگا جس میں نص کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے اور متشابہ میں چونکہ سب سے زیادہ خفاء ہوتا ہے اس لئے متشابہ اس محکم کا مقابل ہوگا جس میں سب سے زیادہ ظہور ہوتا ہے۔

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

خفی کی تعریف و مثال

فَالْخَفِيُّ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ بِهِ بَعَارِضٍ لَا مِنْ حَيْثُ الصِّغَةِ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي حَقِّ السَّارِقِ خَفِيٌّ فِي حَقِّ الطَّرَارِ وَالنَّبَاشِ.

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

تشریح:..... خفی کی تعریف کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو یعنی نفس صیغہ کے مدلول میں کوئی خفاء نہ ہو بلکہ اس کے علاوہ کسی اور چیز سے خفاء پیدا ہوا ہو۔ مصنفؒ نے خفی کی تین مثالیں ذکر کی ہیں پہلی مثال ہاری تعالیٰ کا قول ”السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما“ ہے مطلب یہ ہے کہ چور مرد ہو یا عورت ہو ثبوت ملنے پر اس کا ایک ہاتھ کاٹ دو۔ یہ آیت چور کے حق میں تو ظاہر ہے البتہ جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے۔ یعنی یہ آیت اپنے مفہوم لغوی اور مفہوم شرعی میں ظاہر ہے یعنی سرقت کے لغوی معنی چوری کرنا بھی ظاہر ہیں اور اس کا شرعی مفہوم یعنی چور کا ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے کے سلسلہ میں بھی یہ آیت ظاہر ہے اور طرار اور نباش کے حق میں خفی اس لئے ہے کہ ان دونوں کے حق میں سرقت کا حکم پوشیدہ ہے اور یہ پوشیدگی ایسے عارض کی وجہ سے ہے جو عارض خود طرار اور نباش میں موجود ہے اور وہ عارض یہ ہے کہ اہل زبان ان دونوں کو سارق کے علاوہ دوسرے ناموں کے ساتھ خاص کرتے ہیں، یعنی جیب کترے کو طرار اور کفن چور کو نباش کہتے ہیں، اگر جیب کترے اور کفن چور چوری ہوتے تو ان دونوں کے لئے بھی سارق کا لفظ استعمال ہوتا طرار اور نباش کا لفظ استعمال نہ ہوتا پس جیب کترے کے لئے طرار اور کفن چور کے لئے نباش کے لفظ استعمال ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دونوں سارق نہیں ہیں اور جب یہ دونوں سارق نہیں ہیں تو ان پر سارق کا حکم بھی جاری نہ ہونا چاہئے حالانکہ طرار پر سارق کا حکم جاری کیا جاتا ہے الغرض ان دونوں کے حق میں سارق کا حکم خفی اور پوشیدہ ہے پس ان دونوں کا حکم دریافت کرنے کے لئے جب غور و فکر کیا گیا تو معلوم ہوا کہ جیب کترے کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی طرار اس لئے رکھا گیا ہے کہ سرقت کی بہ نسبت طرار کے معنی زائد ہیں کیونکہ سرقت کے معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو مال محترم ہو یعنی وہ مال مقوم ہو اور شرعاً قابل انتفاع ہو اور کم از کم دس درہم کی مقدار ہو چنانچہ اگر کسی نے کسی مسلمان کی شراب کی چوری کی تو اس چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ شراب اگرچہ مال مقوم ہے لیکن شرعاً قابل انتفاع نہیں ہے اور اگر کسی نے غیر محفوظ کھیت سے اناج چوری کر لیا تو اس چور کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس نے غیر محفوظ مال لیا ہے، اور دس درہم سے کم چوری کرنے پر بھی قطع ید نہ ہوگا کیونکہ قطع ید کے لئے کم از کم دس درہم کا چوری کرنا ضروری ہے۔ الحاصل سرقت کے معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو مال محترم ہو، محفوظ ہو اور کم از کم دس درہم کی مقدار ہو، اور طرار کے معنی ہیں ایسا مال جس کا مالک بیدار ہو اور اس مال کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو مگر مالک کی ذرا سی غفلت سے اس کو اچک لیا ہو۔ اور کفن چور کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی نباش اس لئے رکھا گیا ہے کہ کفن چور میں سرقت کے معنی ناقص ہیں کیونکہ چور دفن کے بعد ان مردوں کا کفن چوری کرتا ہے جو اپنے مال کی حفاظت کا ارادہ نہیں رکھتے ہیں یعنی کفن چور، مال غیر محفوظ کو لیتا ہے اور سارق مال محفوظ کو لیتا ہے اور مال غیر محفوظ کو لینا مالی محفوظ لینے کی بہ نسبت چونکہ کمتر اور ناقص ہے اس لئے نباش کے معنی سارق کے معنی کی بہ نسبت ناقص اور کمتر ہوں گے۔

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

خفی کی دوسری مثال

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ظَاهِرٌ فِي حَقِّ الزَّانِي خَفِيٌّ فِي حَقِّ الْوُطِيٍّ وَلَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ فَاكْهَةً كَانَ ظَاهِرًا فِيمَا يَنْفَكُهُ بِهِ خَفِيًّا فِي حَقِّ الْعَبِّ وَالرُّمَّانِ.

ترجمہ:..... اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول ”الزانیة و الزانی“ زانی کے حق میں ظاہر ہے (اور) الوطی کے حق میں خفی ہے اور اگر قسم کھائی کہ فاکہہ (میوہ) نہیں کھائے گا تو یہ ان چیزوں میں ظاہر ہوگا جن سے نفکہ کرنا ہے (اور) انگور اور انار کے حق میں خفی ہوگا۔

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

الحاصل الوطی کے حق میں زانی کا حکم خفی ہے، پس اس خفاء کو دور کرنے کے لئے اور الوطی کا حکم معلوم کرنے کے لئے ہم نے غور و فکر کیا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ قوم لوط کے عمل کرنے والے کا دوسرا نام یعنی الوطی اس لئے رکھا گیا ہے کہ لواطت کے معنی زنا کے معنی کی بہ نسبت ناقص اور کمتر ہیں اور لواطت کے معنی زنا کی بہ نسبت ناقص اس لئے ہیں کہ زنا ایسی شہوت کے نتیجہ میں موجود ہوتا ہے جو طریفین (زانی اور مزنیہ) کی طرف سے پائی جاتی ہے اور لواطت ایسی شہوت کے نتیجہ میں موجود ہوتی ہے جو فاعل کی طرف سے پائی جاتی ہے اور ہا مفعول تو اس کی ابتداء اس عمل کی طرف کوئی رغبت نہیں ہوتی بلکہ ایک گونہ نفرت ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو زنا کا وجود زیادہ ہوگا کیونکہ اس کے دوامی زیادہ ہیں اور لواطت کے دوامی چونکہ قاصر اور کم ہیں اس لئے لواطت کا وجود بھی قاصر اور کم ہوگا پس جب لواطت کے معنی زنا کی بہ نسبت کم ہیں تو اس میں یہ شبہ ہوگا کہ الوطی زانی کی سزا کا مستحق ہے یا نہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ شہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے لہذا الوطی کے حق میں حد زنا ساقط ہو جائے گی اور اس پر حد زنا جاری نہ ہوگی۔ خادم کی یہ تشریح حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق ہے ورنہ حضرت کے دونوں تلمیذ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کو طی پر بھی حد زنا واجب کرتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ لواطت میں زنا کی بہ نسبت معنی کم نہیں ہیں بلکہ زیادہ ہیں۔ کیونکہ محل حرام میں شہوت کا پورا کرنا تو زنا اور لواطت دونوں جگہ موجود ہے مگر لواطت جس محل میں کی جاتی ہے وہ محل تنگ ہے اور نجاست کی جگہ ہے اور زنا جس محل میں کیا جاتا ہے وہاں یہ دونوں باتیں نہیں ہیں اور جب ایسا ہے تو لواطت کی حرمت زنا کی حرمت سے اہل نظر اور آکد ہوگی اور جب لواطت کی حرمت زنا کی حرمت سے اغلظ اور آکد ہے تو الوطی پر بدرجہ اولیٰ حد زنا جاری ہوگی۔

خفی کی تیسری مثال:..... یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھا کر کہا واللہ لا اکل فاکھہ بخدا میں میوہ نہیں کھاؤں گا تو یہ کلام ان پھلوں میں ظاہر ہوگا جن سے لذت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے غذا حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا یعنی ان کے کھانے سے تو بلاشبہ حائث

ہو جائے گا لیکن انگور اور انار کے حق میں یہ کلام خفی ہوگا۔ چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں کے کھانے سے حائث نہیں ہوگا کیونکہ فاکہہ ماخوذ ہے تفکھ سے اور تفکھ کے معنی ہیں تنعم اور لذت حاصل کرنا اور تنعم اور لذت حاصل کرنا غذا سے زائد چیز ہے کیونکہ غذا سے قوام بدن متعلق ہوتا ہے اور جس چیز سے قوام بدن متعلق ہوتا ہے اس کو عرفاً تنعم نہیں کہا جاتا۔ الحاصل فاکہہ وہ چیز کہلاتی ہے جو تنعم اور لذت کے لئے کھائی جاتی ہو وہ غذا حاصل کرنے کے لئے کھائی جاتی ہو اور رہا انگور تو اس سے چونکہ قوام بدن واقع ہوتا ہے اس لئے اس میں غذا کی بھرپور صلاحیت ہوگی اور رہا انار تو اس میں چونکہ دوا کے معنی ہیں اس لئے وہ بھی کبھی کبھی قوام بدن اور بقاء بدن کے لئے کھایا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو ان دونوں میں تفکھ کے معنی ناقص ہوں گے اور جب ان دونوں میں تفکھ کے معنی ناقص ہیں تو ان دونوں کے حق میں فاکہہ خفی ہو گیا لہذا یہ دونوں مذکورہ حلف ”وَاللّٰهُ لَا اَكُلُ فَاكِهَةً“ میں داخل نہ ہوں گے اور حالف ان دونوں کے کھانے سے حائث نہ ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ انگور اور انار کے حق میں فاکہہ اس لئے خفی ہوا ہے کہ ان دونوں میں تنعم دوسرے فواکہہ کے مقابلہ میں زائد ہے یعنی دوسرے فواکہہ میں صرف تنعم ہے اور ان دونوں میں غذا کے ساتھ ساتھ تنعم بھی پایا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں مذکورہ حلف کے تحت ضرور داخل ہوں گے اور حالف ان دونوں کے کھانے سے ضرور حائث ہوگا۔

خفی کا حکم

وَحُكْمُ الْخَفِيِّ وَجُوبُ الطَّلَبِ حَتَّى يَزُولَ عَنْهُ الْخِفَاءُ.

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

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

مشکل کی تعریف و مثال

وَأَمَّا الْمُسْكِلُ فَهُوَ مَا إِذَا دَخَلَ الْخَفِيُّ كَأَنَّهُ بَعْدَ مَا خَفِيَ عَلَى السَّمْعِ حَقِيقَتُهُ دَخَلَ فِي أَشْكَالِهِ وَأَمْثَالِهِ حَتَّى لَا يَبْلُغَ الْمُرَادُ إِلَّا بِالطَّلَبِ ثُمَّ بِالتَّأَمُّلِ حَتَّى يَتَمَيَّزَ عَنْ أَمْثَالِهِ.

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

تشریح:..... مشکل، اشکل الشیء سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شیء اپنی ہم شکل اور ہم مثل چیزوں میں داخل

ہو جائے جیسے آخرم اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص حرم میں داخل ہو جائے اور آہستگی اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص حرم (سردی کے موسم) میں داخل ہو جائے۔ یا مشکل اس شکل سے ماخوذ ہے جس کے معنی دشوار ہونے کے ہیں چونکہ سامع پر مشکل کے معنی تک پہنچنا دشوار ہوتا ہے اس لئے مشکل کو مشکل کہتے ہیں۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں مشکل وہ کلام ہے جس میں خفی کی بہ نسبت خفاء زائد ہو یعنی اولاً تو اس کلام کی مراد سامع پر مخفی ہو پھر وہ اپنی ہم شکل اور ہم مثل چیزوں میں داخل ہو جائے یہاں تک کہ اس کی مراد طلب اور تامل کے بغیر حاصل نہ ہو سکتی ہو یعنی اولاً تو اس کلام کے تمام معانی اور احتمالات کو دور یہ فت کیا جائے گا اور پھر ان میں یہ غور و فکر کیا جائے گا کہ یہاں کون سے معنی مراد ہیں، پس خفی کی مراد معلوم کرنے کے لئے چونکہ صرف طلب کافی ہے اور مشکل کی مراد معلوم کرنے کے طلب کے بعد تامل بھی ضروری ہے اس لئے مشکل کا خفاء خفی کے خفاء سے زائد ہو گا چنانچہ خفی اس آدمی کے مرتبہ میں ہے جو اپنا لباس اور ہیئت تبدیل کئے بغیر بہانہ کر کے کسی کمرے میں چھپ گیا ہو کیونکہ اس آدمی کو دریافت کرنے کے لئے صرف طلب کرنا اور ڈھونڈنا کافی ہے طلب کرنے کے بعد جب یہ شخص مل جائے گا تو شناخت کرنے کے لئے تامل اور غور و فکر کی ضرورت نہ ہوگی اور مشکل اس آدمی کے مرتبہ میں ہے جو اپنا لباس اور ہیئت تبدیل کر کے اپنے ہم شکل لوگوں کے ساتھ کسی کمرے میں چھپ گیا ہو کیونکہ اس آدمی کو دریافت کرنے کے لئے اولاً تو اس کو ڈھونڈنا پڑے گا کہ کہاں ہے اس کے بعد اس کے ہم شکلوں سے متنازع کرنے کے لئے غور و فکر کرنا پڑے گا۔

احکام شرع میں مشکل کی مثال

وَنَظِيرُهُ فِي الْأَحْكَامِ حَلْفٌ لَا يَأْتِدُّمُ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْحَلِّ وَالذَّبْسِ فَإِنَّمَا هُوَ مُشْكِلٌ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ حَتَّى يُطَلَّبَ فِي مَعْنَى الْإِيتِدَامِ ثُمَّ يُتَأَمَّلُ أَنَّ ذَلِكَ الْمَعْنَى هَلْ يُوجَدُ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ أَمْ لَا.

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

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ احکام شرع میں مشکل کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھا کر یوں کہا واللہ لا آتددم بخدا میں ادام (سالن) نہیں کھاؤں گا۔ یہ کلام سرکہ اور کھجور کے شیرہ میں تو ظاہر ہے لیکن بھنے ہوئے گوشت، انڈے اور پنیر میں مشکل ہے چونکہ پہلے تو ایستدام کے معنی دریافت کئے جائیں گے اور پھر اس بارے میں غور کیا جائے گا کہ وہ معنی گوشت، انڈے اور پنیر میں موجود ہیں یا نہیں۔ سرکہ اور کھجور کے شیرہ میں یہ کلام اس لئے ظاہر ہے کہ ادام، مواد مت سے ماخوذ ہے اور مواد مت کے معنی موافقت کے ہیں اور ادام (سالن) کی روٹی کے ساتھ موافقت اس وقت ہوگی جب روٹی اور سالن میں کامل درجہ اختلاط اور امتزاج ہو اور روٹی سالن میں رنگ جاتی ہو اور ڈوب جاتی ہو۔ اسی وجہ سے ادام کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ ادام وہ چیز ہے جس کو روٹی کے تابع بنا کر کھایا جاتا ہے اور روٹی اس میں رنگ جاتی ہو اور ڈوب جاتی ہو۔ اور جس کو بغیر روٹی کے مستقل طور پر کھایا جاتا ہو اس کو ادام نہیں کہا جاتا ہے پس سرکہ اور کھجور کے شیرہ میں یہ بات چونکہ پورے طور پر پائی جاتی ہے اس لئے ان دونوں میں یہ کلام ظاہر ہوگا اور بھنے ہوئے گوشت اور انڈے اور پنیر میں یہ بات چونکہ نہیں پائی جاتی ہے اس لئے ان تینوں میں یہ کلام مشکل ہوگا۔ چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ قسم

کے بعد اگر حالف نے بھنا ہوا گوشت یا انڈہ یا پیڑ کھالیا تو وہ حائث نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ حائث ہو جائے گا، وہ کہتے ہیں کہ جس چیز کو روٹی کے ساتھ کھایا جاسکتا ہے تو وہ روٹی کے موافق ہے، پس بھنا ہوا گوشت، انڈہ اور پیڑ چونکہ روٹی کے ساتھ کھایا جاسکتا ہے اس لئے یہ چیزیں بھی روٹی کے موافق ہوں گی اور جب یہ چیزیں روٹی کے موافق ہیں تو ان چیزوں میں ادام کے معنی موجود ہیں اور جب ان چیزوں میں ادام کے معنی موجود ہیں تو ان چیزوں کو کھانے سے بھی حالف حائث ہو جائے گا۔ نیز آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے سید ادام اهل الجنة اللحم جنتیوں کا سب سے اعلیٰ سائن گوشت ہے۔ اس حدیث میں گوشت پر ادام کا اطلاق کیا گیا ہے۔ امام صاحبؒ کی طرف سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ مذکورہ چیزوں کو روٹی کے ساتھ موافقت تو حاصل ہے لیکن کامل درجہ کی موافقت حاصل نہیں، کامل درجہ کی موافقت اس وقت حاصل ہوگی جب روٹی اور ادام میں اختلاط ہو اور روٹی اس میں رنگ جاتی ہو اور ڈوب جاتی ہو۔ اور حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث آخرت سے متعلق ہے اور ہماری گفتگو دنیا سے متعلق ہے لہذا اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

مجل کی تعریف

ثُمَّ فَوْقَ الْمُشْكِلِ الْمُجْمَلِ وَهُوَ مَا احْتَمَلَ وَجُوهًا فَصَارَ بِحَالٍ لَا يُوقَفُ عَلَى الْمُرَادِ بِهِ
الْإِبْيَانِ مِنْ قَبْلِ الْمُتَكَلِّمِ.

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

تشریح:..... مفسر کی ضد مجمل ہے اور مجمل اجمل علیہم الامر سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب لوگوں پر معاملہ مشتبہ ہو جائے۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ مجمل، خفاء میں مشکل سے بڑھ کر ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مشکل کی مراد طلب اور تامل کے بعد معلوم ہو جاتی ہے لیکن مجمل کی مراد طلب اور اس کے بعد تامل سے معلوم نہیں ہوتی ہے بلکہ مجمل یعنی متکلم کے بیان کرنے سے معلوم ہو سکتی ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے مجمل کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مجمل وہ کلام ہے جو چند صورتوں کا احتمال رکھتا ہو اور اس کی مراد پر بغیر متکلم کے بیان کے واقف ہونا ممکن نہ ہو۔ یہ بھی خیال رہے کہ مجمل متکلم کے جس بیان کا محتاج ہوتا ہے اس بیان کی تین صورتیں ہیں (۱) بیان شافی اور قطعی جیسے صلوٰۃ اور زکوٰۃ کہ یہ دونوں مجمل ہیں لیکن صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال و افعال کے ذریعہ ان دونوں کو قطعی طور پر ایسی تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا ہے کہ اس میں کوئی شبہ باقی نہیں رہا۔ ایسے شافی اور قطعی بیان کے بعد مجمل مفسر ہو جائے گا۔ (۲) بیان شافی غیر قطعی، یعنی بیان شافی تو ہو مگر قطعی نہ ہو بلکہ ظنی ہو جیسے مسح کے سلسلہ میں باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”وامسحوا برؤسکم“ اور بابت بعض کے لئے ہے لہذا بعض رؤس کے مسح کے حق میں یہ آیت مجمل ہوگی، یعنی آیت سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ بعض رؤس کا مسح قرض ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بعض رؤس سے کتنی مقدار مراد ہے۔ پس حدیث مغیرہ بن شعبہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کے اگلے چوتھائی حصہ پر مسح کیا ہے نے بعض رؤس کے مسح کے سلسلہ میں جو اجمال تھا اس کو دور کر دیا ہے مگر حدیث مغیرہ خبر واحد ہونے کی وجہ سے چونکہ مفید ظن ہے اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یہ بیان شافی تو ہوگا لیکن ظنی ہوگا ایسے شافی اور ظنی بیان کے بعد مجمل، مؤول ہو جاتا ہے۔ (۳) بیان شافی نہ ہو، بیان غیر شافی کے بعد مجمل، مشکل

ہو جاتا ہے یعنی اجمال کے چیز سے نکل کر اشکال کے چیز میں داخل ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں مجمل کا وہی حکم ہوگا جو مشکل کا ہے یعنی طلب پھر اس کے بعد تا مل اس کی مثال خود مصنف نے ذکر کی ہے۔ اگلی عبارت میں ملاحظہ فرمائیے۔

وَنَظِيرُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهُ تَعَالَى حَرَّمَ الرِّبَا فَإِنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الرِّبَا هُوَ الزِّيَادَةُ الْمُطْلَقَةُ وَهِيَ غَيْرُ مُرَادَةٍ بَلِ الْمُرَادُ الزِّيَادَةُ الْخَالِيَةُ عَنِ الْعَوَضِ فِي بَيْعِ الْمُقَدَّرَاتِ الْمُتَجَانِسَةِ وَاللَّفْظُ لَا دَلَالَةَ لَهُ عَلَى هَذَا فَلَا يَنَالُ الْمُرَادُ بِالتَّأَمُّلِ.

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

تشریح:..... مصنف نے احکام شرع میں مجمل کی مثال بیان کرتے ہوئے آیت ”حرم الربوا“ پیش کی ہے یعنی حرم الربوا میں ربوا مجمل ہے اس طور پر کہ ربوا کے معنی مطلقاً زیادتی ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ ہر زیادتی حرام نہیں ہے کیونکہ بیع کو زیادتی اور نفع کے لئے ہی مشروع کیا گیا ہے۔ الحاصل ہر زیادتی حرام نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں میں حرام ہے اور بعض میں حلال ہے۔ اسی کو مصنف نے یوں فرمایا ہے کہ ہماری مراد مطلقاً زیادتی نہیں ہے بلکہ وہ زیادتی مراد ہے جو اس وقت عوض سے خالی ہو جبکہ کمالات یا سوز و نات کو ان کے ہم جنس کے عوض فروخت کیا گیا ہو اور یہ مراد یعنی ایسی زیادتی جو عوض سے خالی ہو نہ ربوا کے معانی طلب کرنے سے معلوم ہو سکتی ہے اور نہ تا مل اور غور و فکر کرنے سے معلوم ہو سکتی ہے اور جب ایسا ہے تو اس زیادتی کے سلسلہ میں جس کو قرآن نے حرام قرار دیا ہے لفظ ربوا مجمل ہوگا، پس اس اجمال کو دور کرنے کے لئے اور معنی مرادی کو بیان کرنے کے لئے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة، مثلاً بمثل بدأ بيد والفضل ربا“ یعنی ان چھ چیزوں میں سے اگر کسی چیز کو اس کی ہم جنس کے عوض فروخت کیا جائے تو دونوں عوض برابر ہوں دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ ہو اگر کسی جانب میں زیادتی ہوگی تو وہ ربوا کہلائے گا اور شرعاً حرام ہوگا۔ اس حدیث سے چھ چیزوں کا حال تو معلوم ہو گیا لیکن ان کے علاوہ کا حال معلوم نہیں ہو سکا، اس لئے حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے اور ربوا سے متعلق تشفی بخش وضاحت نہیں فرمائی۔ الحاصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بیان غیر شافی ہے لہذا مذکورہ چھ چیزوں میں ربوا کا حکم مؤول ہوگا اور ان کے علاوہ میں مشکل ہوگا اور مشکل میں چونکہ طلب اور تا مل کی ضرورت پڑتی ہے اس لئے علماء مجتہدین نے تا مل اور غور و فکر کر کے ربوا کی علت کا استنباط کیا ہے چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ربوا کی علت قدر (کیل اور وزن) مع الجنس ہے اور شوافع نے کہا ہے کہ ربوا کی علت مطعومات میں طعمیت اور اثمان میں شمیت ہے اور مالکیہ نے کہا ہے کہ ربوا کی علت سونے چاندی میں نقدیت اور غیر نقد میں ادخار اور اقیات (ذخیرہ اندوزی کرنا اور روزی بنانا) ہے۔

متشابه کا بیان

ثُمَّ فَوْقَ الْمُجْمَلِ فِي الْخِفَاءِ الْمُتَشَابِهِ مِثَالُ الْمُتَشَابِهِ الْحُرُوفِ الْمُقَطَّعَاتِ فِي أَوَائِلِ السُّورِ

وَحُكْمُ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ اعْتِقَادُ حَقِيقَةِ الْمُرَادِ بِهِ حَتَّى يَأْتِيَ فِي الْبَيَانِ.

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

ترجمہ:..... مصنف کہتے ہیں کہ خفاء میں مجمل سے بڑھ کر متشابہ ہے، یعنی آخری درجہ کا خفاء متشابہ میں ہوتا ہے لہذا متشابہ اس محکم کی ضد ہوگا جس میں آخری درجہ کا ظہور ہوتا ہے۔ فقہاء کی اصطلاح میں متشابہ وہ کلام ہے جس کی مراد کو حاصل کرنے کی کوئی راہ اور امید موجود نہ ہو، حتیٰ کہ امت مسلمہ سے اس کی مراد کو طلب کرنے کا حکم بھی ساقط ہو گیا ہے، یعنی امت مسلمہ پر متشابہات کی مراد کو معلوم کرنا اور اس کو طلب کرنا واجب نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کے ارشاد ”فَمَا صَالِحُ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ“ کی وجہ سے ناجائز بنی معلوم ہوتا ہے الحاصل جس کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہو جائے اور اس کی مراد کو حاصل کرنے کی کوئی راہ موجود نہ ہو تو وہ کلام متشابہ کہلاتا ہے۔ متشابہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کے معنی بالکل معلوم نہ ہوں، نہ لغوی معنی معلوم ہوں اور نہ مرادی معنی معلوم ہوں جیسے مقطعات قرآن، دوم یہ کہ متشابہ کے لغوی معنی تو معلوم ہوں لیکن مرادی معنی معلوم نہ ہوں کیونکہ متشابہ کے لغوی اور ظاہری معنی محکم کے خلاف ہیں جیسے يد الله، وجه الله، الرحمن على العرش استوى ان آیات میں لفظ يد، وجه اور استوى کے لغوی معنی (ہاتھ، چہرہ، سیدھے ہو کر بیٹھنا) تو معلوم ہیں لیکن ان چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے یہ معلوم نہیں ہے کیونکہ ان کے ظاہری اور لغوی معنی محکم کے خلاف ہیں اس لئے کہ آیت ”لیس کمشله شی“ اس بارے میں محکم ہے کہ مخلوق کی کوئی چیز خالق سے مثل نہیں ہے۔ اس آیت محکمہ سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان متشابہات میں انسان کے ہاتھ کی طرح ہاتھ، انسان کے چہرہ کی طرح چہرہ، اور انسان کے بیٹھنے کی طرح بیٹھنا مراد نہیں بلکہ ان سے اللہ تعالیٰ کی مراد کچھ اور ہے جس کا یقینی اور قطعی علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے ہم کو اس کا یقینی علم نہیں ہے۔

مجممل اور متشابہ کا حکم:..... مصنف فرماتے ہیں کہ مجمل اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد ہو یہاں تک کہ بیان آ جائے یا تو ان میں جیسے مجمل میں، یا آخرت میں جیسے متشابہ میں، یعنی اس بات کا اعتقاد ہو کہ مجمل اور متشابہ سے اللہ تعالیٰ نے جس معنی کا ارادہ فرمایا۔ وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اگرچہ ہمیں اس کا علم نہیں ہے اور مجمل اور متشابہ کی مراد پر اعتقاد رکھنا اس لئے ضروری ہے کہ کلام مجمل اور متشابہ حکیم (باری تعالیٰ) سے صادر ہوا ہے، لہذا اس کے کوئی لطیف معنی ضرور ہوں گے اور حکیم چونکہ مہمل کے ساتھ خطاب نہیں کرتا ہر اس لئے کہ مجمل اور متشابہ مہمل نہ ہوگا، بلکہ اس کے کوئی نہ کوئی معنی ضرور ہوں گے۔ یہ خیال رہے کہ بیان سے پہلے ان کی مراد کا معلوم نہ ہونا امت کے ساتھ خاص ہے ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی مراد سے واقف تھے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ان کی مراد معلوم نہ ہو تو ان کے ساتھ آپ کو خطاب کرنے کا فائدہ باطل ہو جائے گا اور الحیاء باللہ مہمل کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا خطاب کرنا لازم آئے گا جیسے کسی جمعی کا عربی کے ساتھ حبشی زبان میں کلام کرنا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے واقف نہ ہو جس طرح تکلم یا مجمل اور تکلم بالترغی معی العربی باطل ہے اسی طرح نبی کے حق میں غیر معلوم المراد ہونے کی صورت میں مجمل اور متشابہ کے ساتھ کلام کرنا بھی باطل ہوگا اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ چونکہ خود باطل ہو جاتی ہے اس لئے نبی کے حق میں مجمل اور متشابہ کا غیر معلوم المراد ہونا محض باطل ہوگا اس کی تائید صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے ”فسی کل کتاب

سرو سرفہ القرآن ہذہ الحروف“ ہر کتاب میں کچھ راز کی باتیں ہوتی ہیں اور قرآن میں اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان راز کی باتیں یہ حروف ہیں۔ یعنی متشابہات قرآن میں، ملاحظہ فرمائیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متشابہات کی مراد کے راز داں اسی وقت ہو سکتے ہیں جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی مراد سے واقف ہوں۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ مجمل اور متشابہات کی مراد اگر چہ امت میں سے کسی کو معلوم نہیں ہے لیکن نبی کو معلوم ہے، متشابہات کے سلسلہ میں مزید تحقیق احقر کی کتاب قوت الاختیار اور فیض سبحانی میں دیکھی جاسکتی ہے۔

ان مواضع کا بیان جہاں لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دیئے جاتے ہیں

فَصَلِّ فِيمَا يُتْرَكُ بِهِ حَقَائِقُ الْأَلْفَاظِ وَمَا يُتْرَكُ بِهِ حَقِيقَةُ اللَّفْظِ خَمْسَةُ أَنْوَاعٍ أَحَدُهَا دَلَالَةُ الْعُرْفِ وَذَلِكَ لِأَنَّ ثُبُوتَ الْأَحْكَامِ بِالْأَلْفَاظِ إِنَّمَا كَانَ لِدَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ لِلْمُتَكَلِّمِ فَإِذَا كَانَ الْمَعْنَى مُتَعَارِفًا بَيْنَ النَّاسِ كَانَ ذَلِكَ الْمَعْنَى الْمُتَعَارَفُ دَلِيلًا عَلَى أَنَّ هُوَ الْمُرَادُ بِهِ ظَاهِرًا فَيَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ

ترجمہ:..... (یہ) فصل ان چیزوں کے بیان میں ہے جن کے ذریعہ الفاظ کے حقیقی معانی چھوڑ دیئے جاتے ہیں اور وہ چیزیں جن کے ذریعہ لفظ کی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے پانچ قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک عرف کی دلالت ہے اور یہ اس لئے کہ احکام الفاظ سے اس وجہ سے ثابت ہوتے ہیں کہ لفظ متکلم کے معنی مرادی پر دلالت کرتا ہے پس جب معنی لوگوں کے درمیان متعارف ہوں گے تو وہ معنی متعارف اس بات پر دلیل ہوں گے کہ بظاہر یہی معنی متعارف اس لفظ سے مراد ہیں، لہذا اس معنی پر حکم مرتب ہوگا۔

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

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

دلالت عرف کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال

مِثَالُهُ لَوْ خَلَفَ لَا يَشْتَرِي رَأْسًا فَهُوَ عَلَى مَتَاعَازَفِهِ النَّاسُ فَلَا يَحْنُ بِرَأْسِ الْعُصْفُورِ
وَالْحَمَامَةِ وَكَذَلِكَ لَوْ خَلَفَ لَا يَأْكُلُ بَيْضًا كَانَ ذَلِكَ عَلَى الْمُتَعَارِفِ فَلَا يَحْنُ بِتَنَاوُلِ
بَيْضِ الْعُصْفُورِ وَالْحَمَامَةِ.

ترجمہ:..... دلالت عرف کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال اگر قسم کھائی کہ سر نہیں خریدے گا تو یہ قسم ان سروں پر
محمول ہوگی جن کو لوگ پہچانتے ہیں لہذا چڑیا اور کبوتر کے سر سے حادث نہ ہوگا اسی طرح اگر قسم کھائی کہ انڈا نہیں کھائے گا تو یہ متعارف
انڈوں پر محمول ہوگا چنانچہ چڑیا اور کبوتر کے انڈوں کے کھانے سے حادث نہ ہوگا۔

تشریح:..... دلالت عرف کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال میں مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھا کر یوں
کہا "واللہ لا اشتري رأساً" بخدا میں سر نہیں خریدوں گا تو حالف کا یہ کلام صرف ان سروں کو شامل ہوگا جن کی خرید و فروخت لوگوں میں
متعارف ہے جیسے گائے، بکری، بھینس کا سر اور جن سروں کی خرید و فروخت لوگوں میں متعارف نہیں ہے مثلاً چڑیا اور کبوتر کا سر تو یہ کلام ان
کو شامل نہ ہوگا چنانچہ حالف اگر گائے یا بکری یا بھینس کا سر خریدے گا تو حادث ہوگا اور اگر اس نے چڑیا یا کبوتر کا سر خرید لیا تو حادث نہ
ہوگا، ملاحظہ فرمائیے لفظ سر اپنی حقیقت کے اعتبار سے چڑیا اور کبوتر کے سروں کو بھی شامل ہے لیکن لوگوں میں متعارف نہ ہونے کی وجہ سے
ان کے سر متروک ہو گئے یعنی حالف کے کلام میں ان کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

اسی طرح اگر کسی نے قسم کھا کر یوں کہا "واللہ لا اکل بيضاً" تو حالف کا یہ کلام صرف ان انڈوں کو شامل ہوگا جن کا کھایا جانا
لوگوں میں متعارف ہے مثلاً مرغی اور بطخ کا انڈا اور جن چیزوں کے انڈوں کا کھایا جانا لوگوں میں متعارف نہیں ہے مثلاً چڑیا اور کبوتر کا انڈا
تو کلام ان کو شامل نہ ہوگا، پس حالف نے اگر مرغی یا بطخ کا انڈا کھالیا تو حادث ہوگا اور اگر چڑیا یا کبوتر کا انڈا کھالیا تو حادث نہ ہوگا۔
نوٹ:..... یہ واضح رہے کہ عرف بدلتا رہتا ہے چنانچہ اگر کسی زمانہ یا شہر میں مرغی اور بطخ کا انڈا نہ کھایا جاتا ہو اور چڑیا اور کبوتر کا انڈا
کھایا جاتا ہو تو حکم بدل جائے گا یعنی مرغی اور بطخ کے انڈے سے حادث نہ ہوگا اور چڑیا اور کبوتر کا انڈا کھانے سے حادث ہو جائے گا۔

حقیقت کا متروک ہونا مجاز کی طرف رجوع کو واجب نہیں کرتا

وَبِهَذَا ظَهَرَ أَنَّ تَرَكَ الْحَقِيقَةِ لَا يُوجِبُ الْمَصِيرَ إِلَى الْمَجَازِ بَلْ جَازَ أَنْ تَثْبُتَ بِهِ الْحَقِيقَةُ
الْقَاصِرَةُ وَمِثَالُهُ تَقْيِيدُ الْعَامِّ بِالْبَعْضِ وَكَذَلِكَ لَوْ نَذَرَ حَجًّا أَوْ مَشْيًا إِلَى بَيْتِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ أَنَّ
يُضْرَبُ بِتَوْبِهِ حَظِيمُ الْكَعْبَةِ يَلْزُمُهُ الْحَجُّ بِأَفْعَالٍ مَعْلُومَةٍ لَوْ جُودَ الْعُورُفِ.

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

تشریح:..... اس عبارت میں مصنف کتاب ایک قاعدہ بیان کرنا چاہتے ہیں وہ یہ کہ سابقہ دونوں مسئلوں سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ اگر حقیقت متروک ہو جائے تو مجاز کی طرف رجوع کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ کبھی حقیقت کے متروک ہونے سے حقیقت قاصدہ بھی بہت ہو جاتی ہے۔ حقیقت قاصدہ یہ ہے کہ حقیقت کے بعض افراد کا ارادہ کر لیا جائے یعنی حقیقت کے جس قدر افراد ہیں ان میں سے بعض کا ارادہ کر لیا گیا تو یہ حقیقت قاصدہ کہلائے گی مثلاً لفظ راس سے گائے بکری اور بھینس کے سر کا ارادہ کرنا اور لفظ بیض سے مرغی اور بطخ کے انڈے کا ارادہ کرنا حقیقت قاصدہ ہے حاصل یہ ہے کہ سابقہ دونوں مسئلوں میں حقیقت کے متروک ہونے کے بعد حقیقت قاصدہ کا ارادہ کیا گیا ہے مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا گیا۔ انہی دونوں مسئلوں سے ہم یہ بات سمجھیں کہ حقیقت کے متروک ہونے کے بعد مجاز کی طرف رجوع کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ حقیقت قاصدہ کی طرف بھی رجوع کیا جاسکتا ہے جیسا کہ سابقہ دونوں مسئلوں میں حقیقت قاصدہ کی طرف رجوع کیا گیا ہے مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا گیا۔

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

حقیقت کو ترک کرنے کا دوسرا مقام

وَالشَّانِيْ قَدْ تَتْرَكَ الْحَقِيْقَةَ بِذَلَالَةٍ فِيْ نَفْسِ الْكَلَامِ مِثَالُهُ اِذَا قَالَ كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِّيْ فَهُوَ حَرٌّ لَمْ يُعْتَقْ مُكَاتَّبُوْهُ وَلَا مَنۢ أُعْتِقَ بَعْضُهُ اِلَّا اِذَا نَوِيَ دُخُوْلَهُمْ لِاَنَّ لَفْظَ الْمَمْلُوْكِ مُطْلَقٌ يَتَنَاوَلُ الْمَمْلُوْكَ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَالْمُكَاتَّبُ لَيْسَ بِمَمْلُوْكٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَلِهَذَا لَمْ يَجْزِ تَصْرُفُهُ فِيْهِ وَلَا يَحِلُّ لَهُ وَطْئُ الْمُكَاتَّبَةِ وَلَوْ تَزَوَّجَ الْمُكَاتَّبُ بِنْتُ مَوْلَاةٍ ثُمَّ مَاتَ الْمَوْلَى وَوَرِثَتْهُ الْبِنْتُ لَمْ يَفْسُدِ النِّكَاحُ وَاِذَا لَمْ يَكُنْ مَمْلُوْكًا مِنْ كُلِّ وَجْهِ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ لَفْظِ الْمَمْلُوْكِ الْمُسْتَطْلَقِ وَهَذَا بِخِلَافِ الْمُدْبِرِّ وَاَمَّ الْوَلَدَ فَاِنَّ الْمَلِكَ فِيْهَا كَامِلٌ وَلِذَا حَلَّ وَطْئُ الْمُدْبِرَةِ

وَأَمَّ الْوَلَدُ وَأَنَّمَا الْتُقْصَانُ فِي الرِّقِّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يُزَوَّلُ بِالْمَوْتِ لَامَحَالَةٍ.

ترجمہ:..... کبھی حقیقت کو نفس کلام کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے اس کی مثال جب کہا میرا برہم ملک آزاد ہے تو اس کے مکاتب آزاد نہ ہوں گے اور نہ وہ غلام جس کا بعض آزاد ہو چکا ہے مگر جہان کے دخول کی نیت کی ہو کیونکہ مملوک مطلق ہے مملوک من کل وجہ کو شامل ہوگا اور مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہے اسی وجہ سے مکاتب میں مولیٰ کا تصرف جائز نہیں ہے اور نہ مکاتب سے وطی کرنا حلال ہے اور اگر مکاتب نے اپنے مولیٰ کی بیٹی سے نکاح کیا پھر مولیٰ مر گیا اور اس کی بیٹی اس مکاتب کی وارث ہو گئی تو نکاح فاسد نہیں ہوگا اور جب مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہے تو وہ لفظ مملوک مطلق کے تحت داخل نہ ہوگا اور یہ مدبر اور ام ولد کے برخلاف ہے کیونکہ ان دونوں میں ملک کامل ہے اور اسی وجہ سے مدبر اور ام ولد کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے اور رہا نقصان تو وہ رقیقیت میں ہے اس حیثیت سے کہ موت سے بالیقین زائل ہو جائے گا۔

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

نفس کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا ”مملوک لہی فہو حر“ میرا برہم ملک آزاد ہے۔ تو اس کلام سے نہ تو اس کے مکاتب آزاد ہوں گے اور نہ وہ غلام آزاد ہوں گے جن کا بعض حصہ آزاد کیا جا چکا ہو، ہاں اگر ان کو بھی آزاد کرنے کی نیت کی گئی تو یہ بھی اس حکم کے تحت داخل ہو کر آزاد ہو جائیں گے، البتہ بغیر نیت کے مکاتب اور معتق البعض اس کلام میں داخل نہ ہوں گے اور اس کلام سے آزاد نہ ہوں گے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ ”مملوک“ میں لفظ مملوک مطلق ہے اور مطلق جب بولا جاتا ہے تو اس سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مملوک کا فرد کامل یہ ہے کہ وہ من کل وجہ یعنی ہر اعتبار سے مملوک ہو، اور مکاتب چونکہ رقبہ تو مملوک ہوتا ہے لیکن پیرا مملوک نہیں ہوتا اس لئے مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہوگا بلکہ من وجہ مملوک ہوگا اور من وجہ آزاد ہوگا۔ مکاتب چونکہ من کل وجہ مملوک نہیں ہوتا اسی لئے مکاتب میں بیع، ہب وغیرہ کے ذریعہ مولیٰ کا تصرف کرنا بھی جائز نہیں ہے اور نہ ہی مکاتب سے اس کا وطی کرنا حلال ہے۔

اگر مکاتب من کل وجہ مملوک ہوتا تو اس میں مولیٰ کا تصرف کرنا بھی جائز ہوتا اور مکاتبہ سے وطن کرنا بھی حلال ہوتا۔ مکاتب کے من کل وجہ مملوک نہ ہونے پر تفریع پیش کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب نے اپنے مولیٰ کی بیٹی سے نکاح کر لیا پھر مولیٰ مر گیا اور اس کی بیٹی مکاتب کی وارث ہو گئی تو نکاح فاسد نہیں ہوگا اگر مکاتب من کل وجہ مملوک ہوتا تو نکاح فاسد ہو جاتا کیونکہ احد الزوجین جب دوسرے کا مالک ہو جاتا ہے تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔

اعتراض: اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ ہمارے نزدیک مکاتب میں میراث چاری نہیں ہوتی اور جب مکاتب میں میراث جاری نہیں ہوتی تو مصنف کا قول ”ورثۃ البنت“ کیسے صحیح ہوگا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ مولیٰ کی بیٹی کا مکاتب کا وارث ہونا اس پر محمول ہے کہ وہ بدل کتابت کی وارث ہو گئی کیونکہ عقد کتابت مولیٰ کے مرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔

الحاصل مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہے اور جب مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہے تو وہ لفظ مملوک جو مطلق ہے کہ تحت بھی داخل نہ ہوگا اور آزاد نہ ہوگا، اسی طرح معقّق البعض بھی چونکہ مملوک من کل وجہ نہیں ہے اس لئے اس کلام سے معقّق البعض بھی آزاد نہ ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ مکاتب اور معقّق البعض کا اس کلام کے تحت داخل نہ ہونا مدبر اور ام ولد کے برخلاف ہے یعنی مدبر اور ام ولد اس کلام کے تحت داخل ہو کر آزاد ہو جائیں گے کیونکہ مدبر اور ام ولد میں مولیٰ کی مالک کامل ہوتی ہے اور ان دونوں میں مولیٰ کی ملک کامل اس لئے ہوتی ہے کہ مولیٰ ان دونوں کا یاد بھی مالک ہوتا ہے اور رقیۃ بھی، اسی کمال ملک کی وجہ سے مولیٰ کے لئے مدبرہ اور ام ولد کے ساتھ وطن کرنا حلال ہے۔ الحاصل مدبر اور ام ولد میں مولیٰ کی ملک کامل ہوتی ہے اور جب ان دونوں میں مولیٰ کی ملک کامل ہوتی ہے تو یہ دونوں مولیٰ کے کلام ”کل مملوک لی فہو حر“ کے تحت داخل ہو کر آزاد ہو جائیں گے۔

وانما نقصان الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ مدبر اور ام ولد میں جب مولیٰ کی ملک کامل ہے تو ان کو کفارہ میں آزاد کرنا صحیح ہونا چاہئے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان دونوں کو کفارہ میں آزاد کرنا صحیح نہیں ہے،

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں اگرچہ مولیٰ کی ملک کامل ہوتی ہے لیکن ان دونوں میں رقیۃ ناقص ہوتی ہے اور ان دونوں میں رقیۃ ناقص اس لئے ہوتی ہے کہ مدبر اور استیلا و تصرفات لازمہ ہیں کسی بھی حال میں نسخ کو قبول نہیں کرتے ہیں۔ یعنی جب مولیٰ نے غلام کو مدبر کر دیا اور باندی کو ام ولد کر دیا تو وہ دونوں بالیقین مولیٰ کے مرنے کے بعد آزاد ہو جائیں گے اور جب ایسا ہے تو ان دونوں میں رقیۃ ناقص ہوگی اور رقیۃ میں نقصان چونکہ کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہوتا ہے اس لئے مدبر اور ام ولد کفارہ میں آزاد نہ ہوں گے۔

کل مملوک لی فہو حر میں مدبر اور ام ولد داخل ہیں مکاتب نہیں، وجہ فرق

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا أَعْتَقَ الْمُكَاتِبَ عَنْ كَفَّارَةٍ يَمِينِهِ أَوْ ظَهَارِهِ جَازٍ وَلَا يَجُوزُ فِيهِمَا إِعْتَاقُ الْمُدَبِّرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ لِأَنَّ الْوَجِبَ هُوَ التَّحْرِيرُ وَهُوَ اثْبَاتُ الْحُرِّيَّةِ بِأَزَالَةِ الرِّقِّ فَإِذَا كَانَ الرِّقُّ فِي الْمُكَاتِبِ كَامِلًا كَانَ تَحْرِيرُهُ تَحْرِيرًا مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ وَفِي الْمُدَبِّرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ لَمَّا كَانَ

الرِّقُّ نَاقِصًا لَا يَكُونُ التَّحْرِيرُ تَحْرِيرًا مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ.

ترجمہ:..... اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب مولیٰ نے مکاتب کو کفارہ یحییٰ یا کفارہ ظہار میں آزاد کیا تو جائز ہے اور ان دونوں میں مدبر اور ام ولد کو آزاد کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ کفارہ میں تحریر (آزاد کرنا) واجب ہے اور تحریر رقیق کو زائل کر کے حریت کو ثابت کرنا کا نام ہے پس جب مکاتب میں رقیق کامل ہے تو اس کو آزاد کرنا تمام وجوہ سے تحریر ہوگا اور مدبر اور ام ولد میں رقیق چونکہ ناقص ہے اس لئے ان کو آزاد کرنا تمام وجوہ سے تحریر نہ ہوگا۔

تشریح:..... سابق بیان کیا گیا ہے کہ مولیٰ کے ”کل مملوک لی فہو حر“ کہنے سے مولیٰ کے مکاتب آزاد نہ ہوں گے البتہ اس کا مدبر اور ام ولد آزاد ہو جائے گا کیونکہ کل مملوک میں مملوک کے مطلق ہونے کی وجہ سے مملوک کامل مراد ہے اور مکاتب میں مولیٰ کو چونکہ ملک رقبہ حاصل ہوتی ہے ملک ید حاصل نہیں ہوتی اس لئے مکاتب اپنے مولیٰ کا مملوک کامل نہ ہوگا اور جب مکاتب مملوک کامل نہیں ہے تو وہ اس کلام کے تحت داخل ہو کر آزاد نہیں ہوگا اور مدبر اور ام ولد میں مولیٰ کو چونکہ ملک رقبہ اور ملک ید دونوں حاصل ہوتی ہیں اس لئے یہ دونوں مولیٰ کے مملوک کامل ہوں گے اور جب یہ دونوں مملوک کامل ہیں تو یہ دونوں کل مملوک کے تحت داخل ہو کر آزاد ہو جائیں گے اور رہا معاملہ رقیق کا تو رقیق میں معاملہ برعکس ہے یعنی مدبر اور ام ولد میں رقیق (غلامی) ناقص ہے اور مکاتب میں کامل ہے۔ اس عبارت میں فضل مصنف نے اسی فرق کو واضح کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اسی فرق کی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ حائث نے کفارہ یحییٰ میں یا مظاہر (ظہار کرنے والے) نے کفارہ ظہار میں اگر مکاتب کو آزاد کیا تو جائز ہے اور اگر مدبر یا ام ولد کو آزاد کیا تو ناجائز ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کفارہ میں آیت ”ففسحسرو رقبۃ“ کی وجہ سے تحریر واجب ہے اور تحریر کہتے ہیں کہ رقیق زائل کر کے حریت ثابت کرنے کو، پس جس میں رقیق کامل ہوگی کفارہ میں اس کا آزاد کرنا درست ہوگا اور جس میں رقیق ناقص ہوگی اس کا آزاد کرنا درست نہ ہوگا اور ہم دیکھتے ہیں کہ مکاتب میں رقیق کامل ہے اور مدبر اور ام ولد میں ناقص ہے اور مکاتب میں رقیق کامل ہے اس لئے مکاتب کی آزادی کا جو سبب ہے یعنی عقد کتابت وہ غیر لازم ہے فسخ کا احتمال رکھتا ہے یعنی مولیٰ اور غلام باہمی رضامندی سے اس کو فسخ کر سکتے ہیں نیز مکاتب اگر بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو بھی عقد کتابت ختم ہو جاتا ہے اور مدبر اور ام ولد میں آزادی کا جو سبب ہے یعنی تدبیر (انت حسر بعد موتی) اور استیلا دونوں لازم ہیں فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں ان کو مولیٰ کے مرنے کے بعد آزاد ہونا ہی ہوتا ہے۔

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

فوائد:..... مکاتب وہ غلام کہلاتا ہے جس کو مولیٰ یہ کہہ دے کہ اگر تو اتنا مال دیدے تو، تو آزاد ہے اور غلام اس کو قبول کر لے اس

عقدے کو عقد کتابت کہتے ہیں۔ مدبر وہ غلام ہے جس کو مولیٰ یہ کہہ دے کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے، اور اسے ولد و باندی کہلاتی ہے جس نے مولیٰ کے نطفہ سے بچہ جنا اور مولیٰ نے اس کے نسب کا دعویٰ کر دیا یعنی مولیٰ نے اس بات کا دعویٰ بھی کر دیا کہ یہ بچہ میرا ہے۔

تیسرا مقام جہاں کلام کے حقیقی معنی متروک ہوتے ہیں، مثال

وَالثَّالِثُ قَدْ تَشَرَّكَ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةِ سِيَاقِ الْكَلَامِ قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ الْمُسْلِمُ لِلْحَرْبِيِّ اِنْزِلْ كَانَ آمِنًا وَلَوْ قَالَ اِنْزِلْ اِنْ كُنْتَ رَجُلًا فَتَنْزِلُ لَا يَكُونُ آمِنًا وَلَوْ قَالَ الْحَرْبِيُّ اَلَا مَانَ الْاَمَانَ فَقَالَ الْمُسْلِمُ الْاَمَانَ كَانَ آمِنًا وَلَوْ قَالَ الْاَمَانَ سَتَعْلَمُ مَا تَلْقَى غَدًا وَلَا تَعْجَلْ حَتَّى تَرَى فَتَنْزِلُ لَا يَكُونُ آمِنًا.

ترجمہ:..... اور تیسرا موقعہ بھی سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے امام محمدؒ نے سیر کبیر میں کہا جب مسلمان نے حربی سے کہا اتر، تو وہ امن والا ہوگا اور اگر کہا اتر تو مرد ہے تو اتر پس وہ اترتا تو وہ امن والا نہیں ہوگا اور اگر حربی نے کہا امان، امان (مجھے امان دیدو) پس مسلمان نے کہا امان، امان، تو وہ امن والا ہوگا اور اگر مسلمان نے کہا، امان عنقریب تم جان لو گے تم کل کس چیز سے ملو گے اور تو جلدی مت کر یہاں تک کہ تو دیکھ لے پس وہ اترتا تو وہ امن والا نہیں ہوگا۔

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

اور اگر حربی محصور نے الامان الامان کہا مجھے امان دو، مجھے امان دو، مسلمان نے جواب میں الامان الامان کہا، یعنی میں نے تجھے امان دیا، میں نے تجھے امان دیا تو اس کلام سے حربی محصور کے لئے امان ثابت ہو جائے گا، لیکن اگر مسلمان نے جواب میں کہا الامان ستعلم ما تلقی غداً ولا تعجل حتی تری امان ہے تجھے معلوم ہو جائے گا کل تجھ کو کتنے مصائب سے سابقہ پڑے گا اور تو جلدی نہ کر تو میری بہادری اور میرا مثال دیکھ لے گا۔ اس کلام کے بعد اگر حربی قلعہ سے اتر آیا تو اس کے لئے امان ثابت نہ ہوگا کیونکہ یہاں بھی ستعلم ما تلقی غداً ولا تعجل حتی تری کے قرینہ سے الامان کے حقیقی معنی متروک ہوں گے اور یہ کلام مجازاً زجر و توبیخ پر محمول ہوگا۔

تیسرے مقام پر حقیقت کو متروک کرنے کی مثال

وَلَوْ قَالَ اشْتَرَيْ جَارِيَةً لَتَخِدَ مِنِّي فَاشْتَرَى الْعَمِيَاءَ أَوْ الشَّلَاءَ لَا يَجُوزُ وَلَوْ قَالَ اشْتَرَيْ جَارِيَةً حَتَّى أَطَاهَا فَاشْتَرَى أُخْتَهُ مِنَ الرِّضَاعِ لَا يَكُونُ عَنِ الْمُؤْكَلِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي طَعَامٍ أَحَدِكُمْ فَامْقُلُوهُ ثُمَّ انْقُلُوهُ فَإِنْ فِي أَحَدِي جَنَاحَيْهِ دَاءٌ وَفِي الْأُخْرَى دَوَاءٌ وَإِنَّهُ لَيَقْدِمُ الدَّاءُ عَلَى الدَّوَاءِ ذَلَّ سِيَاقُ الْكَلَامِ عَلَى أَنَّ الْمُقْلَ لِيَدْفَعَ الْأَذَى عَنَّا لَا لِأَمْرِ تَعْبِيدِي حَقًّا لِلشَّرْعِ فَلَا يَكُونُ لِلْإِجَابِ.

ترجمہ:..... اور اگر کہا کہ تو میرے لئے باندی خریدتا کہ وہ میری خدمت کرے پس وکیل نے ٹاینا یا اپانچ باندی خریدی تو یہ شراء جائز نہ ہوگی اور اگر کہا کہ تو میرے لئے باندی خریدتا کہ میں اس سے وٹی کروں پس وکیل نے اس کی رضاعی بہن خریدی تو یہ شراء مؤکل کی طرف سے نہیں ہوگی، اور اسی بناء پر ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے بارے میں کہا جب کبھی تم میں سے کسی کے گھانے میں گر جائے تو اس کو ڈبو دو پھر اس کو نکالو، اس لئے کہ اس کے دو پردوں میں سے ایک بیماری ہے اور دوسرے میں دواء ہے اور وہ بیماری کے پر کو دواء کے پر پر مقدم رکھتی ہے، سیاق کلام نے اس بات پر دلالت کی کہ ڈبونا ہم سے تکلیف کو دور کرنے کے لئے ہے عبادت شرعیہ کے لئے حکم نہیں ہے لہذا یہ امر وجوب ثابت کرنے کے لئے نہیں ہوگا۔

تشریح:..... تیسرے موقعہ کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے آدمی کو وکیل بالشراء بناتے ہوئے کہا تو میرے لئے ایک باندی خریدتا کہ وہ باندی میری خدمت کر سکے، پس وکیل نے اندھی یا اپانچ باندی خریدی تو یہ خریداری مؤکل کی طرف سے جائز نہ ہوگی یعنی مؤکل پر یہ خریداری لازم نہ ہوگی اس لئے کہ اشتراکی جاریدہ میں جاریدہ کے حقیقی معنی مطلق جاریدہ ہے لیکن لتخدمنی کا قرینہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں مطلق جاریدہ مراد نہیں ہے بلکہ ایسی جاریدہ مراد ہے جو تندرست ہو اور خدمت کرنے پر قادر ہو، پس یہاں لتخدمنی کے قرینہ سے حقیقی معنی یعنی اطلاق جاریدہ کو ترک کر دیا گیا ہے اور اس کلام کو تندرست خدمت پر قادر باندی پر محمول کیا گیا ہے دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو وکیل بالشراء بناتے ہوئے کہا تو میرے لئے ایک باندی خریدتا کہ میں اس سے وٹی کیا کروں اس نے اس کی رضاعی بہن خریدی تو یہ شراء بھی مؤکل کی طرف سے واقع نہ ہوگی اس لئے کہ اس کلام کی حقیقت تو مطلق جاریدہ کی خریداری کا وکیل بنانا ہے لیکن حتیٰ اطہا کا قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مؤکل کی مراد ایسی باندی ہے جس سے وٹی کرنا جائز ہو پس حتیٰ اطہا کے قرینہ سے اس کلام کے حقیقی معنی (اطلاق جاریدہ) ترک کر دیئے گئے اور ایسی باندی مراد لی گئی ہے جس سے وٹی کرنا جائز ہو۔ صاحب اصولی الشاشی فرماتے ہیں کہ سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے چونکہ حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامقلوه ثم انقلوه میں فامقلوه کی حقیقت یعنی ڈبونے کا واجب ہونا ہے اس لئے کہ فامقلوه امر کا صیغہ ہے جو وجوب کا فائدہ دیتا ہے لیکن سیاق کلام یعنی فان فی احدی جناحیه داء و فی الاخری دواء کی وجہ سے اس حقیقت کو ترک کر دیا گیا ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ ڈبونا واجب نہیں ہے کیونکہ یہ ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈبونے کا حکم ہم سے تکلیف کو دور کرنے کے لئے دیا ہے، اس لئے نہیں دیا کہ یہ عبادت شرعیہ کے طور پر واجب اور لازم ہے۔ الحاصل اس حدیث میں بھی سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا گیا ہے۔

سیاق کلام کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑنے کی مثال

وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ عَقِيبَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَمِنْهُمْ مَنْ يُلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ
يَذُلُّ عَلَى أَنْ ذَكَرَ الْأَصْنَافَ لِقَطْعِ طَمَعِهِمْ مِنَ الصَّدَقَاتِ بَيَانِ الْمَصَارِفِ لَهَا فَلَا يَتَوَقَّفُ
الْخُرُوجُ عَنِ الْعَهْدَةِ عَلَى الْإِدَاءِ إِلَى الْكُلِّ.

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

تشریح:..... اس عبارت میں بھی مصنف کتاب نے سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی ایک مثال ذکر کی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مصارف صدقات آٹھ ذکر کئے ہیں۔ (۱) فقراء، (۲) مساکین، (۳) عاملین یعنی صدقات وصول کرنے والے ملازمین، (۴) مؤلفہ قلوب، وہ کفار جن کو مذہب اسلام کی طرف مائل کرنے کے لئے صدقات دیئے جاتے ہیں، (۵) رقاب یعنی مکاتین تاکہ وہ اپنا بدل کتاب ادا کر سکیں، (۶) غارمین یعنی قرضدار تاکہ وہ اپنا قرض ادا کر سکیں، (۷) فی سبیل اللہ یعنی مجاہدین اسلام، (۸) ابن سبیل یعنی وہ مسافر جن کے پاس خرچ نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ان آٹھوں اقسام کو جمع کے صیغہ کے ساتھ ذکر فرمایا ہے اور وادعاطفہ کیساتھ ذکر فرمایا ہے۔ حضرت امام شافعیؒ وادعاطفہ سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وادجمع کے لئے آتا ہے لہذا زکوٰۃ ادا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ان آٹھوں اقسام کو زکوٰۃ دی جائے گی اگر ان میں سے بعض کو دی اور بعض کو نہ دی تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ اور صیغہ جمع سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہر قسم کے کم از کم تین افراد کو دینا ضروری ہے۔ اگر کسی بھی قسم کے تین افراد سے کم افراد کو زکوٰۃ دی گئی تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اس کلام کی حقیقت تو یہی ہے جس کو فاضل امام نے سمجھا ہے لیکن یہ حقیقت سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے متروک ہے اور سیاق کلام باری تعالیٰ کا وہ قول ہے جس کو ”انما الصدقات“ سے پہلے ذکر کیا گیا ہے اور وہ ”ومنہم من یلمزک فی الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم یعطوا منها اذا هم یسخطون“ ہے یعنی بعض منافقین ایسے ہیں جو صدقات کی تقسیم کے سلسلہ میں آپ کو مطعون کرتے ہیں (چنانچہ کہتے ہیں کہ آپ تقسیم کے سلسلہ میں عدل سے کام نہیں لیتے، العیاذ باللہ) اگر ان کو صدقات میں سے دیدیا جائے تو وہ خوش ہو جاتے ہیں اور اگر نہ دیا جائے تو ناراض ہو جاتے ہیں مراد یہ ہے کہ ان کی رضا اور ناراضگی خود ان کے لئے تھی دین کے لئے نہیں تھی اور بات یہ تھی کہ فتح مکہ کے بعد جب حنین وغیرہ کی غنیمت کا مال حاصل ہوا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مکہ کے قلوب کو نرم کرنے کے لئے ان کو مال غنیمت میں سے بھر پور حصہ دیا جس سے منافقین چیخ پڑے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر بے انصافی اور اقرباء پروری کا الزام لگانے لگے۔ اس پر حق تعالیٰ نے ”انما الصدقات“ آیت نازل فرما کر صدقات کے مصارف بیان کر دیئے اور بتا دیا کہ صدقات صرف ان لوگوں کو دیئے جائیں ان کے علاوہ منافقین کو نہ دیئے جائیں پس آیت ومنہم من یلمزک الایۃ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں آیت انما الصدقات کی حقیقت (آٹھوں اقسام میں سے ہر ایک کے تین تین افراد کو صدقات کا دینا واجب ہے) متروک ہے اور صدقات کے سلسلہ میں منافقین کی امیدوں کو ختم کرنا مقصود ہے یعنی مصارف بیان کر کے اللہ تعالیٰ کا منشاء منافقین کو یہ بتانا ہے کہ اب زکوٰۃ میں تمہارا

کوئی حصہ نہیں ہے یہ بتانا مقصود نہیں ہے کہ تمام اقسام کو دینا واجب ہے اور ہر ایک قسم کے تین تین افراد کو دینا واجب ہے اور جب ایسا ہے تو ادا زکوٰۃ کی ذمہ داری سے سبکدوش ہونا تمام اقسام کو دینے پر موقوف نہ ہوگا۔ الحاصل یہاں بھی سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے انما الصدقات کو ترک کیا گیا ہے۔

چوتھا مقام جہاں حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے

وَالرَّابِعُ قَدْ تَتَرَكُ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ مِثْلَهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَكِيمٌ وَالْكُفْرُ قَبِيحٌ وَالْحَكِيمُ لَا يَأْمُرُ بِهِ فَيَتَرَكُ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى الْأَمْرِ بِحُكْمَةِ الْأَمْرِ.

ترجمہ:..... اور چوتھا موقعہ بھی حقیقت کو ایسی دلالت کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے جو متکلم کی طرف سے ہو اس کی مثال باری تعالیٰ کا قول ہے جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور کفر قبیح ہے اور حکیم قبیح کا حکم نہیں کرتا ہے پس حکمت امر کی وجہ سے امر پر لفظ کی دلالت کو ترک کر دیا جائے گا۔

تشریح:..... چوتھا موقعہ یہ ہے کہ حقیقت کو ایسی دلالت کی وجہ سے ترک کر دیا جائے جو دلالت متکلم کی طرف سے ہو یعنی اگر متکلم کی طرف سے یہ محسوس ہونے لگے کہ متکلم کا مقصود حقیقت کو ترک کرنے کا ہے تو ایسی صورت میں بھی حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے اور نیاز پر عمل ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ میں فلیکفر امر کا صیغہ ہے اور امر کی حقیقت طلب ہے گویا کفر مطلوب ہے اباحت کی صورت میں مطلوب ہو یا وجوب کی صورت میں یا نداء کی صورت میں۔ الحاصل فلیکفر کی حقیقت یہ ہے کہ کفر مطلوب ہے لیکن اس حقیقت کو ایسی دلالت کی وجہ سے ترک کر دیا گیا ہے جو متکلم یعنی حق تعالیٰ کی طرف سے پائی گئی ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں ان کا ہر قول اور فعل حکمت پر مبنی ہوتا ہے اور کفر قبیح اور بری چیز ہے اور حکیم قبیح چیزوں کا حکم نہیں کرتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اِنَّ اللّٰهَ لَا يَامُرُ بِالْفَحْشَاۤءِ پس اللہ تعالیٰ کا حکیم ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے کفر جیسی قبیح چیز کا حکم نہیں دیا ہے اور اس کو طلب نہیں کیا ہے اور جب ایسا ہے تو فلیکفر کی حقیقت یعنی طلب مراد نہ ہوگی بلکہ یہ کلام تو شیخ پر محمول ہوگا۔

متکلم کی جانب سے دلالت کی بناء پر حقیقت کو چھوڑنے کی مثال

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا وَكَّلَ بِشَرَاءِ اللَّحْمِ فَإِنَّ مُسَافِرًا نَزَلَ عَلَى الطَّرِيقِ فَهُوَ عَلَى الْمَطْبُوحِ أَوْ عَلَى الْمَشْوِيِّ وَإِنْ كَانَ صَاحِبَ مَنْزِلٍ فَهُوَ عَلَى النَّبِيِّ.

ترجمہ:..... اور اسی بناء پر ہم نے کہا جب کسی نے گوشت خریدنے کا وکیل بنایا پس اگر وہ ایسا مسافر ہے جو راستہ پر اترا ہوا ہے تو یہ وکیل کچے ہوئے یا بھنے ہوئے پر محمول ہوگی اور اگر مکمل صاحب خانہ ہے تو وہ کچے گوشت پر محمول ہوگی۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ حقیقت چونکہ ایسی دلالت کی وجہ سے متروک ہو جاتی ہے جو متکلم کی طرف سے پائی گئی ہو اس لئے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص نے کسی آدمی کو گوشت خریدنے کا وکیل بنایا تو اب دیکھیں گے کہ مکمل مسافر ہے یا اپنے گھر پر مقیم ہے اگر

وہ مسافر ہے اور کسی جگہ دوران سفر راستہ میں ٹھہرا ہوا ہے تو یہ توکیل بھنے ہوئے یا کچے ہوئے گوشت پر محمول ہوگی اور اگر موکل اپنے گھر پر مقیم ہے تو یہ توکیل کچے گوشت پر محمول ہوگی، کیونکہ دونوں صورتوں میں اس کلام کی حقیقت (الطلاق تم) کو ترک کر دیا گیا ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ موکل اگر مسافر ہے اور دوران سفر راستہ میں ٹھہرا ہوا ہے تو اس کا حال اس پر دال ہے کہ وہ ایسا گوشت چاہتا ہے جو فوری غذا بن سکے اور یہ بات کچے ہوئے اور بھنے ہوئے میں پائی جاتی ہے لہذا اس صورت میں موکل کے اس حال کی دلالت کی وجہ سے اطلاق لحم کے معنی متروک ہوں گے اور کلام کچے ہوئے اور بھنے ہوئے گوشت پر محمول ہوگا اور اگر موکل گھر پر مقیم ہے تو اس کا حال اس پر دال ہے کہ وہ ایسا گوشت چاہتا ہے جس کو پکا کر کھائے اور یہ بات کچے گوشت میں پائی جاتی ہے لہذا اس صورت میں بھی اطلاق لحم کے معنی متروک ہوں گے اور یہ کلام کچے گوشت پر محمول ہوگا۔

بیمین فور بھی متکلم کی جانب سے دلالت کی بناء پر حقیقی معنی ترک کرنے کے قبیل سے ہے

وَمِنْ هَذَا النَّوعِ يَمِينُ الْقَدْرِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ تَعَالَى تَغْدَى مَعِيَ فَقَالَ وَاللَّهِ لَا أَتَغْدَى يَنْصَرِفُ ذَلِكَ إِلَى الْغَدَاءِ الْمُدْعُو إِلَيْهِ حَتَّى لَوْ تَغْدَى بَعْدَ ذَلِكَ فِي مَنْزِلِهِ مَعَهُ أَوْ مَعَ غَيْرِهِ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ لَا يَحْنُثُ وَكَذَا إِذَا قَامَتِ الْمَرْأَةُ تُرِيدُ الْخُرُوجَ فَقَالَ الزَّوْجُ إِنْ خَرَجْتَ فَأَنْتِ كَذَّاءٌ كَانَ الْحُكْمُ مَقْصُودًا عَلَى الْحَالِ حَتَّى لَوْ خَرَجْتَ بَعْدَ ذَلِكَ لَا يَحْنُثُ

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

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

دعوت کو اداء کرنا ہے جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ قسم صرف اس کھانے پر محمول ہوگی جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے اور اسی کے کھانے سے یہ خائف حائث ہوگا دوسرا کھانا کھانے کی وجہ سے حائث نہ ہوگا۔

مصنف کہتے ہیں کہ اسی طرح اگر عورت گھر سے نکلنے کے ارادہ سے کھڑی ہوئی اور شوہر نے کہا ”ان خسر جنت طالق“ اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے۔ پس یہ حکم اسی حالت پر محمول ہوگا چنانچہ یہ عورت اگر اسی وقت نکل کر چلی گئی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اگر یہ عورت اس وقت نہ نکلی بلکہ شوہر کے غصہ کے ختم ہونے کے بعد نکل کر چلی گئی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی یعنی شوہر حائث نہ ہوگا وجہ اس کی یہ ہے کہ اس کلام ”ان خسر جنت طالق“ کے حقیقی معنی عام ہیں اور مطلب یہ ہے کہ اس عورت پر بہر صورت نکلنے کی وجہ سے طلاق واقع ہو خواہ یہ عورت اسی وقت شوہر کے غصہ کی حالت میں نکلے یا غصہ ختم ہونے کے بعد نکلے، لیکن متکلم کی حالت غضب اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ متکلم کی مراد یہی معین خروج ہے، یعنی متکلم کا غصہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متکلم مطمئن نکلنے سے منع کرنا نہیں چاہتا ہے بلکہ خاص طور سے اس وقت غضب میں نکلنے سے منع کرنا چاہتا ہے اور یہ خصوصی صورت اور خروج معین اس کلام کا مجاز ہے پس متکلم کے حال کی دلالت کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت متروک ہوگی اور مجاز یعنی معین خروج مراد ہوگا چنانچہ یہ عورت اگر اسی حالت غضب میں نکل کر چلی گئی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر غصہ ختم ہونے کے بعد نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

معنی حقیقی کو ترک کرنے کا پانچواں مقام

وَالْخَامِسُ قَدْ تَرَكَ الْحَقِيقَةَ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ بَأَنَّ كَانَ الْمَحَلَّ لَا يَقْبَلُ حَقِيقَةَ اللَّفْظِ وَمِثَالُهُ اِنْعِقَادُ نِكَاحِ الْحُرَّةِ بِلَفْظِ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَالتَّمْلِيكِ وَالصَّدَقَةِ وَقَوْلُهُ لِعَبْدِهِ وَهُوَ مَعْرُوفُ النَّسَبِ مِنْ غَيْرِهِ هَذَا ابْنِي وَكَذَا اِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَهُوَ اكْبَرُ سِنًا مِنَ الْمَوْلَى هَذَا ابْنِي كَانَ مَجَازًا عَنِ الْعَبْقِيِّ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خِلَافًا لَهُمَا بِنَاءً عَلَى مَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْمَجَازَ خَلَفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ اللَّفْظِ عِنْدَهُ وَفِي حَقِّ الْحُكْمِ عِنْدَهُمَا.

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

تشریح: پانچواں موقعہ جہاں حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے محل کلام کی دلالت ہے یعنی کبھی محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے معنی حقیقی متروک ہو جاتے ہیں محل کلام سے مراد وہ محل جس میں کلام واقع ہوتا ہے اور جس کے ساتھ کلام متعلق ہوتا ہے اور محل کلام کے دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ محل اس کلام کے حقیقی معنی کو قبول کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو مثلاً حدیث رسول ”انما الاعمال بالنیات“ حقیقی معنی یہ ہیں کہ اعمال نیتوں پر موقوف ہیں۔ یعنی اعمال بغیر نیت کے موجود نہیں ہوتے حالانکہ یہ بات مشاہدہ کے خلاف

ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بغیر نیت کے بہت سے اعمال موجود ہو جاتے ہیں پس یہ کلام چونکہ معنی حقیقی کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لئے اس کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا اور یوں کہا جائے گا کہ اعمال سے پہلے لفظ ثواب یا لفظ حکم مقرر ہے اور پہلی صورت میں ترجمہ یہ ہے کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے یعنی عمل پر ترتیب ثواب کے لئے نیت ضروری ہے چنانچہ اگر نیت نہیں کی گئی تو ثواب کا ترتیب نہ ہوگا لیکن بلا نیت عمل کرنے پر ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عمل دنیا میں موجود بھی نہ ہو بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے ثواب تو مرتب نہ ہو لیکن عمل جائز اور موجود ہو۔ اور دوسری صورت میں ترجمہ یہ ہے کہ اعمال کا حکم نیتوں پر موقوف ہے اور حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) دنیاوی جیسے عمل کا جائز ہونا۔ (۲) اخروی جیسے عمل پر ثواب کا مرتب ہونا۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ یہاں اخروی حکم مراد ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اعمال کا اخروی حکم یعنی ثواب نیتوں پر موقوف ہے۔ اس موقع کی مثال میں مصنف..... فرماتے ہیں کہ اگر کسی آزاد عورت نے کسی مرد سے کہا: ”بعثت نفسی منک بمائة دراهم“ میں نے اپنے آپ کو تیرے ہاتھ سودرہم کے عوض فروخت کیا اور اس مرد نے قبول کر لیا تو یہ کلام مجازاً نکاح پر محمول ہوگا کیونکہ اس کلام کے حقیقی معنی اپنی ذات اور رقبہ کا مالک بنانا ہے اور آزاد عورت اس کا احتمال نہیں رکھتی ہے یعنی آزاد اس کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ کسی کا مملوک ہو پس جب کام کا محل یعنی آزاد عورت اس کلام کے حقیقی معنی کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو یہ کلام مجازاً نکاح پر محمول ہوگا چنانچہ اس کلام سے نکاح منعقد ہو جائے گا اسی طرح اگر آزاد عورت نے کسی مرد سے کہا: ”وہبت نفسی منک یا مملکت نفسی منک یا تصدقت نفسی منک“ اور اس مرد نے قبول کر لیا تو یہ کلام بھی مجازاً نکاح پر محمول ہوگا کیونکہ ان تمام الفاظ کے حقیقی معنی بھی اپنی ذات کا مالک بنانا ہے اور آزاد عورت اس معنی کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔ لہذا اس موقع پر ان الفاظ کے حقیقی معنی متروک ہوں گے اور مجازاً نکاح کے معنی مراد ہوں گے اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنے ایسے غلام سے جس کا نسب مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے معروف مشہور ہے ”ہذا ابنی“ کہا یا ایسے غلام سے جو عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے ”ہذا ابنی“ کہا تو یہ کلام مجازاً اعتق اور آزاد کرنے پر محمول ہوگا کیونکہ اس کلام کے حقیقی معنی (بیٹا ہونا) کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، یہ خیال رہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں ”ہذا ابنی“ سے غلام کا آزاد ہونا حضرت امام اعظم ابو حنیفہ کا مذہب ہے ورنہ صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو ہوگا اور اس سے غلام آزاد نہ ہوگا اور اختلاف کی بنیاد وہی ہے جس کو سابق میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ حضرت امام صاحب کے نزدیک مجاز لفظوں میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے تفصیل سابق میں ملاحظہ فرمائیے۔

لفظ کی چوتھی تقسیم، نصوص کے متعلقات کا بیان

فَصْلٌ فِي مُتَعَلِّقَاتِ النُّصُوصِ نَعْنِي بِهَا عِبَارَةَ النَّصِّ وَإِشَارَتَهُ وَدَلَالَتَهُ وَاقْتِضَاءَهُ فَأَمَّا عِبَارَةُ النَّصِّ فَهُوَ مَا سَبَقَ الْكَلَامَ لِأَجَلِهِ وَأُرِيدَ بِهِ قَصْداً وَأَمَّا إِشَارَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا تَبَيَّنَتْ بِنَظْمِ النَّصِّ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَهُوَ غَيْرُ ظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَلَا سَبَقَ الْكَلَامَ لِأَجَلِهِ.

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

کلام لایا گیا ہو۔

تشریح:..... اس فصل میں فاضل مصنف ”تقسیمات اربعہ میں سے چوتھی تقسیم بیان کرنا چاہتے ہیں اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارت النص، (۲) استدلال باشارة النص، (۳) استدلال بدلالات النص، (۴) استدلال باقتضاء النص۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ دلیل پیش کرنے والا لفظ سے دلیل پیش کرے گا یا معنی سے اگر اول ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں اس لفظ کو معنی کے لئے قصد لایا گیا ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو استدلال بعبارت النص ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ استدلال باشارة النص ہے اور اگر معنی سے استدلال پیش کرے گا تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں وہ معنی بغیر فکر و اجتہاد کے اس لفظ سے مفہوم ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو وہ استدلال بدلالات النص ہے اور اگر ثانی ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں اس معنی پر لفظ کی صحت عقلًا یا شرعًا موقوف ہوگی یا نہیں اگر اول ہے تو وہ استدلال باقتضاء النص ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ استدلال باشارة النص ہے جس کا بیان انشاء اللہ آئندہ آئے گا۔ تعریف ذکر کرنے سے پہلے یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ متعلقات النص میں لفظ متعلقات لام کے فتح کے ساتھ ہے اور اس کے معنی متمسکات کے ہیں۔ متعلق بفتح اللام یا ظرف ہے اور یا مصدر میسی ہے پہلی صورت میں متعلقات کی اضافت بیانیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ ان نصوص کے بیان میں ہے جو تمسک اور استدلال کا محل ہیں اس صورت میں مصنف کا متعلقات کی تفسیر عبارت النص، اشارة النص، دلالت النص اور اقتضاء النص سے کرنا بالکل درست ہوگا کیونکہ یہ چاروں تمسک کا محل ہیں۔ اور اگر متعلق بمعنی تمسک مصدر میسی ہے تو اضافت ادنیٰ ملاست کی وجہ سے ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ یہ فصل نصوص کے ذریعہ تمسکات اور استدلال کے بیان میں ہے اور اس صورت میں مصنف کی بیان کردہ تفسیر عبارت النص، اشارة النص، دلالت النص، اور اقتضاء النص سے مراد استدلال بعبارة النص، استدلال باشارات النص، استدلال بدلالات النص اور استدلال باقتضاء النص ہوگا ورنہ تفسیر کرنا صحیح نہ ہوگا۔ عبارت النص کی تعریف میں فاضل مصنف نے فرمایا ہے ”فاما عبارة النص فهو ماسبق الکلام لاجله و اذ يد له قصداً“۔

عبارت النص کی تعریف پر اعتراض:..... لیکن اس تعریف پر یہ اعتراض ہوگا کہ عبارت لفظ اور نظم کا نام ہے اور ماسبق الکلام لاجله (جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہے) حکم ہے اور لفظ اور حکم کے درمیان تباہی ہے۔ اور کسی چیز کی تعریف اس کے مہائن کے ساتھ کرنا درست نہیں ہے۔ لہذا ”ماسبق الکلام لاجله“ کے ذریعہ عبارت النص کی تعریف کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عبارت النص کی تعریف نہیں کی گئی ہے بلکہ اس حکم کی تعریف کی گئی ہے جو حکم عبارت النص سے ثابت ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ حکم جو عبارت النص سے ثابت ہے وہ ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو اور اس کلام سے اس حکم کا ارادہ کیا گیا ہو۔ اور ربی عبارت النص کی تعریف سووہ بطریق التزام مفہوم ہے۔ دوسری قسم استدلال باشارة النص ہے لیکن یہاں بھی وہ حکم مراد ہے جو اشارة النص سے ثابت ہوتا ہے اور تعریف یہ ہے کہ وہ حکم جو اشارة النص سے ثابت ہو وہ ہے جو کلام کے ضمن میں زیادتی کو مقدر مانے بغیر نص کے الفاظ سے ثابت شدہ ہو اور وہ پورے طور پر ظاہر نہ ہو اور نہ کلام اس کی وجہ سے لایا گیا ہو، مطلب یہ ہے کہ جس طرح عبارت النص سے ثابت شدہ حکم نظم اور لفظ سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح اشارة النص سے ثابت شدہ حکم بھی نظم اور لفظ سے ثابت ہوتا ہے البتہ یہ فرق ہے کہ عبارت النص سے ثابت شدہ حکم کلام سے متصور بھی ہوتا ہے اور کلام اس کے لئے لایا بھی جاتا ہے اور اشارة النص سے ثابت شدہ حکم اگر نظم اور لفظ سے ثابت اور مفہوم ہوتا ہے لیکن وہ نہ تو کلام سے مقصود ہوتا ہے اور نہ ہی کلام اس کے لئے لایا جاتا ہے اور نہ وہ من کل وجہ ظاہر ہوتا ہے ان دونوں کے درمیان فرق اس طرح سمجھئے کہ ایک آدمی نے بالارادہ سیدھی نظر سے دوسرے

آدمی کو دیکھا اس کے ساتھ ساتھ بڑا ارادہ اس کے آس پاس کے لوگ بھی نظر آ گئے تو بڑا ارادہ دیکھنا عبارت النص کے مرتبہ میں ہے اور بڑا ارادہ نظر آ جانا اشارۃ النص کے مرتبہ میں ہے۔ اشارۃ النص کی تعریف میں ”ما ثبت بنظم النص“ کی قید کے ذریعہ دلالت النص سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ دلالت النص معنی نص سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ نظم نص سے اور ”من غیر زیادة“ کی قید کے ذریعہ اقتضاء النص سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ اقتضاء النص میں زائد الفاظ کا مقدر مانتی ضروری ہوتا ہے اور ”وہو غیر ظاہر من کل وجہ“ کی قید کے ذریعہ ظاہر سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ ظاہر کی مراد من کل وجہ ظاہر ہوتی ہے۔ اور ”ما سبقت الکلام لاجلہ“ کی قید کے ذریعہ عبارت النص سے احتراز کیا گیا ہے۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی مثال

مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ الْأَيَّةُ فَإِنَّهُ سَبَقَ لِسَانِ اسْتِحْقَاقِ الْغَنِيمَةِ فَصَارَ نَصًّا فِي ذَلِكَ وَقَدْ ثَبَتَ فَقْرُهُمْ بِنَظْمِ النَّصِّ فَكَانَ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ اسْتِيلَاءَ الْكَافِرِ عَلَى مَالِ الْمُسْلِمِ سَبَبٌ لثُبُوتِ الْمَلِكِ لِلْكَافِرِ إِذْ لَوْ كَانَتْ الْأَمْوَالُ بَاقِيَةً عَلَى مِلْكِهِمْ لَا يَثْبُتُ فَقْرُهُمْ

ترجمہ:..... اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول ”للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم“ میں ہے کیونکہ یہ قول مستحقین غنیمت کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے پس یہ قول اس سلسلہ میں نص ہوگا اور ان کا فقر نظم نص سے ثابت ہو گیا، پس نص اس طرف مشیر ہوگی کہ مسلمان کے مال پر کافر کا غلبہ کافر کے لیے ثبوت ملک کا سبب ہے اس لئے کہ اگر مسلمانوں کے اموال ان کی ملک پر باقی رہتے تو ان کا فقر ثابت نہ ہوتا۔

تشریح:..... عبارت النص اور اشارۃ النص کی مثال میں فاضل مصنف نے یہ آیت پیش کی ہے۔ للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم۔ (پ ۲۸ ع ۴) یہ جملہ ولذی القربی والیتامی والمساکین واین اسبیل سے بدل ہے یا بغیر واو کے اول یعنی لذی القربی پر معطوف ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ”هذا المال لزيد لبكر لعمر“ دونوں صورتوں میں آیت کا مقصد نفس کے مصارف کو بیان کرنا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ نفس کے مصارف درج ذیل ہیں۔ (۱) رسول اکرم کے قرابت دار، (۲) یتیم بچے، (۳) مساکین، (۴) مسافر، (۵) وہ فقراء جنہوں نے اپنا گھر یا سب چھوڑ دیا۔ بہر حال اس آیت کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ فقراء مہاجرین بھی مال غنیمت کے مستحق ہیں اور ان کے لیے بھی مال غنیمت میں سے حصہ واجب ہے اور جب اس آیت کا مقصد یہ ہے تو فقراء مہاجرین کے لئے مال غنیمت میں سے مال کا واجب ہونا اور ان کا مال غنیمت کا مستحق ہونا عبارت النص سے ثابت ہوگا۔ اور مہاجرین کا فقر سووہ بطریق اشارۃ النص نص یعنی للفقراء کے لفظ اور نظم سے ثابت ہوتا ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا نام فقراء رکھا اور فرمایا ”للفقراء المهاجرين“ اور فقر کی حقیقت یہ ہے کہ ملک زائل ہو جائے یعنی زوال ملک کا نام فقر ہے مال سے قبضہ کے دور ہونے کا نام فقر نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ مسافر کے قبضہ میں اگر مال نہ ہو بلکہ اس کے گھر مال ہو تو وہ فقیر نہیں کہلائے گا اور اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ الحاصل اس آیت میں چونکہ مہاجرین کے اموال سے ان کی ملک زائل ہونے کی طرف اشارہ ہے اور یہ بات ”للفقراء“ سے مفہوم ہے اور کاہل کا مقصود اور مسوق لہ نہیں ہے اس لیے مہاجرین کا فقر اشارت النص سے ثابت ہوگا۔

صاحب اصول الشاشی کہتے ہیں کہ یہ نص یعنی للفقراء اس طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ مسلمان کے مال پر کافر کا غلبہ پانا اس بات کا سبب ہے کہ کافر کے لیے اس مال پر ملکیت ثابت ہے یعنی مہاجرین کا وہ مال جو مکہ میں رہ گیا ہے مہاجرین کی ملک سے نکل گیا اور کفار مکہ کی ملک میں داخل ہو گیا۔ اس لئے کہ مہاجرین کے اموال اگر ان کی ملک پر باقی رہتے اور ان کی ملک سے نہ نکلتے تو مہاجرین کا فقر ثابت نہ ہوتا حالانکہ ”للفقراء“ کے لفظ سے ان کا فقر ثابت ہے اور جب مہاجرین کا فقر اور ان کے اموال کا ان کی ملک سے نکل جانا ثابت ہے تو یہ بات بھی ثابت ہے کہ مہاجرین کے اموال کفار مکہ کی ملک میں داخل ہیں۔ الحاصل اشارۃ النص سے مہاجرین کا فقر ثابت ہے اور یہ بھی ثابت ہے کہ مسلمان کے مال پر کافر کا غلبہ کافر کے لیے ثبوت ملک کا سبب ہے۔

اعترض: صاحب اصول الشاشی کے ارشاد پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اشارۃ النص کی تعریف میں کہا گیا ہے کہ اشارۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم وہ ہے جو نص کے لفظ اور نظم سے ثابت ہو یعنی اشارۃ النص سے جو حکم ثابت ہوگا اس کے لیے یہ بات ضروری ہے کہ وہ منطوق بہ ہو یعنی نص میں اس کیلئے الفاظ موجود ہوں لیکن مسلمان کے مال پر کافر کے غلبہ کا کافر کے لیے ثبوت ملک کا سبب ہونا کہ وہ منطوق نہیں ہے یعنی یہ بات نص کے کسی لفظ سے ثابت نہیں ہے اور جب یہ بات مذکورہ نص کے کسی لفظ سے ثابت نہیں ہے تو نص کے ذریعہ اس کی طرف کیسے اشارہ ہوگا یعنی یہ بات اشارۃ النص سے کیسے ثابت ہوگی اور جب یہ بات اشارۃ النص سے ثابت نہیں ہوئی تو مصنف کا فکان اشارۃ الی ان استیلاء الکافر علی مال المسلم سبب لثبوت الملک للکافر کہنا کیسے درست ہوگا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اشارۃ النص سے مہاجرین کا فقر تو ثابت ہی ہوگا یعنی یہ بات تو ثابت ہی ہوگئی کہ مہاجرین کے اموال ان کی ملک سے نکل گئے ہیں مگر اس کے لیے یہ بات لازم ہے کہ کفار مکہ جنھوں نے مہاجرین کے اموال پر غلبہ پایا ہے ان کے لیے ملک ثابت ہو کیونکہ اسلام میں ضیاع نہیں ہے یعنی اسلام میں یہ بات معہود نہیں ہے کہ کوئی مال ایسا جس کا کوئی مالک نہ ہو پس جب مہاجرین کے اموال ان کی ملک سے نکل گئے تو لازماً ان کفار کی ملک میں داخل ہو گئے جن کا ان کے اموال پر غلبہ ہے۔ الحاصل مہاجرین کا فقر اور ان کے اموال سے ان کی ملک کا زائل ہونا تو اشارۃ النص سے ثابت ہے لیکن کفار مکہ کی ملک ہونا اشارۃ النص کے لوازم سے ثابت ہے اور شکی جب ثابت ہوتی ہے چونکہ اپنے لوازم کے ساتھ ثابت ہوتی ہے جیسا کہ ”الشکی اذا ثبتت بکوائفہ“ کا قاعدہ ہے اس لئے جو چیز اشارۃ النص کے لوازم سے ثابت ہوگی وہ بھی اشارۃ النص کے ساتھ لاحق ہوگی یعنی اس کے بارے میں بھی یہی کہا جائے گا کہ یہ اشارۃ النص سے ثابت ہے اور جب ایسا ہے تو فاضل مصنف کا یہ فرمانا کہ مسلمان کے مال پر کافر کا غلبہ کافر کے لیے ثبوت ملک کا سبب ہونا اشارۃ النص سے ثابت ہے بالکل صحیح اور درست ہے۔

مثال مذکور پر تفریعات

و يُخْرِجُ مِنْهُ الْحُكْمُ فِي مَسْأَلَةِ الْإِسْتِیْلَاءِ وَ حُكْمُ ثُبُوتِ الْمُلْكِ لِلتَّاجِرِ بِالشِّرَاءِ مِنْهُمْ وَ تَصَرُّفَاتِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَالْإِغْتَاقِ وَ حُكْمُ ثُبُوتِ الْإِسْتِغْنَامِ وَ ثُبُوتِ الْمُلْكِ لِلْعَايِ وَ عَجْزُ الْمَالِكِ عَنْ أَنْتِزَاعِهِ مِنْ يَدِهِ وَ تَفَرُّعَاتِهِ.

ترجمہ: اور اس سے تخریج کیا جائے گا استیلاء (غلبہ پانے) کا حکم اور کفار سے خرید کرنے کی وجہ سے تاجر کے لیے ثبوت

ملک کا حکم اور اس کے تصرفات یعنی بیع، ہبہ، اعتاق کا حکم۔ اور مال غنیمت بنانے کے ثبوت کا حکم۔ اور غازی کے لیے ملک ثابت ہونے کا حکم۔ اور غازی کے قبضہ سے اس مال کو چھیننے سے مالک کے عاجز آنے کا حکم۔ اور اس کی تفریعات کی تخریج کی جائے گی۔

تشریح:..... مصنف کتاب فرماتے ہیں کہ مذکورہ نص کے اشارہ سے جو چیز ثابت ہوتی ہے یعنی مسلمان کے مال پر کافر کے غلبہ کا، کافر کے لیے ثبوت ملک کا سبب ہونا اس سے بہت سے احکام مستنبط کئے جاسکتے ہیں (۱) کافر جب مسلمان کے مال پر غلبہ پالے اور اس کو دار الحرب میں منتقل کرے تو احناف کے نزدیک کافر اس مال کا مالک ہو جائے گا کیونکہ نص لفسقواء اشارہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مسلمان کے مال پر کافر کا غلبہ کافر کے لیے ثبوت ملک کا سبب ہے۔ (۲) اگر کسی تاجر نے اس مال کو کفار سے خرید لیا تو تاجر اس مال کا مالک ہو جائے گا کیونکہ تاجر نے یہ مال اس کے مالک سے خریدا ہے اور جب تاجر اس مال کا مالک ہو گیا تو اس کے لیے اس مال میں تمام تصرفات بھی جائز ہوں گے۔ چنانچہ اس تاجر کا اس مال کو فروخت کرنا، ہبہ کرنا جائز ہوگا اور اگر وہ مال غلام یا باندی ہو تو اس کو آزاد کرنا جائز ہوگا۔ (۳) اگر مسلمانوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا اور کفار سے وہ مال لے لیا جس کو کفار نے مسلمانوں سے غلبہ لیا تھا تو یہ مال مسلمانوں کے لیے غنیمت ہوگا جیسا کہ ان کے دوسرے اموال غنیمت ہونگے اور دوسرے اموال کی طرح ان اموال میں بھی مجاہدین کی ملک ثابت ہو جائے گی۔ اور کفار کے غلبہ پانے سے پہلے جو مسلمان اس مال کے مالک تھے ان کو ان مجاہدین سے اس مال کے چھیننے کا حق نہیں ہوگا بشرطیکہ تقسیم کے بعد یہ مال مجاہدین کے قبضہ میں آیا ہو اور اگر ابھی تقسیم نہ ہوئی ہو تو اس مسلمان کے لیے اس مال کو مفت لینے کا حق ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ ان احکام کے علاوہ اور دوسری تفریعات مستنبط کی جاسکتی ہیں مثلاً مال اگر باندی ہے اور تقسیم کے نتیجہ میں کسی غازی اور مجاہد کے حصہ میں آگئی تو اس مجاہد کے لیے اس سے وطی کرنا حلال ہے اور اس کو آزاد کرنا بھی جائز ہے۔ اور اگر مجاہد نے اس مال کو تلف کر دیا تو اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

اشارۃ النص کی دوسری مثال

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ قَوْلِهِ تَعَالَى ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ فَلَا مَسَاكُ فِي أَوَّلِ الصُّبْحِ يَتَحَقَّقُ مَعَ الْجَنَابَةِ لِأَنَّ مِنْ ضَرُورَةِ حِلِّ الْمُبَاشَرَةِ إِلَى الصُّبْحِ أَنْ يَكُونَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مِنَ النَّهَارِ مَعَ وُجُودِ الْجَنَابَةِ وَالْإِمْسَاكُ فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ صَوْمٌ أَمَرَ الْعَبْدَ بِاتِّمَامِهِ فَكَانَ هَذَا إِشَارَةً إِلَى أَنَّ الْجَنَابَةَ لَا تُنَافِي فِي الصَّوْمِ وَلَزِمَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْمَصْمُومَةَ وَالْإِسْتِشْقَ لَا يُنَافِي بَقَاءَ الصَّوْمِ.

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

تشریح: مصنف نے اشارۃ النص کی دوسری مثال میں یہ آیت پیش کی ہے ”اجل لکم لیلۃ المصیام الرفث الی نسانکم هن لباس لکم و انتم لباس لهن علم الله انکم کنتم تختانون انفسکم فتاب علیکم و عفا عنکم فالنن با شرهن و ابتغوا ما کتب الله لکم و کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابيض من الخیط الاسود من الفجر ثم اتموا الصیام الی اللیل۔“

تمہارے لیے رمضان کی راتوں میں تمہاری عورتوں کے ساتھ جماع کو حلال کیا گیا ہے وہ تمہارے لیے لباس ہیں اور تم ان کے لیے لباس ہو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے تم اپنے نفوس میں خیانت کرتے تھے پس اللہ تعالیٰ تم پر متوجہ ہوا اور تم سے درگزر کیا پس اب تم ان سے جماع کرو اور وہ طلب کرو جو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے مقدر کیا ہے اور کھلو اور بیو یہاں تک کہ صبح صادق ہو جائے پھر رات تک روزہ پورا کرو۔ یہ آیت اس مقصد کے لیے لائی گئی ہے کہ روزہ دار کے لیے رات میں کھانا، پینا اور جماع کرنا جائز ہے پس روزہ دار کے لئے رات میں مذکورہ امور کے ارتکاب کا جواز عبارت النص سے ثابت ہوگا لیکن یہ آیت اشارۃ اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ بقائے جنابت روزے کے لیے مانع نہیں ہے یعنی جنابت کی حالت میں اگر روزہ شروع کر دیا گیا اور صبح صادق کے بعد بھی روزہ پایا گیا اور جنابت بھی پائی گئی تو یہ درست ہوگا کیونکہ حق تعالیٰ شانہ نے فالسین باشر و هن اور کلوا و اشربوا الآیہ میں آخری رات تک کھانے پینے اور جماع کی اجازت دی ہے اور یہ بات عبارت النص سے ثابت ہے اور وقت اباحت (صبح کاذب) کے آخری جز کے درمیان اور وقت صوم کے اول جز یعنی صبح صادق کے اول جز کے درمیان کوئی ایسا وقت نہیں ہے جس میں یہ روزہ دار غسل کر سکے یعنی وقت اباحت وقت صوم سے ملا ہوا ہے ان کے درمیان کوئی وقت حد فاصل کے طور پر نہیں ہے پس اگر کسی شخص نے صبح صادق کے طلوع ہونے تک یعنی صبح کاذب کے بالکل آخر تک جماع کیا تو لازمی طور پر روزہ کا ایک حصہ یعنی دن کے اول جز میں یعنی صبح صادق کے طلوع ہونے کے فوراً بعد کے وقت میں جو روزہ ہوگا وہ وجود جنابت کے ساتھ موجود ہوگا کیونکہ اس جز میں جو کھانے پینے اور جماع سے رکنا ہے وہ شرعاً روزہ ہے ”اتموا الصیام الی اللیل“ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے اس کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے اور جب ایسا ہے تو نص یعنی ”فالسین باشر و هن“ الآیہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہوگا کہ جنابت روزہ کے منافی نہیں ہے یعنی جنابت کا روزے کے منافی نہ ہونا اشارۃ النص سے ثابت ہوگا اور جنابت کے روزے کے منافی نہ ہونے سے یہ بات لازم آتی ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بقاء صوم کے منافی نہیں ہے کیونکہ پہلے ثابت کیا گیا ہے کہ جنابت روزے کے ساتھ متحقق ہو سکتی ہے اور نماز وغیرہ کے لیے اس کا دور کرنا ضروری ہے اور کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا چونکہ غسل جنابت کے ارکان میں سے ہیں اس لئے جنابت ان کے بغیر دور نہیں ہوگی۔ پس ان باتوں سے معلوم ہوا کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا روزے کے منافی نہیں ہے یعنی یہ چیزیں روزے میں ممنوع نہیں ہیں۔

مثال مذکورہ پر تفریع

و یتفرع منه ان من ذاق شیناً بقیہ لم یفسد صومہ فانہ لو کان الماء مالِحاً یجد طعمہ عند المضمضة لا یفسد به الصوم و علیم منه حکم الاختلام و الاختجام و الا دھان لان کتاب لما سَمی الامساک اللازم بواسطۃ الإنتهاء عن الاشیاء الثلاث المذکورة فی اول الصبح صوماً فعلم ان رکن الصوم یتم بالانتهاء عن الاشیاء الثلاثة۔

ترجمہ: اور اس سے یہ بات متفرغ ہوتی ہے کہ جس شخص نے اپنے منہ سے کسی چیز کو چکھ لیا تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا اس لئے کہ اگر پانی ایسا نمکین ہو جس کا ذائقہ کلی کرتے وقت محسوس کرتا ہو تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اور اس سے احتلام، پچھنا اور تیل لگانے کا حکم معلوم ہو گیا۔ کیونکہ قرآن نے جب اس امساک کا نام روزہ رکھا ہے جو اول صبح میں مذکورہ تین چیزوں سے رکنے کے واسطے لازم آیا ہے تو معلوم ہو گیا کہ رکن صوم تین چیزوں سے رکنے کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا بقاء صوم کے منافی نہیں ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اگر کسی روزے دار نے کوئی چیز چکھ کر تھوک دیا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا کیونکہ اگر غسل کا پانی نمکین ہو اور کلی کرتے وقت اس کا ذائقہ محسوس ہوتا ہو تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے حالانکہ اس میں ایک چیز کا چکھنا پایا جاتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول باشر وھن اور کلوا و اشربوا کے بعد ثم اتموا الصیام الی اللیل فرمانے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ احتلام، پچھنا لگوانے اور تیل لگانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کھانے، پینے اور جماع سے رکنے کو روزہ قرار دیا ہے اور جب ان تین چیزوں سے رکنے کو روزے کے نام سے موسوم کیا ہے تو معلوم ہو گیا کہ ان تین چیزوں سے رکنہ روزے کا ایسا رکن ہے جس سے روزہ پورا ہو جاتا ہے اس لئے اگر روزے کا وجود شرعی ان تین چیزوں کے علاوہ پر موقوف ہوتا تو ان تین چیزوں سے رکنے کا نام روزہ نہ رکھا جاتا پس باری عز اسمہ کا ان تین چیزوں سے رکنے کو روزہ قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ روزہ صرف ان تین چیزوں سے رکنے کا نام ہے اور جب ایسا ہے تو ان کے علاوہ دوسری چیزوں سے رکنہ ضروری نہ ہوگا اور جب ان کے علاوہ دوسری چیزوں سے رکنہ ضروری نہیں ہے تو احتلام، پچھنا لگوانے اور تیل لگانا مفسد صوم نہ ہوگا اور ربی حدیث ”افطر الحاجم والمحقوم“ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کا روزہ ٹوٹنے کے قریب ہو گیا۔ محجوم کا تو اس لئے کہ خون نکلنے کی وجہ سے اس میں ضعف پیدا ہوتا ہے اور بسا اوقات ضعف اس قدر پیدا ہو جاتا ہے کہ محجوم روزہ توڑنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اور حاجم چونکہ منہ لگا کر خون نکالتا ہے اس لئے اس کے پیٹ میں خون کے داخل ہونے کا احساس رہا ہے حاصل حدیث میں بالفعل مفطر ہونا مراد نہیں ہے بلکہ مفطر ہونے کے قریب ہونا مراد ہے۔ اور با بھول کر کھانے پینے سے روزے کا نہ ٹوٹنا تو اس کی دلیل دوسری ہے جو فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔

ایک مثال:

وَعَلَىٰ هَذَا يُخْرَجُ الْحُكْمُ فِي مَسْأَلَةِ التَّبَيُّتِ فَإِنَّ قَيْدَ الْإِثْنَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ إِنَّمَا يُلْزَمُ عِنْدَ تَوَجُّهِ الْأَمْرِ وَالْأَمْرُ إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ.

ترجمہ: اور اس نص کے موجب پر رات میں نیت کرنے کے مسئلہ میں حکم کی تخریج کی جائیگی مامور بہ کو اگر نہ کرنے کا ارادہ امر متوجہ ہونے کے وقت لازم ہوتا ہے اور امر جزا اول کے بعد متوجہ ہوتا ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ ”ثم اتموا الصیام الی اللیل“

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ نص یعنی کلوا و اشربوا حتی یتبس لکم الخیط الابيض من الخیط الاسود من الفجر ثم اتموا الصیام الی اللیل کے موجب کی وجہ سے مسئلہ تبییت میں حکم کی تخریج کی جائیگی مسئلہ تبییت یہ ہے کہ رمضان

کے روزے کے لیے صبح صادق سے پہلے رات میں نیت کرنا ضروری ہے یا نہیں اس سلسلہ میں علمائے احناف کا مذہب یہ ہے کہ رات میں نیت کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ زوال سے پہلے پہلے نیت کرنا کافی ہے۔ یعنی صبح صادق سے پہلے رات میں نیت کی تب بھی درست ہے اگر صبح صادق کے بعد زوال سے پہلے نیت کی تو بھی درست ہے اور حضرت امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ صبح صادق سے پہلے رات میں نیت کرنا ضروری ہے حضرت امام شافعی حدیث ”لا صیام لمن لم یسو الصیام من اللیل“ (اس شخص کا روزہ نہیں ہے جس نے رات میں روزے کی نیت نہیں کی ہے) سے استدلال کرتے ہیں۔ علماء احناف کہتے ہیں کہ حدیث ”لا صیام لمن لم یسو الصیام من اللیل“ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ روزہ کی نیت صرف رات میں جائز ہو اور صبح صادق کے بعد جائز نہ ہو۔ اور کتاب اللہ یعنی ”کلوا واشربوا“ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ روزے کی نیت صرف صبح صادق کے بعد جائز ہو اور صبح صادق سے پہلے رات میں جائز نہ ہو۔ اور یہ آیت اس پر اس طرح دلالت کرتی ہے کہ نیت نام ہے قصد اور ارادہ کا اور مامور بہ کو ادا کرنے کا ارادہ اس وقت لازم ہوتا ہے جب امر (اللہ) کی طرف سے مامور بہ کو ادا کرنے کی طلب پائی جائے۔ اور مامور بہ کو ادا کرنے کے سلسلہ میں خطاب پایا جائے۔ اور یہاں مامور بہ یعنی روزہ کو ادا کرنے کے سلسلہ میں باری تعالیٰ کا امر اور خطاب صبح صادق طلوع ہونے کے بعد متوجہ ہوتا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ”وے کورات تک پورا کرو۔ ملاحظہ فرمائیے اللہ تعالیٰ نے روزے کے اہتمام کا امر فرمایا ہے اور اہتمام کا امر شروع کرنے کے امر پر متوقف ہے اب دیکھنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شروع کرنے کا امر کب فرمایا ہے سو ہم دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ صبح صادق ہو جائے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے صبح صادق شروع ہونے تک کھانے پینے کی اجازت دی ہے اور جب صبح صادق طلوع ہونے تک کھانے پینے کی اجازت دی ہے تو روزہ صبح صادق طلوع ہونے کے بعد سے شروع ہوگا اور جب ایسا ہے تو مامور بہ یعنی روزے کو ادا کرنے کے لیے خطاب باری تعالیٰ اور امر خداوندی صبح صادق طلوع ہونے کے بعد متوجہ ہوگا اور جب خطاب باری تعالیٰ اور امر خداوندی صبح صادق طلوع ہونے کے بعد متوجہ ہو تو روزے کی نیت کرنا بھی اسی وقت لازم ہوگا اس سے پہلے لازم نہ ہوگا۔ الحاصل اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ صبح صادق سے پہلے رات میں روزے کی نیت کرنا ضروری نہیں۔ ہے بلکہ صبح صادق کے بعد نیت کرنا ضروری ہے۔ اور جب ایسا ہے تو آیت اور حدیث دونوں متعارض ہو گئیں پس ہم نے دونوں پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ رات میں بھی روزے کی نیت کرنا جائز ہے اور صبح صادق طلوع ہونے کے بعد دن میں روزے کی نیت کرنا جائز ہے یعنی حدیث کی وجہ سے رات میں نیت کو جائز قرار دیا ہے اور آیت کی وجہ سے دن میں نیت کو جائز قرار دیا ہے۔

دلالت النص کی تعریف و مثال

وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا عُلِمَ عِلَّةٌ لِلْحُكْمِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لُغَةً لَا اجْتِهَادًا وَلَا اسْتِنبَاطًا مِثْلَهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَالْعَالَمُ بِأَوْضَاعِ اللَّغَةِ يَفْهَمُ بِأَوَّلِ السَّمَاعِ أَنَّ تَحْرِيمَ التَّأْفِيفِ لِدَفْعِ الْأَذَى عَنْهُمَا وَحُكْمُ هَذَا النَّوعِ عُمُومُ الْحُكْمِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا بِتَحْرِيمِ الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَالْإِسْتِخْدَامِ عَنِ الْأَبِ بِسَبَبِ الْإِجَارَةِ وَالْحَبْسِ بِسَبَبِ الدِّينِ وَالْقَتْلِ قِصَاصًا.

ترجمہ: اور بہر حال دلالت النص سو وہ ایسا معنی ہے جس کا حکم منصوب علیہ کے لیے غلت ہوتا ہے معلوم ہو گیا ہو کہ اجتہاد و

استنباط کے طور پر اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول ”وَلَا تَقْلُ لِهَمَّا اَفْ وَلَا تَنْهَرْهُمَا“ میں ہے۔ پس لغت عرب کی وضوئوں کو جاننے والا سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ والدین سے تکلیف دور کرنے کے لیے اف کہنا حرام ہے اور اس نوع کا حکم علت کے عام ہونے کی وجہ سے حکم منصوص علیہ کا عام ہونا ہے اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ والدین کو مارنا، گالی دینا، اجیر بنا کر خدمت لینا، قرض کی وجہ سے قید کر کے رکھنا اور قصاص میں قتل کرنا حرام ہے۔

تشریح:..... تقسیم رابع کی تیسری قسم دلالت النص ہے اور دلالت النص وہ معنی ہے جس کے بارے میں لفظ یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ حکم منصوص علیہ کے لیے علت ہے یعنی لغت عرب کا جاننے والا بغیر اجتہاد اور بغیر غور و فکر کے سمجھ جائے کہ یہ معنی اس حکم کی علت ہے جس حکم پر نص وارد ہوئی ہے مثلاً ”وَلَا تَقْلُ لِهَمَّا اَفْ“ میں کلمہ اف کے تلفظ سے منع کرنا اس کلام کا معنی موضوع لہ ہے اور یہ معنی عبارت النص سے ثابت ہے لیکن معنی التزامی جو لفظ مفہوم ہوتے ہیں ”ایلام“ تکلیف پہنچانا ہے اور یہ ایلام ہی حکم منصوص علیہ (نہی عن التافیف) کی علت ہے، یعنی نص میں اسی علت ایلام کی وجہ سے کلمہ اف کے تلفظ سے منع کیا گیا ہے۔ الحاصل دلالت النص وہ معنی ہے جس کے بارے میں لفظ یہ معلوم ہو جائے کہ وہ منصوص علیہ کے لیے علت ہے۔ دلالت النص کی تعریف میں ”ہا“ سے مراد معنی ہے اور معنی کی قید لگا کر دلالت النص کی تعریف سے عبارت النص اور اشارۃ النص کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ عبارت النص اور اشارۃ النص کا ثبوت نص کے لفظ اور نظم سے ہوتا ہے اور دلالت النص کا ثبوت نص کے معنی سے ہوتا ہے لیکن یہ خیال رہے کہ دلالت النص کی تعریف میں معنی سے وہ لغوی معنی مراد نہیں جو لفظ کا موضوع لہ ہوتا ہے کیونکہ یہ معنی عبارت النص کے قبیل سے ہیں بلکہ وہ التزامی معنی مراد ہیں جو لفظ مفہوم ہوتے ہیں خلاصہ یہ کہ دلالت النص سے ثابت شدہ حکم لغوی معنی سے مستقلاً تو ہوتا ہے لیکن بعینہ معنی لغوی نہیں ہوتا۔ عبارت النص اور اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم بعینہ معنی لغوی ہوتا ہے معنی کی قید کے ذریعہ جس طرح عبارت النص اور اشارۃ النص خارج ہو گئے اسی طرح محذوف بھی خارج ہو جائے گا کیونکہ محذوف کا ثبوت بھی نفس نظم سے ہوتا ہے نہ کہ معنی نص سے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ محذوف کا لمذکور ہوتا ہے۔ دلالت النص کی تعریف میں لفظ کا لفظ۔۔۔ جس سے معنی مراد ہے کی تمیز ہے اور مراد یہ ہے کہ دلالت النص سے ثابت شدہ حکم کا سمجھنا لغت پر موقوف ہوتا ہے شریعت اور عقل پر موقوف نہیں ہوتا۔ اور جب ایسا ہے تو لغت کی قید کے ذریعہ دلالت النص کی تعریف سے مقتضی خارج ہو جائے گا کیونکہ مقتضی شرعاً ثابت ہوتا ہے یا عقلاً، لفظ ثابت نہیں ہوتا۔ لفظ کی قید کے ذریعہ دلالت النص کی تعریف سے قیاس بھی خارج ہو جائے گا کیونکہ قیاس بھی لفظ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ حنفی کا قول ”لَا اجْتِهَادَ وَلَا اسْتِنبَاطَ“ لفظ کی تاکید ہے اور ان لوگوں پر رد ہے جو دلالت النص کو قیاس جلی قرار دیتے ہیں۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ دلالت النص حکم کا ثبوت معنی لازم کی معرفت پر موقوف ہوتا ہے پس دلالت النص میں ایک تو اصل یعنی معنی لغوی ہوگا اور ایک اس کی فرع یعنی معنی لازم ہوگا اور ایک ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ ہوگی۔ مثلاً تافیف یعنی کلمہ اف کہنا اصل ہے اور ض (معنی لازم) فرع ہے اور ایلام یعنی والدین کو تکلیف پہنچانا علت مشترکہ ہے۔ یعنی جس طرح ایلام والدین کی وجہ سے کلمہ اف ہنے سے منع کیا گیا ہے اسی طرح ضرب و شتم سے بھی منع کیا گیا ہے اور جب اصل فرع اور علت مشترکہ سب موجود ہیں تو قیاس کے معنی متحقق ہو گئے اور دلالت النص کی دلالت چونکہ ظاہر ہے اس لئے اس کا نام قیاس جلی رکھا گیا۔ مصنف کے رد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دلالت النص اور قیاس کے درمیان چند وجوہ سے فرق ہے۔

دلالت النص اور قیاس میں فرق: پہلا فرق:..... تو یہ ہے کہ قیاس بالعموم ظنی ہوتا ہے اور دلالت النص قطعی ہوتی ہے۔

دوسرا فرق:..... یہ ہے کہ قیاس پر صرف مجتہد مانع ہو سکتا ہے۔ دلالت النص کو ہر وہ شخص جانتا ہے جو صاحب زبان ہو اور لغت

سے واقف ہو۔

تیسرے فرق: یہ ہے کہ مکثرین قیاس بھی دلالت النص کا انکار نہیں کرتے ہیں۔

چوتھا فرق: یہ ہے کہ دلالت النص کی مشروعیت، قیاس کی مشروعیت سے پہلے ہے ان چار باتوں میں فرق اس بات کی دلیل ہے کہ دلالت النص، قیاس نہیں ہے۔ بلکہ قیاس اور چیز ہے۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ دلالت النص کی مثال ”لا تنقل لهما اف ولا تنهسهما“ میں ہے کیونکہ جو شخص لغات عرب کا جاننے والا ہوگا وہ اس نص کو سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ کلمہ اف کے تلفظ کی حرمت اس لئے ہے تاکہ والدین کو تکلیف نہ پہنچے پس والدین کے سامنے کلمہ اف کے تلفظ کا ممنوع اور منہی عنہ ہونا عبارت النص سے ثابت ہے اور اس سے چونکہ لازماً یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ والدین کو مارنا، گالیاں دینا اور ایلام کے دوسرے طریقے اختیار کرنا بھی ممنوع ہیں اور اس بات کو سمجھنے کے لیے اجتہاد اور غور و فکر کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ اسلئے ضرب و شتم وغیرہ کا ممنوع ہونا دلالت النص سے ثابت ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ دلالت النص کا حکم یہ ہے کہ علت کے عام ہونے سے منصوص علیہ کا حکم بھی عام ہو جائے گا، یعنی جہاں جہاں علت پائی جائیگی وہاں وہاں منصوص علیہ کا حکم پایا جائے گا اب ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ نص ”لا تنقل لهما اف“ کا حکم یہ ہے کہ والدین کے سامنے کلمہ اف کہنا حرام ہے اور اس کی علت ایلام اور ایذا ہے یعنی والدین کو رنج اور تکلیف پہنچانا اس تحریم کی علت ہے پس جن امور کے ارتکاب سے والدین کو تکلیف پہنچے گی ان تمام امور کا ارتکاب حرام ہوگا۔ چنانچہ والدین کو مارنا بھی حرام ہوگا، گالیاں دینا بھی حرام ہوگا، ان کو مزور بنا کر خدمت لینا بھی حرام ہوگا اور والدین کے ذمہ اگر بیٹے کا قرضہ ہو تو اس قرض کی وجہ سے ان کو قید خانہ میں ڈالنا بھی حرام ہوگا اور اگر والدین نے بیٹے کو عمدہ ناحق قتل کر دیا تو قصاص میں ان کو قتل کرنا بھی حرام ہوگا۔ قتل کے علاوہ تمام صورتوں میں بیٹے کی طرف سے ایذا موجود ہے اور قتل میں مقتول بیٹے کی طرف سے اگرچہ ایذا نہیں پائی گئی لیکن بیٹے کی وجہ سے چونکہ ایذا پائی گئی ہے اس لئے قصاص میں بھی ان کو قتل کرنا حرام ہے۔

دلالت النص مفید یقین ہے

ثُمَّ دَلَالَةُ النَّصِّ بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ حَتَّى صَحَّ اثْبَاتُ الْعُقُوبَةِ بِذَلَا لَةِ النَّصِّ قَالَ أَصْحَابُنَا وَجَبَتْ
الْكَفَّارَةُ بِالْوَقَافِ بِالنَّصِّ بِالْأَكْلِ وَالشُّرْبِ بِذَلَا لَةِ النَّصِّ عَلَى إِعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قِيلَ يُدَارُ
الْحُكْمُ عَلَى تِلْكَ الْعِلَّةِ قَالَ الْإِمَامُ الْقَاضِي أَبُو زَيْدٍ لَوْ أَنَّ قَوْمًا يَعْلُدُونَ التَّالِيفَ كَرَامَةً
لَا يَحْرُمُ عَلَيْهِمْ تَأْلِيفُ الْبُؤْسِ.

ترجمہ: پھر دلالت النص، نص کے مرتبہ میں ہے حتیٰ کہ دلالت النص کے ذریعہ عقوبت ثابت کرنا صحیح ہے ہمارے علماء نے کہا کہ جہاں کی وجہ سے کلمہ رد نص سے ثابت ہوگا (اور) کھانے پینے کی وجہ سے دلالت النص سے ثابت ہوگا اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ حکم اس حدت پر دائر کیا جائے گا، امام قاضی ابو زید نے کہا اگر لوگ اف کہنے کو اکرام شمار کرتے ہوں تو ان پر اپنے والدین کے سامنے اف کہنا حرام نہ ہوگا۔

تشریح: مصنف اجمل الحواشی فرماتے ہیں کہ مفید یقین دہانے میں دلالت النص، نص کے مرتبہ میں ہے یعنی جس حدت

نص مفید یقین ہے اسی طرح دلالت النص بھی مفید یقین ہے چنانچہ حد و دو کفارات کو جس طرح نص کے ذریعہ ثابت کرنا صحیح ہے اسی طرح دلالت النص کے ذریعہ ثابت کرنا بھی صحیح ہے۔ ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ جماع کے ذریعہ روزہ فاسد کرنے کی صورت میں کفارہ صوم نص سے ثابت ہے اور کھانے پینے کے ذریعہ روزہ فاسد کرنے کی صورت میں دلالت النص سے ثابت ہے۔ اس طور پر کہ حدیث میں ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم لوگ مدنی آقا کی مجلس میں موجود تھے اچانک ایک آدمی نے آکر کہا اللہ کے رسول میں مارا گیا۔ آپؐ نے فرمایا کیا ہوا اس نے کہا رمضان کے روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا۔ صاحب شریعتؒ نے فرمایا تیرے پاس آزاد کرنے کے لیے غلام ہے؟ اس نے کہا نہیں۔ آپؐ نے فرمایا مسلسل دو ماہ روزے رکھنے کی ہمت ہے؟ اس نے کہا نہیں۔ آپؐ نے فرمایا کیا ساتھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی وسعت ہے؟ اس نے کہا نہیں۔ آپؐ نے فرمایا بیٹھ جاؤ تھوڑی دیر کے بعد آپؐ کی خدمت میں کھجوریں آئیں آپؐ نے فرمایا سوال کرنے والا کہاں ہے؟ اس نے کہا اللہ کے رسولؐ میں حاضر ہوں آپؐ نے فرمایا ان کو لے جا کر صدقہ کر دو۔ اس نے کہا۔ اللہ کے رسولؐ مجھ سے اور میرے بچوں سے زیادہ ضرورت مند کون ہوگا؟ اس کا جملہ سن کر محبوب خداؐ ہنس پڑے اور فرمایا کہ یہ کھجوریں اپنے گھر والوں کو دیدو۔ حدیث میں چونکہ جماع کے ذریعہ روزہ فاسد کرنے کا ذکر ہے اور اسی کی وجہ سے کفارہ صوم کے وجوب کا ذکر ہے جماع کے ذریعہ روزہ فاسد کرنے کی وجہ سے کفارہ صوم کا وجوب تو عبارت النص سے ثابت ہوگا۔ چونکہ حدیث سے بطریق التزام یہ مفہوم ہوتا ہے کفارہ صوم کے وجوب کا سبب جماع نہیں ہے بلکہ عدا روزہ کو فاسد کرنا ہے اس لئے عدا کھاپی کر روزہ فاسد کرنے کی وجہ سے کفارہ صوم کا وجوب دلالت النص سے ثابت ہوگا۔ اسی طرح ماعز اسلمی کو زنا کی وجہ سے رجم کرنا تو عبارت النص سے ثابت ہے لیکن ان کے علاوہ دوسرے محسن زانیوں کو رجم کرنا دلالت النص سے ثابت ہے۔ کیونکہ ماعز اسلمی کو نہ تو ماعز ہونے کی وجہ سے رجم کیا گیا ہے اور نہ صحابی ہونے کی وجہ سے بلکہ زانی محسن ہونے کی وجہ سے رجم کیا گیا ہے لہذا بطریق دلالت النص یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو شخص بحالت احسان زنا کا مرتکب ہوگا اس کو رجم کیا جائے گا۔ مصنفؒ کہتے ہیں دلالت النص چونکہ قطعی اور مفید یقین ہوتی ہے اس لئے نص کا حکم اس علت پر دائر ہوگا یعنی وجود علت کے وقت حکم موجود ہوگا اور علت کے عدم کے وقت حکم معدوم ہوگا اگرچہ صورت نص اس کے مخالف ہی کیوں نہ ہو چنانچہ قاضی ابو زیدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی جگہ کے لوگ والدین کے سامنے اف کہنے کو اکرام اور تعظیم سمجھتے ہوں تو اس جگہ علت ایلام نہ پائے جانے کی وجہ سے والدین کے سامنے کلمہ اف کہنا حرام نہ ہوگا اگرچہ یہ بات نص ”ولا تنقل لهما اف“ کے صورت مخالف ہے۔

دلالت النص میں حکم علت پر دائر ہوگا

وَكَذَلِكَ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ الْآيَةُ وَلَوْ فَرَضْنَا بَيْنَنَا لَا يَمْنَعُ الْعَاقِلِينَ عَنِ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ بَأَنَّ كُنَّا فِي سَفِينَةٍ تَجْرِي إِلَى الْجَمْعِ لَا يَكْرَهُ الْبَيْعُ.

ترجمہ:..... اور اسی طرح ہم نے باری تعالیٰ کے قول ”یا ایہا الذین امنوا اذا نودی الآیۃ“ کے بارے میں کہا اور اگر ہم ایسی بیع فرض کر لیں جو عاقدین کو سعی الی الجمعہ سے نہ روکے اس طور پر کہ یہ دونوں ایسی کشتی میں ہوں جو جامع مسجد کی طرف جا رہی ہو تو بیع مکروہ نہ ہوگی۔

تشریح:..... مصنفؒ فرماتے ہیں باری تعالیٰ کے قول ”یا ایہا الذین امنوا اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا

الی ذکر اللہ و ذروا البیع“ میں بھی دلالت انصس ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے اذان جمعہ کے بعد سعی الی الجمعہ کا امر فرمایا ہے اور بیع کو چھوڑنے کا امر فرمایا ہے مگر اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اذان جمعہ کے بعد مطلقاً بیع ممنوع نہیں ہے بلکہ وہ بیع ممنوع ہے جو سعی الی الجمعہ میں خلل انداز ہو جہذا اذان جمعہ کے بعد ایسی خرید و فروخت کا ممنوع ہونا جو سعی الی الجمعہ میں خلل انداز ہو دلالت انصس سے ثابت ہو گا اور ممنوع ہونے کی علت سعی الی الجمعہ میں خلل کا واقع ہونا ہے چنانچہ اگر ہم ایسی خرید و فروخت فرض کر لیں جو عاقدین کو سعی الی الجمعہ سے شروعتی ہو مثلاً وہ دونوں کشتی میں سوار ہوں اور کشتی ان کو لے کر جامع مسجد کی طرف جاری ہو تو اس صورت میں خرید و فروخت چونکہ سعی الی الجمعہ میں مثل نہیں ہوتی اسلئے یہ خرید و فروخت ممنوع نہ ہوگی۔

حکم علت کے ساتھ وجوداً یا عدماً دائر ہوتا ہے، امثلہ

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضْرِبُ امْرَأَتَهُ فَمَدَّ شَعْرَهَا أَوْ عَصْفَهَا أَوْ خَنَقَهَا يَحْنُثُ إِذَا كَانَ بِوَجْهِ الْإِيلَامِ وَلَوْ وَجَدَ صُورَةَ الضَّرْبِ وَمَدَّ الشَّعْرَ عِنْدَ الْمَلَاعِبَةِ دُونَ الْإِيلَامِ لَا يَحْنُثُ وَمَنْ حَلَفَ لَا يَضْرِبُ فَلَانًا فَضْرَبَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ لَا يَحْنُثُ لِإِعْدَامِ مَعْنَى الضَّرْبِ وَهُوَ الْإِيلَامُ وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَتَكَلَّمُ فَلَانًا فَكَلَّمَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ لَا يَحْنُثُ لِإِعْدَامِ الْإِفْهَامِ وَبِإِعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى يُقَالُ إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَآكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ أَوْ الْجَرَادِ لَا يَحْنُثُ وَلَوْ أَكَلَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ أَوْ الْإِنْسَانِ يَحْنُثُ لِأَنَّ الْعَالِمَ بِأَوَّلِ السَّمَاعِ يَعْلَمُ أَنَّ الْحَامِلَ عَلَىٰ هَذَا الِیْسَنِ إِنَّمَا هُوَ الْإِحْتِرَازُ عَمَّا يَنْشَأُ مِنَ الدَّمِ فَيَكُونُ الْإِحْتِرَازُ عَنْ تَنَاوُلِ الدَّمَوِيَّاتِ فَيُذَارُ الْحُكْمُ عَلَىٰ ذَلِكَ.

ترجمہ:..... اور اس بنا پر (کہ حکم علت کے ساتھ وجوداً اور عدماً دائر ہوتا ہے) ہم نے کہا کہ جب قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا پس اس نے اس کے بال پکڑ کر کھینچا یا اس کو دانتوں سے کاٹا یا اس کا گلا دیا یا تو حادث ہو جائے گا۔ بشرطیکہ یہ امور ایلام کے طریقہ پر ہوں اور اگر ملاعبت کے وقت بغیر ایلام کے مارنا اور بال کھینچنا پایا گیا تو حادث نہ ہوگا اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کو نہیں مارے گا پھر اس نے اس کو اس کے مرنے کے بعد مارا تو حادث نہ ہوگا کیونکہ ضرب کے معنی یعنی ایلام معدوم ہے اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہیں کرے گا پھر اس سے اس کے مرنے کے بعد بات کی تو حادث نہ ہوگا کیونکہ افہام معدوم ہے اور اسی معنی کے اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ جب قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے مچھلی یا بڈی کا گوشت کھالیا تو حادث نہ ہوگا اور اگر سور کا یا انسان کا گوشت کھالیا تو حادث ہو جائے گا کیونکہ لغت کا جاننے والا سنتے ہی جان جائے گا کہ اس قسم پر آمادہ کرنے والا اس گوشت سے احتراز ہے جو خون سے پیدا ہوتا ہے پس وموی چیزوں کے کھانے سے احتراز مقصود ہوگا اور حکم اسی پر دائر کیا جائے گا۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ حکم چونکہ وجوداً اور عدماً علت کے ساتھ دائر ہوتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو نہ مارنے کی قسم کھائی ہو اور پھر اس نے اس کو مارا تو نہیں لیکن اس کے بال پکڑ کر کھینچا یا دانتوں سے اس کو کاٹا یا گلا دیا یا تو حادث ہو جائے گا۔ بشرطیکہ یہ افعال ایلام اور ایلاء کے طریقہ پر ہوں کیونکہ ضرب سے ایسا فعل مراد ہے جو تکلیف دہ ہو پس نہ مارنے کی قسم کا

مطلب یہ ہوگا کہ میں تجھ کو تکلیف نہیں دوں گا لہذا شوہر کے جن کاموں سے بیوی کو تکلیف ہوگی ان کاموں کے ارتکاب سے شوہر حائض ہو جائے گا۔ اور جن کاموں سے تکلیف نہیں ہوگی ان کے ارتکاب سے حائض نہ ہوگا چنانچہ مذکورہ قسم کے بعد اگر شوہر نے ہنسی مذاق میں بیوی کو مار دیا یا اس کے بال پکڑ کر کھینچ لیا اور اس عمل سے اس کو تکلیف پہنچانا مقصود نہیں ہے تو شوہر حائض نہ ہوگا۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کو نہیں ماروں گا پھر حالف نے اس کے مرنے کے بعد اس کو مارا تو بھی حائض نہ ہوگا۔ کیونکہ ضرب سے مقصود ایلام ہے اور وہ یہاں معدوم ہے لہذا ایلام کے معدوم ہونے کی وجہ سے حالف حائض نہ ہوگا۔ اور اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے بات نہیں کروں گا پھر اس نے اس سے اس کے مرنے کے بعد بات کی تو حالف حائض نہ ہوگا کیونکہ بات کرنے سے مقصود افہام ہے اور مرنے کے بعد افہام پایا نہیں گیا لہذا اس صورت میں بھی حالف حائض نہ ہوگا۔

اور اس وجہ سے کہ حکم علت کے ساتھ وجوداً اور عداً دائر ہوتا ہے کہا جاتا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا پھر مچھلی یا بڑی کا گوشت کھالیا تو حائض نہ ہوگا اور اگر سور کا یا انسان کا گوشت کھالیا تو حائض ہو جائے گا اسلئے کہ لغات کا جاننے والا اس کلام کو سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ اس قسم کا مقصد ایسے گوشت سے بچنا ہے جو خون سے پیدا ہوتا ہے اور جب یہ بات ہے تو حالف کی مراد دومی چیزوں کے کھانے سے بچنا ہے گویا اس نے یوں کہا کہ میں ایسا گوشت نہیں کھاؤں گا جو خون سے پیدا ہوتا ہے۔ پس آدمی اور سور کا گوشت چونکہ خون سے پیدا ہوتا ہے اس لیے ان کے کھانے سے حائض نہ ہوگا رہا یہ سوال کہ مچھلی کے اندر تو خون ہوتا ہے لہذا اس کے کھانے سے حائض ہونا نہیں ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مچھلی کے اندر ایک رطوبت ہوتی ہے خون نہیں ہوتا کیونکہ خون کی حاصیت یہ ہے کہ جب دھوپ میں رکھا جائے تو وہ کالا ہو جائے اور مچھلی کے خون کو جب دھوپ میں رکھا جاتا ہے تو وہ سفید ہو جاتا ہے۔ رہا یہ سوال کہ مچھلی کا گوشت حقیقتاً گوشت ہے یہی وجہ ہے کہ اس سے گوشت کی نفی کرنا صحیح نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ نے بھی اس کو ”لحم طریا“ فرمایا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مچھلی کا گوشت حقیقتاً گوشت ہے لیکن حالف نے ”واللہ لا اکمل لحماً“ میں لم مطلق فرمایا ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مچھلی کے گوشت میں خون نہ ہونے کی وجہ سے چونکہ شدت نہیں ہوتی ہے اس لیے اس کے لحم ہونے میں ایک گونہ قصور ہے اور جب اس کے گوشت ہونے میں ایک گونہ قصور ہے تو اس کے کھانے سے حالف حائض نہ ہوگا۔ الحاصل حکم اسی علت پر دائر ہوگا۔ یعنی اگر علت موجود ہوگی تو حکم موجود ہوگا اور اگر علت معدوم ہوگی تو حکم معدوم ہوگا۔

مقتضی کی تعریف و مثال

وَأَمَّا الْمُقْتَضَى فَهُوَ زِيَادَةُ عَلَى النَّصِّ لَا يَتَحَقَّقُ مَعْنَى النَّصِّ إِلَّا بِهِ كَانَ النَّصُّ اقْتِضَاءً لِيَصِحَّ فِي نَفْسِهِ مَعْنَاهُ مِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهُ أَنْتَ طَالِقٌ فَإِنَّ هَذَا نَعَتْ الْمَرْأَةَ إِلَّا أَنَّ النَّعْتَ يَقْتَضِي الْمَصْدَرَ فَكَانَ الْمَصْدَرُ مَوْجُودَ بِطَرِيقِ الْإِقْتِضَاءِ.

ترجمہ:..... اور بہر حال مقتضی سو وہ نص پر ایسی زیادتی ہے جس کے بغیر نص کے معنی مستحق نہ ہوں گویا نص نے زیادت کا تقاضہ کیا ہے تاکہ اس کے معنی فی نفسہ صحیح ہوں شرع میں اس کی مثال شوہر کا قول ”انت طالق“ ہے کیونکہ طالق عورت کی صفت ہے مگر

صفت مصدر کا تقاضہ کرتی ہے گویا مصدر اقتضاء موجود ہے۔

تشریح:..... تقسیم رابع کی چوتھی قسم متقضی (اسم مفعول) ہے اور متقضی، کلام منصوص علیہ پر ایسی زیادتی کا نام ہے جس کے بغیر کلام منصوص علیہ کے معنی متحقق نہ ہو سکتے ہوں جیسے فتح حریر رقبۃ میں ملوکۃ کی زیادتی مقدر ہے کیونکہ تحریر رقبۃ ملک کے بعد ہی متحقق ہو سکتا ہے۔ مصنف نے متقضی کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نص یعنی کلام منصوص علیہ کے معنی کوئی ذاتہ درست کرنے کے لیے ”نص“ چونکہ اس زیادتی کا تقاضہ کرتی ہے اس لیے نص متقضی (بکسر الضاد) ہوگی اور وہ زیادتی متقضی (فتح الضاد) ہوگی اسکی تفصیل یہ ہے کہ بسا اوقات نص یعنی کلام منصوص علیہ شرعاً اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ ایک زائد عبارت مقدر مانی جائے کیونکہ اگر اس زائد عبارت کو مقدر نہ مانا گیا تو کلام منصوص علیہ کے معنی صحیح نہ ہونگے بلکہ کلام منصوص علیہ لغو ہو جائے گا لہذا کلام منصوص علیہ کے معنی کو صحیح کرنے کے لیے اور اس کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے اس زیادتی کا مقدر ماننا ضروری ہے۔ اس زیادتی پر چونکہ کلام منصوص علیہ کی صحت موقوف ہے اس لیے وہ زیادتی کلام منصوص علیہ کے لیے شرط ہوگی اور شرط شنی پر مقدم ہوتی ہے۔ لہذا وہ زیادتی کلام منصوص علیہ پر مقدم ہوگی۔ آپ غور کریں تو معلوم ہوگا کہ یہاں چار چیزیں ہیں (۱) کلام منصوص علیہ جس کی صحت اس زیادتی پر موقوف ہے اس کو متقضی (بکسر الضاد) کہا جاتا ہے، (۲) وہ زیادتی جس پر کلام منصوص علیہ کی صحت موقوف ہے اور کلام منصوص علیہ کے لیے شرط کا درجہ رکھتی ہے اسکو متقضی (بفتح الضاد) کہا جاتا ہے۔ (۳) شرع کا اس بات پر دلالت کرنا کہ کلام منصوص علیہ اس زیادتی کے بغیر درست نہیں ہوگا اقتضاء ہے بعض نے کہا ہے کہ کلام منصوص علیہ کا اس زیادتی کو طلب کرنا اقتضاء ہے اور بعض نے کہا کہ متقضی اور متقضی کے درمیان کی نسبت کا نام اقتضاء ہے۔ ان تینوں اقوال کی تعبیر اگر چہ الگ الگ ہے لیکن حاصل سب کا ایک ہے۔ (۴) وہ حکم جو متقضی سے ثابت ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ احکام شرعیہ میں متقضی کی مثال یہ ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”انت طالق“ ملاحظہ فرمائیے طالق عورت کی صفت ہے یعنی تو طالق والی ہے اور صفت مصدر کا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ صفت کے صیغے جیسے اسم فاعل، اسم مفعول اور صفت مشبہ مصدر پر دلالت کر سکیں جیسا کہ ’فعل‘ مصدر پر دلالت کرتا ہے پس جب طالق عورت کی صفت ہے اور صفت مصدر کا تقاضہ کرتی ہے تو ’طالق‘ طلاق مصدر کا تقاضہ کرے گی۔ اور جب ’طالق‘ طلاق مصدر کا تقاضہ کرتی ہے تو ”انت طالق“ کہنا طاقا کہنا ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو مصدر یعنی طلاق اقتضاء ثابت ہوگا۔ یعنی انت طالق متقضی اور طلاق مصدر متقضی ہوگا۔

(نوائد):..... مقدر، محذوف اور متقضی تینوں غیر منطوق ہوتے ہیں یعنی لفظوں میں مذکور نہیں ہوتے۔ اصولیین میں سے متقدمین اور اصحاب شافعی اور متاخرین میں سے قاضی ابوزید کہتے ہیں کہ ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اور علامہ فخر الاسلام اور عام متاخرین کہتے ہیں کہ ان کے درمیان فرق ہے وہ یہ کہ جو چیز کلام کو لغت یا شرعاً یا عقلاً صحیح کرنے کے لیے ثابت ہوگی وہ مقدر کہلائے گی اور جو چیز کلام کو لغت صحیح کرنے کے لیے ثابت ہوگی وہ محذوف کہلائے گی اور جو کلام کو شرعاً صحیح کرنے کے لیے ثابت ہوگی متقضی کہلائے گی۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

مقضی کی دوسری مثال

وَإِذَا قَالَ أَعْتَقَ عَبْدُكَ عَنِّي بِأَلْفٍ دَرَاهِمٍ فَقَالَ أَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْأَمْرِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ
الْأَلْفُ وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ نَوَى بِهِ الْكُفَّارَةَ يَقَعُ عَمَّا نَوَى وَذَلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهُ أَعْتَقَهُ عَنِّي بِأَلْفٍ

دَرْهَمٍ يَفْتَضِي مَعْنَى قَوْلِهِ بَعْدَهُ عَنِ بَالْفِ ثُمَّ كُنْ وَكِيلِي بِالْإِعْتِاقِ فَأَعْتَقَهُ عَنِّي فَيُثَبِّتُ الْبَيْعَ
بِطَرِيقِ الْإِقْتِضَاءِ وَيُثَبِّتُ الْقَبُولَ كَذَلِكَ لِأَنَّهُ رُكْنٌ فِي بَابِ الْبَيْعِ

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

تشریح:..... مصنف اصول الشاشی نے دوسری مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے آدمی سے کہا ”تو اپنا
غلام ایک ہزار درہم کے عوض میری طرف سے آزاد کر دے“ اس نے کہا ”میں نے آزاد کر دیا“ تو یہ غلام امر کی طرف سے آزاد ہوگا اور
امر پر ایک ہزار درہم واجب ہونگے اور اگر امر نے اس غلام کی آزادی سے کفارہ کی نیت کی تو امر کی طرف سے کفارہ بھی ادا ہو جائے گا اور
دلیل اس کی یہ ہے کہ امر کا قول ”اعتق عبدک عنی بالف درہم“ بیع کا تقاضہ کرتا ہے گویا امر یوں کہتا ہے ”بعہ عنی بالف ثم
کن وکیلہ بالاعتاق فاعتقه عنی“ اس غلام کو ایک ہزار کے عوض میرے ہاتھ فروخت کر، پھر میرا وکیل بن کر اس کو میری طرف سے
آزاد کر۔ اور امر کا قول ”اعتق عبدک عنی بالف درہم“ بیع کا تقاضہ اس لیے کرتا ہے کہ اعتاق (آزاد کرنا) کے لیے ضروری ہے
کہ آزاد کرنے والا غلام کا مالک ہو۔ کیونکہ صاحب شریعت نے فرمایا ہے ”لاعتق فیما لا یملکہ ابن آدم“ بغیر ملک کے آزادی واقع
نہیں ہوگی۔ پس امر کا اعتق کہنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مجھے پہلے اس غلام کا مالک بناؤ اور پھر میری طرف سے وکیل ہو کر اس کو آزاد
کر دو، اور ملک سبب کا تقاضہ کرتی ہے اور ملک کے اسباب بیع، ہبہ، صدقہ، ارث وغیرہ اگرچہ بہت سے ہیں لیکن یہاں ”بالف درہم“
عوض کا ذکر بیع پر دلالت کرتا ہے پس امر کا قول ”اعتق عبدک عنی بالف درہم“ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ پہلے یہ غلام میرے
ہاتھ ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کر اور پھر میرا وکیل ہو کر اس کو میری طرف سے آزاد کر۔ ملاحظہ فرمائیے یہاں بیع اقتضاء ثابت ہے
لہذا امر کا قول ”اعتق عبدک عنی بالف درہم“ مقتضی (بالکسر) اور بیع مقتضی (بالفتح) ہوگی اور غلام پر امر کی ملک ثابت ہونا
مقتضی (بالفتح) کا حکم ہوگا۔ الحاصل اس مثال میں بیع ایسی آزاد چیز ہے جس پر صحت حتم موقوف ہے۔ وبیش القبول کذلک سے
مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض:..... یہ ہے کہ حتم کے ضمن میں مذکورہ بیع بغیر ایجاب و قبول کے ہے حالانکہ ایجاب و قبول بیع کے ارکان میں سے ہیں لہذا
یہ بیع درست نہ ہونی چاہئے،

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جس طرح بیع اقتضاء ثابت ہوتی ہے اسی طرح ایجاب و قبول بھی اقتضاء ثابت ہوں گے اور
جو بیع اقتضاء ثابت ہوتی ہے اس کے لیے ایجاب و قبول کا بھی اقتضاء ثابت ہونا کافی ہے۔ ملفوظ اور مذکور ہونا ضروری نہیں ہے اور جب
ایسا ہے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

مثال مذکورہ میں اختلاف

وَلِهَذَا قَالَ أَبُو يُوسُفَ إِذَا قَالَ أَعْتَقَ عَبْدَكَ عَنْيَ بِغَيْرِ شَيْءٍ فَقَالَ أَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْأَمِيرِ وَيَكُونُ هَذَا مُقْتَضِيًا لِلْهَبَةِ وَالتَّوَكُّلِ وَلَا يَحْتَاجُ فِيهِ إِلَى الْقَبْضِ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْقَبُولِ فِي بَابِ الْبَيْعِ وَلَكِنَّا نَقُولُ الْقَبُولُ رُكْنٌ فِي بَابِ الْبَيْعِ فَإِذَا اثْبَتْنَا الْبَيْعَ اقْتِضَاءً اثْبَتْنَا الْقَبُولَ ضَرُورَةً بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِي بَابِ الْهَبَةِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الْهَبَةِ لِيَكُونَ الْحُكْمُ بِالْهَبَةِ بِطَرِيقِ الْاِقْتِضَاءِ حُكْمًا بِالْقَبْضِ.

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

تشریح:..... حضرت امام یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح ”اعتق عبدک عنی بالف درہم“ کے جواب میں ”اعتقت“ کہنے سے غلام امر کی طرف سے آزاد ہوتا ہے اور یہ کلام بیع اور قبول بیع کا مقتضی ہوتا ہے اسی طرح اگر کسی نے دوسرے سے آدمی سے ”اعتق عبدک عنی بغیر شئی“ اپنا غلام میری طرف سے بغیر عوض کے آزاد کر“ اور مخاطب نے جواب میں ”اعتقت“ کہا تو اس صورت میں بھی آزادی امر کی طرف سے واقع ہوگی۔ اور بہہ اور تو کیل اقتضاء ثابت ہوگا۔ چنانچہ مطلب یہ ہوگا ”ہب لی عبدک ثم کن وکیلہ بالاعتاق“ تو میرے لیے اپنا غلام بہہ کر پھر وکیل ہو کر اس کو آزاد کر۔ حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ بہہ کے تمام ہونے کے لیے اور اس سے ملک ثابت ہونے کے لیے اگرچہ موہوب لہ کا شئی موہوب پر قبضہ کرنا شرط ہے لیکن جس طرح اقتضاء ثابت ہونے والی بیع میں قبول اقتضاء ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح اقتضاء ثابت ہونے والے بہہ میں قبضہ بھی اقتضاء ثابت ہو جائے گا کیونکہ بہہ میں قبضہ کی وہی حیثیت ہے جو بیع میں قبول کی حیثیت ہے، لہذا جس طرح اقتضاء ثابت ہونے والی بیع میں قبول اقتضاء ثابت ہوا ہے اور اس سے امر کی ملک ثابت ہو کر امر کی طرف سے آزادی واقع ہوئی ہے۔ اسی طرح اقتضاء ثابت ہونے والے بہہ میں موہوب لہ کا قبضہ بھی اقتضاء ثابت ہوگا۔ اور اس سے موہوب لہ کی ملک ثابت ہو کر موہوب لہ کی طرف سے آزادی واقع ہوگی۔ صاحب اصول الشاشیؒ نے حضرات طرفین کی طرف سے امام ابو یوسفؒ کے قول کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ قبضہ موہوب کو قیاس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ قبول تو بیع کے ضمن میں ثابت ہو جاتا ہے لیکن قبضہ، بہہ کے ضمن میں ثابت نہیں ہوتا ہے اور جس میں یہ ہے کہ قبول بیع کا رکن ہے اور شئی بغیر رکن کے موجود نہیں ہو سکتی لہذا جب اقتضاء بیع ثابت ہوگی تو اس ضمن میں اقتضاء قبول بھی ضرور ثابت ہوگا اور جب قبول ثابت ہو گیا تو بیع منعقد ہوگی اور جب بیع منعقد ہوگی تو امر غلام کا مالک ہو گیا اور جب امر غلام کا مالک ہو گیا تو غلام امر کی طرف سے آزاد ہوگا نہ کہ مامور کی طرف سے۔ اور رہا قبضہ تو بہہ میں رکن نہیں ہے۔ بلکہ شرط ہے اور شرط شئی سے خارج ہوتی ہے اس کے وجود میں داخل

نہیں ہوتی اور جب ایسا ہے تو ہبہ کے ضمن میں قبضہ ثابت نہیں ہوگا اور جب موہوب لہ کا قبضہ ثابت نہیں ہوا تو موہوب لہ شئی موہوب لہ کی غلام کا مالک بھی نہ ہوگا اور جب موہوب لہ غلام کا مالک نہیں ہوا تو یہ غلام موہوب لہ یعنی امر کی طرف سے آزاد بھی نہ ہوگا بلکہ مامور کی طرف سے آزاد ہوگا۔ الحاصل قبضہ اور قبول بیع کے درمیان فرق ہے اور جب ان دونوں کے درمیان فرق ہے تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

اعتراض:..... لیکن اس جواب پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شئی کا وجود جس طرح رکن کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح شئی کا وجود شرط کے وجود پر موقوف ہوتا ہے لہذا جس طرح ثبوت بیع کے ضمن میں قبول ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح ثبوت ہبہ کے ضمن میں قبضہ بھی ثابت ہو جانا چاہئے تھا۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ ہبہ قولی چیز ہے اور قبضہ فعلی حسی ہے اور فعل حسی کو چونکہ قولی کے تابع بنانا صحیح نہیں ہے اس لیے قبضہ، ہبہ کے ضمن میں بطریق اقتضاء ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ اس سے فعل حسی (قبضہ) کا قولی (ہبہ) کا تابع بنانا لازم آتا ہے۔

مقتضی کا حکم

وَحُكْمُ الْمُقْتَضَى أَنَّهُ يَنْبَغُ بِطَرِيقِ الضَّرُورَةِ فَيَقْدَرُ بِقَدْرِ الضَّرُورَةِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَنَوَى بِهِ الثَّلَاثَ لَا يَصِحُّ لَأَنَّ الطَّلَاقَ يُقْدَرُ مَذْكُورًا بِطَرِيقِ الْإِقْتِضَاءِ فَيَقْدَرُ بِقَدْرِ الضَّرُورَةِ وَالضَّرُورَةُ تَرْتَفِعُ بِالْوَاحِدِ فَيَقْدَرُ مَذْكُورًا فِي حَقِّ الْوَاحِدِ.

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

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

مقتضی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے، مثال

وَعَلَى هَذَا يُخْرَجُ الْحُكْمُ فِي قَوْلِهِ إِنْ أَكَلْتُ وَنَوَى بِهِ طَعَامًا ذَوْنَ طَعَامٍ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الْأَكْلَ

يَقْتَضِي طَعَامًا فَكَانَ ذَلِكَ ثَابِتًا بِطَرِيقِ الْاِقْتِصَاءِ فَيَقْدَرُ بِقَدْرِ الصَّرُورَةِ وَالصَّرُورَةُ تَرْتَفِعُ
بِالْفَرْدِ الْمُطْلَقِ وَلَا تَخْصِيصَ فِي الْفَرْدِ الْمُطْلَقِ لِأَنَّ التَّخْصِيصَ يَعْتَمِدُ الْعُمُومَ.

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

تشریح:..... مصنف کتاب کہتے ہیں کہ مقتضی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے کے قاعدہ پر ان اکلت میں حکم کی تخریج کی جائے گی یعنی اگر کسی نے کہا ”ان اکلت فعبدی حر“ اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے اور حالف نے کسی مخصوص کھانے کی نیت کی مثلاً روٹی کی نیت کی تو احناف کے نزدیک یہ نیت صحیح نہ ہوگی۔ بلکہ حالف ہر چیز کے کھانے سے حائث ہو جائے گا۔ یعنی حالف جو بھی چیز کھائے گا اس کے کھانے سے اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور حضرت امام شافعی کے نزدیک دینا اس کی نیت تخصیص معتبر ہوگی یعنی اگر ”ان اکلت فعبدی حر“ کہہ کر حالف نے روٹی کی نیت کی تو یہ نیت دینا (فیما بینہ و بین اللہ) معتبر ہوگی قضاء معتبر نہ ہوگی یعنی قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ حضرت امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اکل متعدی ہے اور فعل متعدی کے لیے مفعول ضروری ہے خواہ ملفوظ ہو خواہ مقدر ہو۔ اور جب ایسا ہے تو ان اکلت کے بعد شکی یا طعام مقدر ہوگا اور شکی اور طعام عام ہیں۔ اور عام میں تخصیص کی نیت کرنا جائز ہے۔ لہذا حالف کا ان اکلت کہہ کر کسی مخصوص کھانے کی نیت کرنا درست ہوگا۔ مگر چونکہ اس نیت میں حالف کے حق میں تہمت ہے اس طور پر کہ قسم کھا کر وہ اپنے بارے میں تخفیف چاہتا ہے اس لئے قاضی اس کی نیت کا اعتبار نہیں کریگا۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ ان اکلت کے بعد لفظ شکی یا لفظ طعام مقدر نہیں ہے بلکہ مقتضی ہے یعنی اکل، طعام کا تقاضہ کرتا ہے لہذا اطعام بطریق اقتضاء ثابت ہوگا اور پہلے گذر چکا ہے کہ مقتضی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے۔ اور ضرورت فرد مطلق (فرد غیر معین) سے مرتفع ہو جاتی ہے اور فرد مطلق میں تخصیص نہیں ہوتی کیونکہ تخصیص وہاں ہوتی ہے جہاں عموم ہوتا ہے اور مقتضی کے لیے عموم نہیں ہوتا لہذا مقتضی جو خود فرد مطلق ہے اس میں تخصیص نہ ہوگی اور جب مقتضی میں تخصیص نہیں ہوتی تو مقتضی میں تخصیص کی نیت کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔ الحاصل ”ان اکلت فعبدی حر“ کہہ کر کسی مخصوص کھانے کی نیت کرنا صحیح نہ ہوگا بلکہ حالف ہر چیز کے کھانے سے حائث ہو جائے گا۔

اعتراض:..... اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ طعام جو مقتضی ہے ہم تسلیم کرتے ہیں کہ وہ عام نہیں ہے لہذا اس میں تخصیص صحیح نہ ہوگی لیکن وہ مطلق ہے اور مطلق کو مقید کرنا جائز ہے لہذا اس کو کسی مخصوص طعام کے ساتھ مقید کرنا جائز ہوگا اور جب یہ جائز ہے تو مخصوص طعام کی نیت کرنا صحیح ہونا چاہئے۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ طعام کے بعض انواع کو متعین کرنا یا اس کے بعض افراد کو متعین کرنا تخصیص ہے تقید نہیں ہے، مثلاً رجال بول کر اگر قریش یا تمیم کوئی مخصوص قوم مراد لی گئی ہے تو تخصیص کہلائے گا تقید نہیں کہلائے گا، تقید تو کسی چیز میں وصف زائد کے اعتبار کرنے کا نام ہے مثلاً رجل میں صفت علم کا اعتبار کر لیا جائے تو یہ تقید کہلائے گی۔

مقتضی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے، تفریع

وَلَوْ قَالَ بَعْدَ الدُّخُولِ اعْتَدَى وَنَوَى بِهِ الطَّلَاقَ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ اقْتِضَاءً لَأَنَّ الْإِعْتِدَادَ يَقْتَضِي
وَجُودَ الطَّلَاقِ فَيَقْدَرُ الطَّلَاقُ مَوْجُودًا ضَرُورَةً وَلِهَذَا كَانَ الْوَأَقِعُ بِهِ رَجْعِيًّا لَأَنَّ صِفَةَ
الْبَيِّنُونَةِ زَائِدَةٌ عَلَى قَدْرِ الضَّرُورَةِ فَلَا يَثْبُتُ بِطَرِيقِ الْإِقْتِضَاءِ وَلَا يَقَعُ إِلَّا وَاحِدًا لِمَا ذَكَرْنَا.

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

تشریح:..... مقتضی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے کے اصول کے پیش نظر مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی مدخول بہا بیوی سے اعتدی (تو شمار کر) کہا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو اس سے طلاق اقتضاء واقع ہوگی اس لیے کہ اعتدی کے معنی ہیں تو شمار کر۔ اور اس میں کئی احتمال ہیں، یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تجھ پر جو انجام کیا ہے اس کو شمار کر اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ حیض شمار کر یعنی عدت پوری کرنے کے لیے بیٹھ پس جب شوہر نے حیض شمار کرنے کی نیت کی تو اس سے ابہام دور ہو گیا اور عدت گزارنے کا امر متعین ہو گیا اور عدت گزارنے کا امر وجود طلاق کا تقاضہ کرتا ہے یعنی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ میں تجھے طلاق دے چکا ہوں لہذا تو اپنی عدت گزار۔ اور جب ایسا ہے تو لفظ اعتدی سے طلاق کا ثبوت بطریق اقتضاء ہوگا اور یہ اصول پہلے گزر چکا ہے کہ مقتضی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے لہذا یہاں طلاق بقدر ضرورت مقدار ہوگی اور ضرورت چونکہ ایک طلاق رجعی سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے اس کلمہ سے مدخول بہا عورت پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، اسی کو فاضل مصنف نے کہا ہے کہ صفت بینونت مقدار ضرورت سے زائد ہے لہذا بینونت بطریق اقتضاء ثابت نہ ہوگی اور ایک سے زائد طلاقیں بھی چونکہ مقدار ضرورت سے زائد ہیں اس لیے ایک سے زائد طلاقیں بھی بطریق اقتضاء ثابت نہ ہوں گی۔

امر کا بیان

فَصْلٌ فِي الْأَمْرِ الْأَمْرِ فِي اللَّغَةِ قَوْلُ الْقَائِلِ لِعِيبِهِ أَفْعَلْ وَفِي الشَّرْعِ تَصَرُّفُ الزَّامِ الْإِمْعَلْ عَلَى الْغَيْرِ.

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

تشریح:..... اعتراض:..... اس فصل پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ امر اور نئی دونوں خاص کے قبیل سے ہیں لہذا اہی دونوں کو

خاص کی فصل میں ذکر کرنا چاہیے تھا علیحدہ فصلوں میں کیوں ذکر کیا گیا ہے۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں پر چونکہ اکثر مسائل شرعیہ موقوف ہیں اس لیے یہ دونوں کتاب اللہ کے اہم مباحث میں سے ہیں اور اہم مباحث میں سے ہونا اس بات کا متقاضی ہوتا ہے کہ ان کو مستقلاً علیحدہ فصلوں میں ذکر کیا جائے پس ان کے اہم مباحث میں سے ہونے کی وجہ سے ان کو علیحدہ فصلوں میں ذکر کیا گیا ہے۔

امر کو نہی پر مقدم کرنے کی وجہ:..... امر کے ذریعہ جو چیز مطلوب ہوتی ہے وہ چونکہ وجودی ہوتی ہے اور نہی کے ذریعہ جو چیز مطلوب ہوتی ہے وہ عدمی ہوتی ہے اور وجودی شئی عدمی پر مقدم ہوتی ہے اس لیے امر کو نہی پر مقدم کیا گیا ہے۔ دوسری وجہ: یہ ہے کہ تمام موجودات کلمہ کن کے خطاب۔ یہ موجود ہوئی ہیں اور کلمہ کن امر ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر، اول مرتبہ میں ظاہر ہوا ہے اور جب امر، اول مرتبہ میں ظاہر ہوا ہے تو..... ہر ارباب پر مقدم ہوگا، پس امر، نہی کے علاوہ سب پر مقدم ہوگا۔ فاضل مصنف نے امر کی دو تعریفیں کی ہیں ایک لغوی، دوم شرعی۔

امر کی لغوی تعریف:..... لغوی تعریف یہ ہے ”قول القائل لغيره افعل“ یعنی قائل کا اپنے علاوہ دوسرے سے افعل کہنا امر ہے۔ یہاں لفظ قول مصدر کے معنی میں نہیں ہے بلکہ اسم مفعول ”مقول“ کے معنی میں ہے کیونکہ امر لفظ کے اقسام میں سے ہے اور لفظ مقول ہوتا ہے نہ کہ قول اور جب ایسا ہے تو قول، مقول کے معنی میں ہوگا نہ کہ مصدر کے معنی میں۔ تعریف میں قول بمعنی مقول جنس کے مرتبہ میں ہے جو ہر لفظ کو شامل ہے۔ اور قول القائل پہلی فصل ہے جس کے ذریعہ فعل رسول امر ہونے سے خارج ہو گیا۔ لغویہ دوسری فصل ہے جس کے ذریعہ وہ صیغہ خارج ہو گیا جو اپنے لیے ہوتا ہے جیسے ”ولنحمل خطايك“ یہاں اپنے آپ کو خطاب کرنا مقصود ہے غیر کو خطاب کرنا مقصود نہیں ہے۔ افعل تیسری فصل ہے جو نہی اور امر غائب کے تمام صیغوں کو امر ہونے سے خارج کرتی ہے۔ الحاصل لغت میں دوسرے سے قائل کے قول افعل کا نام امر ہے۔

امر کی شرعی تعریف:..... امر کی شرعی تعریف یہ ہے ”تصرف الزام الفعل على الغير“ تصرف کی اضافت الزام کی طرف اضافت بیان یہ ہے مطلب یہ ہے کہ امر، دوسرے پر تصرف کرنے یعنی فعل کو لازم کرنے کا نام ہے۔ تعریف میں لفظ فعل فعل لسان اور فعل جوارج دونوں کو عام ہے، چنانچہ امر کی تعریف قول مامور بہ کو بھی شامل ہوگی جیسے ”فاقرءوا ما تيسر من القرآن“ اور فعل مامور بہ کو بھی شامل ہوگی جیسے ”اقیموا الصلوة“۔ ”علی الغیر“ کی قید سے نذر خارج ہو جائے گی کیونکہ نذر کے ذریعہ فعل کو اپنے اوپر لازم کیا جاتا ہے نہ کہ دوسرے پر۔

اعتراض:..... امر کی شرعی تعریف پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اگر کسی نے اپنے واجب الاطاعت غلام سے کہا ”او جبت علیک ان تفعل کذا، یا طلبت منك فعل کذا“ تو ان عبارتوں سے دوسرے پر فعل لازم ہو جاتا ہے مگر ان عبارتوں کو شرعاً امر نہیں کہا جاتا ہے۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں الزام فعل سے مطلقاً فعل لازم کرنا امر نہیں ہے بلکہ صیغہ افعل کے ذریعہ لازم کرنا

مراد ہے اور یہ ہم نے اس لئے کہا کہ امر کی لغوی تعریف میں افععل کی قید مذکور ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ معنی لغوی معنی شرعی میں ملحوظ ہوتے ہیں لہذا افععل کی قید جو معنی لغوی میں مذکور ہے معنی شرعی میں بھی ملحوظ ہوگی۔ اور جب ایسا ہے تو امر اسی الزام فعل کو کہا جائے گا جو افععل کے ذریعہ ہوگا اور جو الزام فعل، افععل کے ذریعہ نہیں ہوگا اس کو امر نہیں کہا جائے گا۔ امر سے متعلق پانچ قسم کے مسائل ہیں (۱) نفس امر اور اس کے موجب کا بیان، (۲) مامور بہ یعنی فعل کا بیان، (۳) مامور فیہ یعنی زمانہ کا بیان، (۴) مامور یعنی مکلف کا بیان، (۵) امر کا بیان۔ کیونکہ امر کے لیے ایک تو اس شخص کا ہونا ضروری ہے جس سے امر صادر ہوگا یعنی امر، دوسرے اس چیز کا ہونا ضروری ہے جس کو واجب کیا جائے گا یعنی مامور بہ، تیسرے اس کا ہونا ضروری ہے جس پر واجب کیا جائے گا یعنی مامور اور مکلف۔ چوتھے اس زمانہ کا ہونا ضروری ہے جس میں مامور بہ واقع ہوگا اور پانچویں خود امر اور اس کا موجب ہے۔

امر کے بارے میں فخر الاسلام بزدوی اور شمس الائمہ کی رائے

وَذَكَرَ بَعْضُ الْأَئِمَّةِ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهِذِهِ الصِّيغَةُ وَاسْتِحَالُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنْ حَقِيقَةَ الْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهِذِهِ الصِّيغَةُ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ فِي الْأَزَلِّ عِنْدَنَا وَكَلَامُهُ أَمْرٌ وَنَهْيٌ وَإِخْبَارٌ وَاسْتِخْبَارٌ وَاسْتِحَالُ وَجُودِ هَذِهِ الصِّيغَةِ فِي الْأَزَلِّ وَاسْتِحَالُ أَيْضًا أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ لِلْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهِذِهِ الصِّيغَةُ فَإِنَّ الْمُرَادَ لِلشَّارِعِ بِالْأَمْرِ وَجُوبُ الْفِعْلِ عَلَى الْعَبْدِ وَهُوَ مَعْنَى الْإِبْتِلَاءِ عِنْدَنَا وَقَدْ ثَبَتَ الْوُجُوبُ بِدُونِ هَذِهِ الصِّيغَةِ أَلَيْسَ أَنَّهُ وَجِبَ الْإِيمَانُ مَنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ بِدُونِ وَرُودِ السَّمْعِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ لَوْ لَمْ يَنْعَثِ اللَّهُ تَعَالَى رَسُولًا لَوَجِبَ عَلَى الْعُقَلَاءِ مَعْرِفَتُهُ بِعُقُولِهِمْ فَيَحْمِلُ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهِذِهِ الصِّيغَةُ فِي حَقِّ الْعَبْدِ فِي الشَّرْعِيَّاتِ حَتَّى لَا يَكُونَ فِعْلُ الرَّسُولِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَفْعَلُوا وَلَا يَلْزَمُ اعْتِقَادُ الْوُجُوبِ بِهِ وَالْمُتَابَعَةُ فِي أَفْعَالِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا تَجِبُ عِنْدَ الْمُوَظَّيَةِ وَانْتِفَاءُ دَلِيلِ الْإِخْتِصَاصِ.

ترجمہ:..... اور بعض ائمہ نے ذکر کیا ہے کہ امر سے جو مراد ہے (یعنی وجوب) وہ اسی صیغہ (افعل) کے ساتھ خاص ہے۔ اور محال ہے یہ کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ امر کی حقیقت (طلب فعل) اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہمارے نزدیک ازل ہی میں متکلم ہیں اور ان کا کلام امر، نہی، اخبار اور استخبار ہے اور اس صیغہ کا ازل میں پایا جانا محال ہے اور محال ہے یہ کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ امر سے امر کی جو مراد ہے وہ اس صیغہ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ امر سے شارع کی مراد بندہ پر فعل کا واجب ہونا ہے اور ہمارے نزدیک وجوب فعل ہی میں ابتلاء کے معنی ہیں اور وجوب فعل اس صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہوا ہے، کیا ایمان بغیر ورود سمع کے ان لوگوں پر ثابت نہیں ہوا جنکو دعوت اسلام نہیں پہنچی ہے، امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر باری تعالیٰ عزاسمہ کوئی رسول نہ بھیجتے تب بھی عقلاء پر اپنی عقلوں کے ذریعہ اس کی معرفت واجب ہوتی، پس بعض ائمہ کے اس قول کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ امر سے جو مراد ہے (یعنی وجوب) وہ اس

صیغہ کے ساتھ مختص ہے احکام شرع میں بندے کے حق میں۔ حتیٰ کہ رسول کا فعل اس کے قول ”افعلو“ کے مرتبہ میں نہیں ہوگا اور فعل رسول پر وجوب کا اعتقاد لازم نہ ہوگا اور رسول اکرمؐ کے افعال میں مداومت اور دلیل اختصاص کے انتفاء کے وقت واجب ہوگی۔

تشریح:..... بعض الائمہ سے مراد علامہ فخر الاسلام بزدویؒ اور شمس الائمہ سرحدیؒ ہیں۔ صاحب اصول الشاشی نے ان حضرات کا نام لئے بغیر فرمایا ہے کہ بعض ائمہ یہ کہتے ہیں کہ امر سے جو مراد ہوتا ہے یعنی وجوب وہ صیغہ افعّل کے ساتھ خاص ہے یعنی وجوب صرف صیغہ افعّل سے ثابت ہوگا اس کے علاوہ اور کسی چیز سے ثابت نہ ہوگا۔ مصنف اصول الشاشی نے بعض ائمہ کے قول ”ان المراد بالامر یختص بهذه الصیغۃ“ پر دو اعتراض کئے ہیں۔

پہلا اعتراض:..... ”واستحال ان یکون معناه“ سے کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض ائمہ کی عبارت ”ان المراد بالامر یختص بهذه الصیغۃ“ کا اگر یہ مطلب ہے کہ امر کی حقیقت یعنی طلب فعل اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے یعنی طلب فعل اس صیغہ کے بغیر موجود اور تحقق نہیں ہو سکتا ہے تو یہ مطلب مراد لینا بالکل محال ہے کیونکہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ ازل ہی سے متکلم ہیں یعنی ازل ہی سے ان کے لئے صفت کلام ثابت ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام امر، نہی، اخبار اور استخبار ہے یعنی وہ اپنے کلام کے ساتھ امر ہیں، نہی ہیں، خبر ہیں، مگر ہیں۔ پس حقیقت امر یعنی طلب فعل کا صیغہ افعّل کے ساتھ خاص ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ صیغہ بھی ازل میں موجود ہو کیونکہ باری تعالیٰ کا ازل میں صفت کلام کے ساتھ متکلم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ انھوں نے ازل میں فعل طلب کیا ہے اور بقول آپ کے طلب صیغہ افعّل کے بغیر موجود اور تحقق نہیں ہو سکتا ہے لہذا صیغہ افعّل کا بھی ازل میں پایا جانا ضروری ہوگا حالانکہ صیغہ افعّل اور دوسرے صیغوں کا ازل میں پایا جانا محال ہے اس لئے کہ صیغے حروف اور اصوات سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہیں اور ازل میں چونکہ حادث کے منافی ہے اس لئے جو چیز حادث ہوگی وہ ازل میں نہیں ہو سکتی ہے یعنی اس کا ازل ہونا محال ہے، پس حقیقت امر یعنی طلب فعل کا صیغہ افعّل کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ سے صیغہ افعّل کا ازل میں موجود ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور جو چیز محال کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود محال ہوتی ہے اس لئے حقیقت امر اور طلب فعل کا صیغہ افعّل کے ساتھ خاص ہونا بھی محال ہے۔ الحاصل بعض ائمہ کی عبارت ”ان المراد بالامر یختص بهذه الصیغۃ“ کا یہ مطلب بیان کرنا حقیقت امر اور طلب فعل کا صیغہ افعّل کے ساتھ خاص ہے غلط ہے۔ مصنف نے اس اعتراض کا جواب نہیں دیا ہے۔

دوسرا اعتراض:..... ”واستحال ایضاً“ سے کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بعض ائمہ کے مذکورہ قول کا مطلب یہ ہے کہ امر سے امر یعنی شارع کی جو مراد ہے وہ اس صیغہ (صیغہ افعّل) کے ساتھ خاص ہے یعنی شارع کی مراد صرف اس صیغہ سے حاصل ہوگی اس کے علاوہ نہ حاصل نہ ہوگی تو یہ مطلب بیان کرنا بھی غلط ہے کیونکہ امر سے شارع کی مراد وجوب فعل علی العبد ہوتا ہے یعنی شارع جب امر کرتا ہے تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ مامور بہ یعنی فعل بندے پر واجب ہو۔ جملہ مقررہ کے طور پر فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ بندے پر فعل کا واجب ہونا ہی امر سے نزدیک امتلاء اور تکلیف ہے۔ یعنی بندے کو مکلف کرنا اور اس کو آزمائش میں ڈالنا اس کا نام ہے کہ بندے پر فعل واجب کر دیا جائے۔ کیونکہ صاحب شریعت بندے پر فعل واجب کر کے اس کو اس طرح آزمائش میں ڈالتا ہے کہ اگر وہ اس فعل کو انجام دے گا تو اس کو ثواب دیا جائے گا۔ اور اگر انجام نہیں دے گا تو اس کو عذاب دیا جائے گا۔ الغرض امر سے شارع کی مراد یہ ہے کہ بندے پر فعل واجب ہو یعنی امر۔ نتیجتاً میں کہ وجوب فعل اس صیغہ (صیغہ افعّل) کے بغیر بھی ثابت ہو جاتا ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص پہاڑوں کی چوٹیوں اور بلند یوں پر رہتا ہو اور وہاں کوئی نبی یا غیر نبی اسلام کی دعوت لے کر اس کے پاس نہ پہنچا ہو تو اس شخص پر ایمان واجب ہے

بشرطیکہ اس کو غور و فکر کرنے کا وقت ملا ہو۔ امام اعظم حضرت امام ابو حنیفہؒ کے قول سے بھی ہماری تائید ہوتی ہے، حضرت موصوف نے فرمایا ہے کہ اگر بالفرض اللہ تعالیٰ کوئی رسول نہ بھیجتے تو عقلاء پر اپنی عقلوں کے ذریعہ اللہ کی معرفت حاصل کر کے اس پر ایمان لانا واجب ہوتا یعنی عالم آفاق اور عالم انفس میں اللہ کے پیدا کردہ دلائل میں غور و فکر کر کے اس پر ایمان لانا واجب ہے، حضرت شیخ الہند کا شعر اسی طرف اشارہ کرتا ہے

انقلابات جہاں واعظ رب ہیں سن لو ہر تغیر سے صدا آتی ہے فافہم فافہم

الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ وجوب اس صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ ایمان کا وجوب ورود مع اور صیغہ الفعل کے بغیر ثابت ہوا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ امر سے امر کی جو مراد ہے یعنی وجوب وہ صیغہ الفعل کے ساتھ خاص ہے یعنی اس کا حصول صرف صیغہ الفعل سے ہوگا اس کے علاوہ سے نہیں ہوگا۔

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

فعل رسول سے وجوب ثابت ہوتا ہے یا نہیں: مصنف اصول الشاشی نے اس تفصیلی تقریر سے اس اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے کہ فعل رسول سے وجوب ثابت ہوتا ہے یا نہیں، احناف کے نزدیک فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوتا البتہ بعض شوافع اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح قول رسول سے وجوب ثابت ہوتا ہے اسی طرح فعل رسول سے بھی وجوب ثابت ہوگا ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ غزوہ خندق کے موقع پر آنحضرتؐ نے فوت شدہ نمازوں کو ترتیب کے ساتھ ادا فرمایا اور پھر صحابہؓ سے کہا ”صلوا کما راہتمونی اصلی“۔ اسی طرح نماز پڑھنا جس طرح تم نے مجھ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔ دیکھئے نبیؐ نے اپنے فعل میں متابعت کی تصریح فرمائی ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ آنحضورؐ کے افعال میں متابعت واجب ہے اور جب ایسا ہے تو فعل نبیؐ کا موجب ہونا ثابت ہو گیا یعنی یہ ثابت ہو گیا کہ نبیؐ کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہو جاتا ہے۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں قضاء نمازوں میں ترتیب کو صیغہ امر صلوا سے واجب کیا گیا ہے نہ کہ رسولؐ کے فعل سے اس لئے وجوب ثابت ہونے میں اگر فعل نبیؐ کافی ہوتا تو آپؐ نہ فرماتے۔ آپؐ کا صیغہ امر صلوا ارشاد فرماتا اس بات کی دلیل ہے کہ ”فعل“ ثبوت وجوب کے سلسلہ میں کافی نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرتؐ نے نماز کے دوران اپنے جوتے نکالے آپؐ کو دیکھ کر حضرات صحابہؓ نے بھی اپنے جوتے نکال دیئے۔ نماز سے فراغت کے بعد آپؐ نے صحابہؓ پر تکبیر کرتے ہوئے فرمایا کہ تم لوگوں نے اپنے جوتے کیوں نکالے ہیں؟ صحابہؓ نے کہا آپؐ کو دیکھ کر۔ آپؐ نے فرمایا میرے پاس ابھی جبریل آئے تھے انھوں نے بتایا تھا کہ میرے جوتوں پر نجاست ہے اس وجہ سے ان کو نکال دیا گیا۔ ملاحظہ فرمائیے اگر رسولؐ کے فعل میں متابعت واجب ہوتی تو آپؐ اس موقع پر صحابہؓ پر تکبیر نہ فرماتے آپؐ کا

ان پر تکبر فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے۔ ”والمتابعة فی افعاله“ سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ اگر فعل رسول موجب نہیں ہے جیسا کہ احناف کہتے ہیں تو رسول کے افعال میں متابعت بالکل واجب نہ ہونی چاہئے تھی حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے افعال میں متابعت واجب ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضورؐ کے مطلق فعل میں متابعت واجب نہیں ہے بلکہ ان افعال میں متابعت واجب ہے جن پر آپؐ نے ملامت فرمائی ہو اور کبھی ترک نہ کیا ہو اور وہ افعال آپؐ کی خصوصیت نہ ہوں جیسا کہ چار سے زائد عورتوں سے شادی کرنا، تہجد کا واجب ہونا آپؐ کی خصوصیات میں سے ہے اور جب ایسا ہے تو فعل رسول کا علی الاطلاق موجب ہونا ثابت نہ ہوگا۔

امر مطلق (جو وجوب یا عدم وجوب سے خالی ہو) کا حکم

فَصَلِّ اخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ أَيُّ الْمَجْرَدُ عَنِ الْقَرِينَةِ الدَّالَّةِ عَلَى الزُّرْمِ وَعَدَمِ الزُّرْمِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ وَقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ.

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

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ امر مطلق یعنی اس امر کے موجب میں اختلاف ہے جو امر ایسے قرینہ سے خالی ہو جو قرینہ وجوب یا عدم وجوب پر دلالت کرتا ہو۔ جیسے عبارت میں مذکور پہلی آیت میں ”استمعوا اور انصتوا“ امر کے صیغہ ہیں اور لزوم یا عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینہ سے خالی۔ اور دوسری آیت میں ”لا تقربا“ کی ضد ”اجتنب“ امر کا صیغہ ہے اور لزوم یا عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینہ سے خالی ہے۔ یعنی امر پر اگر ایسا قرینہ نہ ہو جو وجوب یا عدم وجوب پر دلالت کرتا ہو تو ایسے امر کے موجب میں اختلاف ہے کہ ایسے امر کا موجب کیا ہے پس بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ایسے امر کا موجب ندب ہے۔ ندب کی تعریف یہ ہے کہ فعل اور ترک فعل دونوں جائز ہوں مگر فعل (کرنے) راجح اور ترک فعل مرجوح ہو۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ امر طلب کے لیے آتا ہے اور طلب کے لیے جانب فعل کا ترک فعل کی جانب سے راجح ہونا ضروری ہے تاکہ اس فعل کو طلب کیا جاسکے اور راجح کا ادنیٰ درجہ ندب ہے لہذا ندب امر کا موجب ہوگا اس کی تائید قرآن سے بھی ہوتی ہے چنانچہ ارشاد ہے ”والذین یبتغون الکتاب مما ملکتم ایمانکم فکتابوہم ان علمتم فیہم خیرا“ یعنی وہ لوگ جو اپنے غلام اور باندیوں کی کتابت کے خواہاں ہیں اگر تم ان میں کوئی بھلائی محسوس کرو تو ان کو مکاتب کر دو، اس جگہ مکاتب کا امر ندب کے لیے ہے یعنی مملوک کو مکاتب کرنا مندوب ہے۔

الحاصل یہ آیت بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر کا موجب ”ندب“ ہے۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا موجب اباحت ہے۔ اباحت کہتے ہیں کہ فعل اور ترک فعل دونوں جائز ہوں کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ امر، طلب فعل کے لیے

آتا ہے اور طلب کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل کی اجازت ہو اور وہ فعل حرام نہ ہو اور اس کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے۔ کیونکہ اباحت میں فعل کی اجازت ہوتی ہے اور وہ فعل حرام نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ امر کا موجب اباحت ہے اس کی تائید باری تعالیٰ کے قول ”وَإِذَا حُلِلْتُمْ فَاصْطَادُوا“ سے بھی ہوتی ہے۔ کیونکہ اس آیت میں احرام سے نکلنے کے بعد شکار کا امر کیا گیا ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ شکار کرنا مباح ہے واجب یا مندوب نہیں ہے۔ اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجب اباحت ہے، بعض کے نزدیک امر کا موجب وجوب اور ندب کے درمیان اشتراک لفظی ہے یعنی امر کا صیغہ وجوب کے لیے بھی موضوع ہے اور ندب کے لیے بھی موضوع ہے اور بعض کے نزدیک ان دونوں کے درمیان اشتراک معنوی امر کا موجب ہے یعنی امر کا صیغہ طلب فعل کے لیے وضع کیا گیا ہے وہ طلب فعل خواہ وجوباً ہو خواہ ندباً ہو۔ بعض کے نزدیک امر کا موجب وجوب، ندب، اباحت تینوں کے درمیان اشتراک لفظی ہے یعنی تینوں امر کے حقیقی معنی ہیں، اور بعض کے نزدیک امر کا موجب تینوں کے درمیان اشتراک معنوی ہے کیونکہ امر، اذن کے لیے وضع کیا گیا ہے اور اذن تینوں کو شامل ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک امر کا موجب توقف ہے یعنی عمل کرنے سے رکے رہنا کیونکہ امر اکیس معنوں میں مستعمل ہوتا ہے:

(۱) وجوب جیسے ”اقیموا الصلوٰۃ“، (۲) ندب جیسے ”فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیرا“، (۳) اباحت جیسے ”اذا حللتم فاصطادوا“، (۴) تہدید (کسی کو غضب کے ساتھ مخاطب کرنا) جیسے ”اعملوا ما شئتم“، (۵) تنبیہ (مخاطب کو کسی کام سے عاجز ظاہر کرنا) جیسے ”فأتوا بسورۃ من مثله“، (۶) ارشاد (دنیوی مصالحت کے پیش نظر کسی کام کی طرف رہنمائی کرنا) جیسے ”واشهدوا ذوی عدل منکم“، (۷) تنبیہ (ایک ماہیت کو دوسری ماہیت میں تبدیل کرنا) جیسے ”کونوا قردة خاسنین“، (۸) انتہان (احسان جتنا کرنے کے لیے) جیسے ”کلوا مما رزقکم اللہ“، (۹) اکرام جیسے ”ادخلوها بسلام امنین“، (۱۰) اہانت (مخاطب کو ذلیل کرنا) جیسے ”ذق انک انت العزیز الکریم اور فذوقوا فلن نریذکم الا عذاباً“، (۱۱) تسویہ (دو چیزوں کے درمیان برابری ظاہر کرنا) جیسے ”اصبروا ولا تصبروا“، (۱۲) دعاء جیسے ”اللہم اغفر لی“، (۱۳) تنبیہ جیسے ”الا یہا اللیل الطویل انجلی اے شب دراز کاش تو منکشف ہو جاتی۔ یا مالک لبقض علینا ربک اے مالک دوزخ کاش تیرا رب ہمارا معاملہ چکا دیتا“، (۱۴) اختصار (مخاطب کے فعل کو مختصر ظاہر کرنا) جیسے ”مویٰ نے فرعون کے جادو گروں کے جادو کی تحقیر کے لیے فرمایا ہے ”الْقَوَامَا انتم ملقون“، (۱۵) تنکون (کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانے کے لیے) جیسے ”کن فیکون“، (۱۶) تادیب (اخلاق و عادات کو سنوارنا) جیسے ”رسول با شعی کا ارشاد کل ممسا بلیک اپنے آگے سے کھاؤ۔“ (۱۷) تعجب جیسے ”اسمع لہم واصبر“ (۱۸) اخبار جیسے ”فلیضحکوا قلیلاً ولیسکوا کثیراً“، (۱۹) انذار جیسے ”قل تمتعوا فان مصیرکم الی النار“، (۲۰) التماس جیسے ”ارجعوا الی ایکم“۔ (۲۱) انجام (مخاطب کو سزا دہ کرنے کے لیے) جیسے حضرت ابراہیم کا قول ”نرود سے فات بہا من المغرب“۔ الحاصل امر اکیس معانی میں مستعمل ہے اور جب ایسا ہے تو بلا قرینہ کسی ایک معنی پر عمل کرنا ممکن نہیں ہوگا اور جب امر پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے تو توقف واجب ہوگا بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر کا موجب توقف ہے، صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے اور یہی جمہور کا مذہب ہے اس کی تفصیل اگلی سطروں میں ذکر کی جائے گی۔

فوائد:..... اشتراک لفظی یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معانی کے لیے الگ الگ وضع کیا گیا ہو جیسے لفظ ”عین“ کہ آنکھ، سونا، چشمہ وغیرہ بہت سے معانی کے لیے موضوع ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنی کلی کے لیے موضوع ہو جس کے بہت سے افراد ہوں جیسے لفظ ”انسان“ حیوان ناطق کے لیے وضع کیا گیا ہے اور اس کے بہت سے افراد ہیں۔ موجب فتح الحکم مقتضی اور حکم تینوں مترادف الفاظ ہیں، جو چیز صیغہ امر سے ثابت ہوگی اس کو امر کا موجب، مقتضی اور حکم تینوں کہا جاتا ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدہ ید۔

امر کے موجب کے بارے میں صحیح ترین مذہب

وَالصَّحِيحُ مِنَ الْمَذْهَبِ أَنَّ مُوجِبَةَ الْوُجُوبِ إِلَّا إِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى خِلَافِهِ لِأَنَّ تَرْكَ الْأَمْرِ مَعْصِيَةٌ كَمَا أَنَّ الْإِيْتِمَارَ طَاعَةٌ قَالَ الْحَمَّاسِيُّ

أَطَعْتَ لِأَمْرِيكَ بِضَرْمِ حَبْلِي مُرِيهِمْ فِلسَى أَحَبَّتْهُمْ بِذَاكَ
فَهُمْ إِنْ طَسَاوْ غُوكَ فَطَاوْ وَعِيَهُمْ وَإِنْ غَاصُوكَ فَأَعَصِي مَنْ عَصَاكَ

وَالْعِصْيَانُ فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى حَقِّ الشَّرْعِ سَبَبٌ لِلْعِقَابِ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ لُزُومَ الْإِيْتِمَارِ إِنَّمَا يَكُونُ بِقَدْرِ وَلَايَةِ الْأَمْرِ عَلَى الْمُخَاطَبِ وَلِهَذَا إِذَا وَجَّهَتْ صِغَةُ الْأَمْرِ إِلَى مَنْ لَا يَلْزَمُهُ طَاعَتُكَ أَصْلًا لَا يَكُونُ ذَلِكَ مُوجِبًا لِلْإِيْتِمَارِ وَإِذَا وَجَّهَتْهَا إِلَى مَنْ يَلْزَمُهُ طَاعَتُكَ مِنَ الْعَبِيدِ لَزِمَهُ الْإِيْتِمَارُ لَا مُحَالَةَ حَتَّى لَوْ تَرَكَهُ اخْتِيَارًا اِيسْتَحَقَّ الْعِقَابَ عَرَفَا وَشَرْعًا فَعَلَى هَذَا عَرَفْنَا أَنَّ لُزُومَ الْإِيْتِمَارِ بِقَدْرِ وَلَايَةِ الْأَمْرِ إِذَا ثَبِتَ هَذَا فَقَوْلُ إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى مِلْكًا كَامِلًا فِي كُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ وَلَهُ التَّصَرُّفُ كَيْفَ مَاشَاءَ وَارَادَ إِذَا ثَبِتَ أَنَّ مَنْ لَهُ الْمُلْكُ الْقَاصِرُ فِي الْعَبْدِ كَانَ تَرْكَ الْإِيْتِمَارِ سَبَبًا لِلْعِقَابِ فَمَا ظَنُّكَ فِي تَرْكِ أَمْرٍ مَنْ أَوْجَدَكَ مِنَ الْعَدَمِ وَادَّرَ عَلَيْكَ شَائِبَ النِّعَمِ.

ترجمہ:..... اور صحیح مذہب یہ ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے مگر جب اس کے خلاف پر دلیل قائم ہو۔ کیونکہ امر کا ترک کرنا معصیت ہے جیسا کہ امر کی تعمیل کرنا اطاعت ہے جیسا کہ حماسی (صاحب حماسہ) نے کہا ہے ”اے محبوب تو نے میری محبت کے منقطع کرنے میں اپنے حکم کرنے والوں کی اطاعت کی ہے تو بھی ان کو ان کے دوستوں کے بارے میں یہی حکم دے۔ پس اگر وہ تیری اطاعت کریں تو تو بھی ان کی اطاعت کر، اور اگر وہ تیری نافرمانی کریں تو تو بھی ان کی نافرمانی کر جو تیری نافرمانی کرنے۔“ اور ان امور میں نافرمانی جو حق شرع کی طرف راجع ہیں عقاب کا سبب ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ حکم کا لازم ہونا مخاطب پر امر کی ولایت کے مطابق ہونا ہے اسی وجہ سے اگر تو نے صیغہ امر اس شخص کی طرف متوجہ کیا جس پر تیری اطاعت بالکل لازم نہیں ہے تو یہ تعمیل کو واجب کرنے والا نہیں ہو گا اور اگر تو نے صیغہ امر اس شخص کی طرف متوجہ کیا جس پر تیری اطاعت لازم ہے یعنی غلاموں کی طرف تو اس پر اطاعت بالیقین لازم ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر اس کو اپنے اختیار سے ترک کر دیا تو وہ عرفا اور شرفا سزا کا مستحق ہوگا، پس اسی بنا پر ہم نے پچھانا کہ تعمیل کا لازم ہونا امر کی ولایت کے مطابق ہوتا ہے جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے اجزاء عالم میں سے ہر جزء میں ملک کا ہے اور اس کے لیے من چاہے انداز پر تصرف (حاصل) ہے اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ آقا جس کے لیے غلام میں ملک قاصر ہے اس کے حکم کی تعمیل کو ترک کرنا عقاب کا سبب ہے تو اس ذات کے حکم کو ترک کرنے میں تیرا کیا خیال ہے جو تجھ کو عدم سے وجود میں لایا ہے اور تیرے اوپر نعمتوں کی بارش برساتی ہے۔

تشریح:..... فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ احناف کے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے یعنی امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے لیکن یہ اس وقت ہے جب وجوب کے خلاف مذہب یا اباحت وغیرہ پر دلیل موجود نہ ہو۔ اگر وجوب کے خلاف پر دلیل موجود ہو تو اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا جس پر دلیل موجود ہوگی اور اگر کوئی دلیل اور قرینہ موجود نہ ہو تو اس صورت میں احناف کے نزدیک امر مفید وجوب ہوگا۔ صاحب اصول الشاشی مذہب صحیح کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ترک امر معصیت ہے جیسا کہ تعمیل امر اطاعت ہے چنانچہ مصنف دیوان حماسہ نے بھی مذکورہ اشعار میں استہتار یعنی تعمیل امر کا نام اطاعت اور ترک امر کا نام معصیت رکھا ہے اور معصیت واجب کر ترک سے لازم آتی ہے نہ کہ مباح اور مندوب کے ترک سے اور یہ بات مسلم ہے کہ ان امور میں نافرمانی اور عصیان کرنا جو امور شارع (اللہ اور رسولؐ) کی طرف لوٹتے ہیں عقاب اور سزا کا سبب ہے یعنی شارع کے اوامر میں عصیان اور نافرمانی کرنا عقاب کا سبب ہے جیسا کہ حق جل مجدہ کا ارشاد ومن یعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالد فیہا۔ اس پر شاہد ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ عقاب ترک واجب پر ہوتا ہے نہ کہ ترک مباح اور ترک مندوب پر، پس ترک امر کا معصیت ہونا اور اوامر شارع میں عصیان اور نافرمانی کرنے پر عقاب کا مستحق ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے اور امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اس بات کی تحقیق کہ ترک امر معصیت ہے یہ ہے کہ استہتار یعنی تعمیل امر کا لازم ہونا مخاطب پر امر کی ولایت کے مطابق ہوتا ہے چنانچہ امر اگر عالی ہے تو مخاطب پر استہتار واجب ہوگا اور اگر امر مخاطب کے برابر کا ہے تو استہتار مندوب ہوگا اور اگر امر مخاطب سے کم رتبہ ہے تو استہتار نہ واجب ہوگا نہ مندوب بلکہ مباح ہوگا۔ الحاصل استہتار کا لازم ہونا مخاطب پر امر کی ولایت کے مطابق ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ امر نے اگر صیغہ امر کا مخاطب ایسے شخص کو بنایا جس پر امر کی اطاعت بالکل لازم نہیں ہے نہ ولایت کے اعتبار سے اور نہ محبت کے اعتبار سے تو ایسی صورت میں صیغہ امر، استہتار (تعمیل حکم) کو واجب کرنے والا نہیں ہوگا اور اگر ایسے شخص کو مخاطب بنایا ہے جس پر امر کی اطاعت لازم ہے مثلاً مخاطب امر کا غلام ہے تو ایسی صورت میں بالیقین مخاطب پر امر کی اطاعت لازم ہوگی چنانچہ اس صورت میں مخاطب اگر امر کی اطاعت اپنے اختیار سے بلا عذر ترک کرے گا تو وہ عرفاً بھی مستحق عقاب ہوگا اور شرفاً بھی۔ الحاصل مذکورہ دونوں مثالوں سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ استہتار اور تعمیل حکم کا لازم ہونا امر کی ولایت کے مطابق ہوتا ہے یعنی جیسی مخاطب پر امر کی ولایت ہوگی ویسی ہی تعمیل لازم ہوگی۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ استہتار اور تعمیل امر کی ولایت کے مطابق ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں باری تعالیٰ کے لیے عالم کے ہر ہر جزء میں ملک کامل حاصل ہے اس طور پر کہ باری تعالیٰ عالم کے خالق ہیں اور ان کو قدرت کاملہ حاصل ہے اور خالق اپنی مخلوق کا اور قادر اپنے مقدر کا مالک ہوتا ہے لہذا اللہ تعالیٰ اجزاء عالم میں سے ہر ہر جزء کے مالک ہوں گے اور باری تعالیٰ کو من چاہے انداز پر تصرف کا حق حاصل ہے کہ وہ اشیاء کو جب چاہے موجود کرے اور جب چاہے معدوم کرے اور جب چاہے ان کو باقی رکھے اور جب چاہے بدل ڈالے۔ اور یہ بات پہلے ثابت کی جا چکی کہ آقا جس کو اپنے غلام پر ملک قاصر حاصل ہے اس غلام کا اپنے اس آقا کے حکم کی تعمیل نہ کرنا عقاب اور سزا کا سبب ہے تو اب آپ حضرات خود ہی فیصلہ کریں کہ باری تعالیٰ عزائمہ جو حقیقی مالک ہے اور جس کے لیے ملک کامل حاصل ہے اور جس نے آپ کو وجود بخشا اور طرح طرح کی نعمتوں سے سرفراز فرمایا اس کے حکم اور امر کی تعمیل نہ کرنا عقاب اور سزا کا سبب کیسے نہیں ہوگا یعنی ایسے مالک اور خالق کے حکم کی تعمیل نہ کرنا بالیقین عقاب اور سزا کا سبب ہوگا اور جب یہ بات ہے تو شارع کے امر کی تعمیل واجب ہوگی اور جب شارع کے امر کی تعمیل واجب ہے تو ثابت ہو گیا کہ امر کا موجب وجوب ہے یعنی امر سے وجوب ثابت ہوگا الایہ کہ وجوب کے خلاف کوئی قرینہ پایا جائے۔

امر بالفعل تکرار کا تقاضہ کرتا ہے یا نہیں کرتا، اختلاف ائمہ

فَصَلَ الْأَمْرُ بِالْفِعْلِ لَا يَقْتَضِي التَّكَرَّرَ هَذَا قُلْنَا لَوْ قَالَ طَلَّقَ امْرَأَتِي فَطَلَّقَهَا الْوَكِيلُ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا الْمُؤَكَّلُ لَيْسَ لِلْوَكِيلِ أَنْ يُطَلِّقَهَا بِالْأَمْرِ الْأَوَّلِ ثَانِيًا وَلَوْ قَالَ زَوَّجَنِي امْرَأَةً لَا يَتَنَوَّلُ هَذَا تَزْوِجًا مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ تَزَوَّجْ لَا يَتَنَوَّلُ ذَلِكَ الْأَمْرَةَ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْفِعْلِ طَلَبَ تَحْقِيقَ الْفِعْلِ عَلَى سَبِيلِ الْإِخْتِصَارِ فَإِنَّ قَوْلَهُ اضْرِبْ مُخْتَصَرٌّ مِنْ قَوْلِهِ افْعَلْ فِعْلُ الضَّرْبِ وَالْمُخْتَصَرُّ مِنَ الْكَلَامِ وَالْمَطُولُ سَوَاءٌ فِي الْحُكْمِ.

ترجمہ:..... امر بالفعل تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کسی نے (کسی سے) کہا ”طلق امرأتی“ تو میری بیوی کو طلاق دیدے پس وکیل نے اس کو طلاق دیدی پھر موکل نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو وکیل کے لیے جائز نہیں کہ وہ اس کو امر اول کی وجہ سے دوبارہ طلاق دے، اور اگر کہنا میرا کسی عورت سے نکاح کر دے تو یہ امر ایک مرتبہ کے بعد دوسری مرتبہ نکاح کرنے کو شامل نہ ہوگا اور اگر اپنے غلام سے کہا تو (اپنا) نکاح کر۔ تو یہ امر نہیں ہوگا مگر ایک مرتبہ کے نکاح کو، اس لئے کہ امر بالفعل اختصار کے طریقہ پر ایجاد فعل کا طلب کرنا ہے کیونکہ اس کا قول اضرب اس کے قول افعل فعل الضرب کا اختصار کردہ ہے اور کلام مختصر ہو یا مطول حکم میں دونوں برابر ہیں۔

تشریح:..... فاضل مصنفؒ امر کے موجب اور مقتضی کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضہ کرتا ہے یا نہیں اس بارے میں چار مذہب ہیں (۱) ابواسحاق اسفرانی اور عبدالقادر بغدادی کا مذہب یہ ہے کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضہ کرتا ہے یعنی تکرار امر کا موجب ہے۔ (۲) حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضہ تو نہیں کرتا البتہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ یعنی تکرار امر کا موجب تو نہیں لیکن امر کا محتمل ہے اور موجب اور محتمل کے درمیان فرق یہ ہے کہ موجب بلائیت ثابت ہو جاتا ہے اور محتمل بلائیت ثابت نہیں ہوتا۔ (۳) بعض مشائخ احناف اور بعض شوافع کا مذہب یہ ہے کہ امر بالفعل نہ تو تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے، ہاں اگر امر کسی شرط پر معلق ہو جیسے ان کنتم جنباً فاطہروا میں تطہیر جنباً ثابت پر معلق ہے، یا کسی وصف کے ساتھ مقید ہو جیسے الزانیۃ والزانی فاجلدوا میں کوڑے مارنا وصف زنا کے ساتھ مقید ہے تو اس صورت میں شرط اور وصف کے تکرار سے امر بھی مکرر ہو جائے گا۔ (۴) احناف کا مذہب مختار یہ ہے کہ امر بالفعل نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے، امر خواہ مطلق ہو خواہ شرط پر معلق ہو خواہ وصف کے ساتھ مقید ہو۔ چنانچہ اگر کسی نے کسی شخص کو اپنی بیوی کی طلاق کا وکیل بناتے ہوئے اس سے ”طلق امرأتی“ کہا اور اس نے اپنی وکالت کے تحت اس کی بیوی کو ایک طلاق دیدی۔ پھر موکل نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو وکیل کو امر اول کی وجہ سے دوبارہ اس عورت کو طلاق دینے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے لہذا وکیل صیغہ امر طلق کے ذریعہ صرف ایک بار طلاق دینے کا مجاز ہوگا بار بار طلاق دینے کا مجاز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے دوسرے شخص سے کہا ”زوجنی امرأۃ“ (میرا کسی عورت سے نکاح کر دے) تو یہ امر ایک کے بعد دوسری مرتبہ نکاح کرنے کو شامل نہ ہوگا یعنی وکیل اس امر کی وجہ سے صرف ایک مرتبہ نکاح کرنے کا مجاز ہوگا۔ دوسری مرتبہ نکاح کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر آقا نے

اپنے غلام سے کہا "تزوج" (تو اپنا نکاح کر لے) تو آقا کا یہ امر صرف ایک بار کے نکاح کو شامل ہوگا، یعنی غلام اس امر کی وجہ سے صرف ایک مرتبہ نکاح کرنے کا مجاز ہوگا۔ دوسری مرتبہ نکاح کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ الحاصل احناف کے نزدیک امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ امر خواہ مطلق ہو خواہ شرط پر معلق ہو خواہ وصف کے ساتھ مقید ہو۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ امر بالفعل اختصار کے ساتھ ایجا فعل کو طلب کرنے کا نام ہے مثلاً اضرب، افععل فعل الضرب کا اختصار کردہ ہے جیسا کہ 'اضرب فعل الضرب' فی الزمان الماضي۔ کا اختصار کردہ ہے اور 'یضرب، یفعل فعل الضرب فی الزمان الاتی' کا اختصار ہے۔ اور کلام مختصر ہو یا مطول اثبات حکم اور افادہ معنی میں دونوں برابر ہیں کیونکہ اختصار کا فائدہ الفاظ کو کم لانا ہوتا ہے کلام مطول کے معنی متغیر کرنا اور بدلنا مقصود نہیں ہوتا۔ الحاصل امر بالفعل اختصار کے ساتھ ایجا فعل کو طلب کرنے کا نام ہے مثلاً اضرب، افععل فعل الضرب کا اختصار اور خلاصہ ہے۔ اور افععل فعل الضرب جو کلام مطول ہے وہ مصدر پر مشتمل ہے، لہذا کلام مختصر یعنی اضرب بھی مصدر پر مشتمل ہوگا اور مصدر فرد ہے اور فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ فرد اور عدد کے درمیان منافات ہے اس طور پر کہ فرد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب نہ ہو اور عدد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب ہو اور ترکیب اور عدم ترکیب کے درمیان منافات ہے لہذا فرد اور عدد کے درمیان بھی منافات ہوگی۔ اور شکی چونکہ اپنے منافی کا احتمال نہیں رکھتی ہے اس لیے فرد میں عدد کا احتمال نہ ہوگا پس مصدر فرد ہونے کی وجہ سے چونکہ عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے صیغہ امر جو مصدر پر مشتمل ہے وہ بھی عدد کا احتمال نہیں رکھے گا اور عدد اور تکرار چونکہ ایک ہی چیز ہے اس لئے امر جب عدد کا احتمال نہیں رکھے گا تو تکرار کا احتمال نہیں رکھے گا۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور جب تکرار امر کا محتمل نہیں ہے تو تکرار امر کا موجب اور مقتضی کیسے ہو سکتا ہے۔

جنس کے اطلاق اور عدم نیت کے وقت فرد حقیقی مراد ہوگا فرد حکمی کے احتمال کے ساتھ

ثُمَّ الْأَمْرُ بِالضَّرْبِ أَمْرٌ بِجَنْسٍ تَصَرُّفٍ مَعْلُومٍ وَحُكْمٍ اِسْمِ الْجِنْسِ أَنْ يَتَنَاوَلَ الْأَذْنَى عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجِنْسِ وَعَلَى هَذَا إِذَا حَلَفَ لَا يَشْرِبُ الْمَاءَ يَحْتَسِبُ بِشَرْبِ أَذْنَى قَطْرَةٍ مِنْهُ وَلَوْ نَوَى بِهِ جَمِيعَ مِيَاهِ الْعَالَمِ صَحَّتْ نَيْتُهُ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ لَهَا طَلَّقِي نَفْسَكَ فَقَالَتْ طَلَّقْتُ يَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَلَوْ نَوَى الثَّلَاثَ صَحَّتْ نَيْتُهُ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لِأَخِي طَلَّقْهَا يَتَنَاوَلَ الْوَاحِدَةَ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَلَوْ نَوَى الثَّلَاثَ صَحَّتْ نَيْتُهُ وَلَوْ نَوَى الثَّانِيَيْنِ لَا يَصِحُّ إِلَّا إِذَا كَانَتْ الْمُنْكَوْحَةُ أَمَةً فَإِنَّ نِيَّةَ الثَّانِيَيْنِ فِي حَقِّهَا نِيَّةٌ بِكُلِّ الْجِنْسِ وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ تَزَوَّجْ يَقَعُ عَلَى تَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَوْ نَوَى الثَّانِيَيْنِ صَحَّتْ نَيْتُهُ لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّ الْجِنْسِ فِي حَقِّ الْعَبْدِ.

ترجمہ:..... پھر امر بالضرب امر ہے تصرف معلوم کی جنس کا اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ دو اطلاق کے وقت ادنیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہے اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ پانی نہیں پئے گا تو وہ پانی کے ادنیٰ قطرہ کے پینے سے حادث ہو جائے گا۔ اور اگر حالف نے اس قسم سے دنیا کے تمام پانیوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی

نے اپنی بیوی سے کہا ”طلسقی نفسک“ (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) پس عورت نے کہا میں نے طلاق دی تو ایک واقعہ ہوگی۔ اور اگر شوہر نے تین کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی۔ اور اسی طرح اگر کسی نے دوسرے سے کہا ”طلیقہا“ تو اس کو یعنی میری بیوی کو طلاق دیدے تو یہ امر طلاق کے وقت ایک کو شامل ہوگا۔ اور اگر تین کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور اگر دو کی نیت کی تو صحیح نہ ہوگی مگر جبکہ منکوحہ باندی ہو اس لئے کہ دو کی نیت اس کے حق میں کل جنس کی نیت ہے اور اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا ”تزوج“ تو نکاح کر۔ تو یہ امر ایک عورت سے نکاح کرنے پر واقع ہوگا اور اگر دو کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ غلام کے حق میں کل جنس ہے۔

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

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

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

امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتا ہے، اعتراض و جواب

وَلَا يَتَأْتِي عَلَى هَذَا فَضْلُ تَكَرُّرِ الْعِبَادَاتِ فَإِنَّ ذَلِكَ لَمْ يَثْبُتْ بِالْأَمْرِ بَلْ بِتَكَرُّرِ أَسْبَابِهَا الَّتِي يَثْبُتُ بِهَا الْوُجُوبُ وَالْأَمْرُ لَطَلَبِ آدَاءِ مَا وَجَبَ فِي الدِّمَّةِ بِسَبَبِ سَابِقٍ لَا لِثَبَاتِ أَصْلِ الْوُجُوبِ وَهَذَا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِ الرَّجُلِ إِذْ ثَمَنَ الْمَبِيعِ وَادْفَعَهُ الزَّوْجَةَ فَإِذَا وَجِبَتْ الْعِبَادَةُ بِسَبَبِهَا فَتَوَجَّهَ الْأَمْرُ لَا دَاءِ مَا وَجَبَ مِنْهَا عَلَيْهِ ثُمَّ الْأَمْرُ لَمَّا كَانَ يَتَنَاوَلُ الْجِنْسَ يَتَنَاوَلُ جِنْسَ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ وَمِثَالُهُ مَا يُقَالُ إِنَّ الْوَاجِبَ فِي وَقْتِ الظُّهْرِ هُوَ الظُّهْرُ فَتَوَجَّهَ الْأَمْرُ لَا دَاءِ ذَلِكَ الْوَاجِبِ ثُمَّ إِذَا تَكَرَّرَ الْوَقْتُ تَكَرَّرَ الْوَاجِبُ فَيَتَنَاوَلُ الْأَمْرُ ذَلِكَ الْوَاجِبَ الْآخَرَ صَرُورَةً تَنَاوُلَهُ كُلُّ الْجِنْسِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ صَوْمًا كَانَ أَوْ صَلَوةً فَكَانَ تَكَرُّرُ الْعِبَادَةِ الْمُتَكَرِّرَةِ بِهَذَا الطَّرِيقِ لَا بِطَرِيقِ أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي التَّكَرُّارَ.

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

تشریح:..... وَلَا يَتَأْتِي عَلَى هَذَا الْخ سے مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض:..... یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے غلط ہے اس لئے کہ اقيموا الصلوة امر کا صیغہ ہے اور اس کی وجہ سے روزانہ پانچ نمازوں کا پڑھنا واجب ہے اور زندگی بھر کے لئے واجب ہے اگر امر کا صیغہ تکرار کا تقاضہ نہ کرتا تو اقيموا الصلوة کی وجہ سے صرف ایک نماز واجب: دینی ہر روز ایک دن میں پانچ نمازیں واجب نہ ہوتیں۔ اسی طرح آتوا

الزکوٰۃ امر کا صیغہ ہے مگر اس کے باوجود زکوٰۃ ہر سال واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح ”من شهد منکم الشهر فليصمه“ میں فليصمه امر کا صیغہ ہے لیکن روزہ ہر سال واجب ہوتا ہے۔ ان مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ کہتا کہ امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا ہے غلط ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نماز، روزہ اور زکوٰۃ وغیرہ عبادات میں جو تکرار پیدا ہوا ہے وہ امر کی وجہ سے پیدا نہیں ہوا بلکہ اسباب کی وجہ سے پیدا ہوا ہے یعنی نماز کا سبب وقت، زکوٰۃ کا سبب نصاب اور روزہ کا سبب مشیوہ و شہر رمضان چونکہ مکرر ہوتا ہے اس لئے ان کے مسببات (نماز، روزہ، زکوٰۃ) بھی مکرر ہوں گے اور حج کا سبب بیت اللہ چونکہ مکرر نہیں ہے اس لئے حج کا فریضہ بھی مکرر نہیں ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ وجوب دو ہیں ایک نفس وجوب، دوم وجوب ادا نفس وجوب تو سبب سے ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادا امر سے ثابت ہوتا ہے جیسے شیخ کے کٹن کا نفس وجوب تو عقد بیع سے ثابت ہوتا ہے لیکن اس کا وجوب ادا امر یعنی بائع کے قول ادا ثمن المبيع سے ثابت ہوگا اور جس طرح بیوی کے نفقہ کا نفس وجوب تو عقد نکاح سے ثابت ہوگا لیکن اس کا وجوب ادا امر یعنی قاضی کے قول ”اد نفقة الزوجة“ سے ثابت ہوگا پس عبادات کا نفس وجوب تو ان کے اسباب یعنی اوقات سے ثابت ہوگا اور ان کا وجوب ادا امر سے ثابت ہوگا اسی کو مصنفؒ نے اپنی زبان میں اس طرح کہا ہے کہ تکرار عبادات امر سے ثابت نہیں ہوگا بلکہ عبادات کے ان اسباب سے ثابت ہوگا جن اسباب سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے اور ہا امر تو وہ اس عبادت کی ادائیگی کو طلب کرنے کے لئے ہے جو عبادت سبب سابق کی وجہ سے ذمہ میں واجب ہے اصل وجوب اور نفس وجوب کو ثابت کرنے کے لئے امر نہیں ہے۔ الحاصل عبادت اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہوتی ہے پھر ما وجب کو ادا کرنے کے لئے مامور کی طرف امر متوجہ ہوتا ہے۔ اور سبب عبادت چونکہ مکرر ہے اس لئے عبادت کا وجوب بھی مکرر ہوگا یعنی عبادات میں تکرار ان کے اسباب کی وجہ سے پیدا ہوا ہے نہ کہ امر کی وجہ سے لہذا امر کا مقتضی تکرار نہ ہونا ثابت ہو گیا۔

اعتراض:..... لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سبب کے تکرار کی وجہ سے عبادات کا نفس وجوب مکرر ہوتا ہے نہ کہ وجوب ادا اور ہمارا سوال وجوب ادا کے تکرار میں ہے یعنی ہمارا سوال یہ ہے کہ وجوب ادا میں تکرار امر کی وجہ سے ہوا ہے اور جب ایسا ہے تو امر کا مقتضی تکرار ہونا ثابت ہو گیا اور جب یہ ثابت ہو گیا تو آپ کا یہ کہنا غلط ہو گیا کہ امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا ہے۔ مصنف اصول الشاشی نے ثم الامر سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔

جواب:..... جواب کا حاصل یہ ہے کہ امر کے ذریعہ جس فعل کا حکم دیا گیا ہے امر اس فعل مامور بہ کی جنس کو شامل ہے۔ اور پہلے گذر چکا ہے کہ جنس اطلاق اور عدم نیت کے وقت ادنیٰ (فرد حقیقی) کو شامل ہوتا ہے لیکن احتمال رکھتا ہے کل جنس (فرد حقیقی) کا بھی اور اس کی مثال یوں سمجھئے کہ مثلاً ظہر کے وقت میں سبب یعنی وقت ظہر کی وجہ سے ظہر کی نماز واجب ہے پھر اس ظہر کی اداء کو طلب کرنے کے لئے اللہ کی طرف سے امر متوجہ ہوا پھر جب ظہر کا وقت مکرر ہوا تو وجوب یعنی ظہر کی نماز بھی مکرر ہو گئی پس کل گزشتہ کا امر اس واجب آخر یعنی کل آئندہ کی ظہر کو اور اس کے بعد کی ظہر کی نمازوں کو اس لئے شامل نہیں ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے بلکہ اس لئے شامل ہوگا کہ زندگی بھر کی تمام ظہر کی نمازیں جنس مامور بہ کا فرد حقیقی ہے اور جنس فرد حقیقی کا احتمال رکھتی ہے اور نیت اور ارادہ سے لفظ کا محتمل ثابت ہو جاتا ہے لہذا ایک امر سے زندگی بھر کی تمام نمازوں کا ادا کرنا واجب ہوگا اسی طرح ایک امر سے زندگی بھر کے تمام روزوں کا ادا کرنا واجب ہوگا۔

دوسرا جواب:..... صاحب نور الانوار نے اس کا جواب دوسرا دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہر سبب کے وجود کے وقت اللہ تعالیٰ کی

طرف سے امر تقدیراً مکرر ہوتا ہے یعنی جب بھی نماز کا وقت آتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”صلوا“ نماز پڑھو۔ اور جب زکوٰۃ کا وقت آتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”آتوا الزکوٰۃ“ زکوٰۃ ادا کرو پس جب ہر سبب کے وقت اللہ کی طرف سے تقدیراً عبادت کا امر ہوتا ہے تو عبادت کی ادائیگی میں تکرار ان نئے نئے ادا امر کی وجہ سے ہوگا یعنی ایک ایک امر سے ایک ہی نماز کا ادا کرنا واجب ہوگا مگر چونکہ ہر روز ہر نماز کے وقت اللہ کی طرف سے امر ہوتا ہے اس لئے ہر روز ہر وقت کی نماز کا ادا کرنا واجب ہوگا یہی حال روزے اور زکوٰۃ کا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو یہ کہنا بجا اور درست ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا ہے۔

مامور بہ کی قسمیں

فَصَلِّ الْمَأْمُورُ بِهِ نَوَاعِنَ مُطْلَقٍ عَنِ الْوَقْتِ وَمُقَيَّدٍ بِهِ وَحُكْمُ الْمُطْلَقِ أَنْ يَكُونَ الْأَدَاءُ وَاجِبًا عَلَى التَّرَاجِي بِشَرْطِ أَنْ لَا يَفُوتَهُ فِي الْعُمُرِ وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ نَذَرَ أَنْ يَعْكِفَ شَهْرًا لَمْ أَنْ يَعْكِفَ أَيَّ شَهْرٍ شَاءَ وَلَوْ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ شَهْرًا لَمْ أَنْ يَصُومَ أَيَّ شَهْرٍ شَاءَ وَفِي الزَّكَاةِ وَصَدَقَةُ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ الْمَذْهَبُ الْمَعْلُومُ أَنَّهُ لَا يَصِيرُ بِالتَّأَخِيرِ مُفْرَطًا فَإِنَّهُ لَوْ هَلَكَ النَّصَابُ سَقَطَ الْوَاجِبُ وَالْحَاثِلُ إِذَا ذَهَبَ مَالُهُ وَصَارَ فَقِيرًا كَفَرَ بِالصَّوْمِ.

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

تشریح:..... اس فصل میں مصنف اصول الشاشیؒ نے مامور بہ کی تعلیم بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں (۱) مامور بہ مطلق عن الوقت، (۲) مامور بہ مقید بالوقت۔ مامور بہ مطلق عن الوقت سے مراد یہ ہے کہ شریعت نے مامور بہ کو ادا کرنے کے لئے کوئی وقت مقرر نہ کیا ہو جیسے زکوٰۃ، صدقۃ الفطر، عشر وغیرہ کہ ان کو ادا کرنے کے لئے شریعت نے کوئی وقت مقرر نہیں کیا ہے۔ اور مامور بہ مقید بالوقت سے مراد یہ ہے کہ شریعت نے مامور بہ کو ادا کرنے کے لئے کوئی وقت مقرر کیا ہو جیسے نماز اور رمضان کا روزہ کہ ان کو ادا کرنے کے لئے شریعت نے وقت مقرر کیا ہے۔ مامور بہ مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ کا ادا کرنا علی التراخی واجب ہو اس شرط کے ساتھ کہ مرنے سے پہلے پہلے ادا کر لیا جائے زندگی میں فوت نہ ہو یعنی زندگی میں جب بھی ادا کر لیا وہ ادا ہی ہوگا قضاء نہ ہوگا اور تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا ہاں اگر زندگی بھر ادا نہ کر سکا اور مر گیا تو بقینا گنہگار ہوگا یہ خیال رہے کہ یہ جمہور احناف کا مذہب ہے ورنہ احناف میں امام ابو یوسفؒ اور امام کرخیؒ علی الفور وجوب کے قائل ہیں چنانچہ یہ دونوں حضرات تاخیر کرنے والے کو گنہگار قرار دیتے ہیں جمہور احناف گنہگار قرار نہیں دیتے۔

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

فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ صدقۃ الفطر اور عشر کے بارے میں معلوم اور معروف مذہب یہ ہے کہ مکلف ان کی ادائیگی میں تاخیر کرنے کی وجہ سے گنہگار نہیں ہوگا یعنی اگر کسی مکلف نے حوالان حول کے بعد زکوٰۃ ادا نہ کی اور یوم عید میں فطرہ ادا نہ کیا اور زمین کی پیداوار حاصل ہونے کے بعد عشر ادا نہ کیا بلکہ ان کی ادائیگی میں تاخیر کی تو اس تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار نہ ہوگا کیونکہ زکوٰۃ کا امر اتوا الزکوٰۃ اور صدقۃ الفطر کا امر "ادوا عن کل حر و عبد اور عشر کا امر ما سقته السماء ففیہ العشر" ہر ایک مطلق عن الوقت ہے اور مطلق عن الوقت کا حکم پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ وجوب علی التراخی ہے وجوب علی الفور نہیں ہے یعنی ما موروہ مطلق عن الوقت کی ادائیگی کو مؤخر کرنا جائز ہے اور جب ان کی ادائیگی کو مؤخر کرنا جائز ہے تو تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار نہ ہوگا۔ اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر حوالان حول کے بعد زکوٰۃ اداء کرنے سے پہلے مال نصاب ہلاک ہو گیا تو واجب یعنی زکوٰۃ ذمہ سے ساقط ہو جائیگی کیونکہ یہ شخص ادا زکوٰۃ کو مؤخر کرنے کی وجہ سے کوتاہی کرنے والا نہیں ہے اور کوتاہی کرنے والا اس لئے نہیں ہے کہ شریعت نے اداء زکوٰۃ کو مؤخر کرنے کی اجازت دی ہے۔ اسی طرح اگر زمین کی ساری پیداوار ہلاک ہو گئی اور زمین کا مالک عشر ادا نہیں کر سکا تو عشر اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ ہاں۔ اگر کسی مالک نصاب آدمی نے عید کے دن صدقۃ الفطر ادا نہیں کیا اور اس کا مال ہلاک ہو گیا یہاں تک کہ یہ شخص غنی نہ رہا تو صدقۃ الفطر اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں (۱) قدرت ممکنہ، (۲) قدرت میسرہ۔ قدرت ممکنہ وہ ادنیٰ درجہ کی قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف واجب کو ادا کرنے پر قادر ہو جاتا ہے اور قدرت میسرہ وہ قدرت کہلاتی ہے جو مکلف پر ما موروہ کے ادا کرنے کو آسان اور سہل کر دیتی ہے۔ زکوٰۃ اور عشر کے وجوب ادا کے لئے قدرت میسرہ شرط ہے اس طور پر کہ نصاب کے مالک ہونے کے بعد مال کے نامی ہونے اور حوالان حول کی شرط لگانا یہ سیر اور آسانی پیدا کرتا ہے ورنہ نفس قدرت یعنی قدرت ممکنہ تو شخص نصاب کے مالک ہونے سے ثابت ہو جاتی ہے۔ اسی طرح عشر میں نفس قدرت اور قدرت ممکنہ تو نفس زراعت سے حاصل ہو جاتی ہے لیکن نوحصوں کا مالک زمین کے پاس باقی رہنے کی شرط لگانا یہ سیر اور آسانی کی علامت ہے اور صدقۃ الفطر واجب کرنے کے لئے چونکہ نہ حوالان حول شرط ہے اور نہ مال کا نامی ہونا شرط ہے بلکہ عید کی صبح صادق سے پہلے صرف مالک نصاب ہونا کافی ہے اس لئے صدقۃ الفطر واجب ہونے کے لئے قدرت ممکنہ شرط ہوگی قدرت میسرہ شرط نہ ہوگی۔ الحاصل زکوٰۃ اور عشر کی ادائیگی کے لئے قدرت میسرہ شرط ہے اور صدقۃ الفطر کی ادائیگی کے لئے قدرت ممکنہ شرط ہے قدرت میسرہ شرط نہیں اور بقول صاحب نور الانوار قدرت میسرہ کا دوام واجب کے دوام کے لئے شرط ہے۔ یعنی جب تک قدرت میسرہ باقی رہے گی واجب بھی باقی رہے گا اور جب قدرت میسرہ ختم ہو جائے گی تو واجب بھی ختم ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف قدرت ممکنہ کہ اس کا دوام واجب کے دوام کے لئے شرط نہیں ہے یعنی جو چیز قدرت ممکنہ کی وجہ سے واجب ہوگی اس کی بقاء قدرت ممکنہ کی بقاء پر موقوف نہیں ہوگی بلکہ قدرت ممکنہ کے فوت ہونے کے باوجود واجب باقی رہے گا جیسا کہ نکاح کی بقاء شہود نکاح کی بقاء پر موقوف نہیں ہے چنانچہ شہود نکاح کے مرنے کے بعد بھی نکاح باقی رہتا ہے ختم نہیں ہوتا۔

الحاصل جب دوام واجب اور بقاء واجب کے لئے قدرت میسرہ کا دوام اور بقاء شرط ہے اور قدرت ممکنہ کا دوام اور بقاء شرط نہیں ہے تو زکوٰۃ اور عشر جن کے وجوب اداء کے لئے قدرت میسرہ شرط ہے اس قدرت میسرہ کے فوت ہونے کے بعد زکوٰۃ اور عشر کا ادا کرنا واجب نہ رہے گا اور صدقۃ الفطر جس کے وجوب اداء کے لئے قدرت ممکنہ شرط ہے اس قدرت ممکنہ کے فوت ہونے سے صدقۃ الفطر کا اداء کرنا واجب رہے گا ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ اسی فرق کی وجہ سے خادم نے اوپر عرض کیا ہے کہ مال نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ

مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی اور زمین کی پیداوار ہلاک ہونے سے عشر مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا لیکن مال نصاب کے ہلاک ہونے اور غناء کے ختم ہو جانے سے صدقۃ الفطر مکلف کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔

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

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

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

مامور بہ مطلق عن الوقت کو مؤخر کرنا جائز ہے، تفریع

وَعَلَىٰ هَذَا لَا يَجُوزُ قَضَاءُ الصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ لِأَنَّهُ لَمَّا وَجِبَ مُطْلَقًا وَجِبَ كَامِلًا فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعَهْدَةِ بِأَدَاءِ النَّاقِصِ فَيَجُوزُ الْعَصْرُ عِنْدَ الْإِحْمَارِ إِذَا أَدَاءَ وَلَا يَجُوزُ قَضَاءُ.

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

تشریح:..... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مامور بہ مطلق عن الوقت کو مؤخر کرنا چونکہ جائز ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اوقات مکروہہ (طلوع، غروب، نصف النہار کے وقت) میں نماز کی قضاء کرنا جائز نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ نماز جب

وقت میں ادا نہ کی گئی ہو تو وہ نماز قضاء ہو جاتی ہے اور قضاء کا شریعت نے کوئی وقت مقرر نہیں کیا ہے لہذا قضاء نماز مطلق عن الوقت ہوگی۔
 قضاء نماز جو مطلق عن الوقت ہے اس کے وجوب کا سبب نماز کا پورا وقت ہے اور نماز کا پورا وقت وقت کامل ہے اور سبب کامل سے شئی کامل واجب ہوتی ہے نہ کہ ناقص لہذا قضاء نماز کامل واجب ہوگی اور واجب کامل ناقص طریقہ پر ادا کرنے سے ادا نہیں ہوتا ہے، لہذا وقت مکروہ جو ناقص وقت ہے اس میں قضاء نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا کیونکہ اوقات مکروہہ میں نماز ناقص طریقہ پر ادا ہوتی ہے نہ کہ کامل طریقہ پر۔ اسی بات کو مصنف نے مختصر طریقہ پر یوں فرمایا ہے کہ قضاء چونکہ مطلقاً واجب ہوئی ہے اس لئے کامل واجب ہوگی۔ اور جب ایسا ہے تو مکلف ناقص طریقہ پر ادا کر کے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا اسی پر متفرع کرتے ہوئے فاضل مصنف نے کہا ہے کہ احرام شمس کے وقت یعنی غروب کے وقت عصر کی نماز اداء تو جائز ہوگی قضاء جائز نہ ہوگی یعنی آج کی عصر تو جائز ہوگی لیکن کل گذشتہ کی عصر کی قضاء کرنا جائز نہ ہوگا۔ ادا تو اس لئے جائز ہوگی کہ احرام شمس کے وقت جب عصر کو ادا کرنا شروع کریگا تو اس کے وجوب کا سبب دو وقت ہوگا جو اس سے متصل ہے اور وہ وقت یعنی احرام شمس اور تغیر شمس کا وقت مکروہ اور وقت ناقص ہے پس سبب ناقص کی وجہ سے آج کی عصر بھی ناقص واجب ہوگی۔ اور جب ایسا ہے تو اس نے واجب ناقص کو ناقص طریقہ پر ادا کیا اور واجب ناقص، ناقص طریقہ پر ادا کرنے سے چونکہ ادا ہو جاتا ہے اس لئے آج کی عصر احرام شمس اور غروب شمس کے وقت ادا کرنے سے ادا ہو جائے گی۔ اور قضاء اس لئے جائز نہ ہوگی کہ جب پورے وقت میں عصر کو ادا نہیں کیا گیا تو اس عصر کے وجوب کا سبب پورا وقت عصر ہوگا اور پورا وقت عصر وقت کامل ہے لہذا یہ عصر کامل واجب ہوگی۔ اب جب یہ شخص اس نماز عصر کو اگلے دن غروب کے وقت ادا کریگا تو یہ نماز ناقص طریقہ پر ادا ہوگی اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ واجب کامل ناقص طریقہ پر ادا کرنے سے ادا نہیں ہوتا ہے لہذا کل گذشتہ کی عصر آج غروب کے وقت ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی۔

امر مطلق سے متعلق امام کرخی کی رائے

وَعَنِ الْكَرْخِيِّ أَنَّ مَوْجِبَ الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ الْوُجُوبُ عَلَى الْفَوْرِ وَالْخِلَافُ مَعَهُ فِي الْوُجُوبِ وَلَا خِلَافَ فِي أَنَّ الْمُسَارَعَةَ إِلَى الْإِيْتِمَارِ مَنذُوبٌ إِلَيْهَا.

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

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

امر موقت کی اقسام

وَأَمَّا الْمَوْقُوتُ فَتَوَعَّانُ نَوْعٌ يَكُونُ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْفِعْلِ حَتَّى لَا يَشْتَرِطَ اسْتِيعَابُ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْفِعْلِ كَالصَّلَاةِ وَمِنْ حُكْمِ هَذَا النَّوعِ أَنَّ جُوبَ الْفِعْلِ فِيهِ لَا يَنَافِي وَجُوبُ فِعْلِ آخَرٍ فِيهِ مِنْ جَنْبِهِ حَتَّى لَوْ نَذَرَ أَنْ يُصَلِّيَ كَذَا وَكَذَا رَكْعَةً فِي وَقْتِ الظُّهْرِ لَزِمَهُ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ جُوبَ الصَّلَاةِ فِيهِ لَا يَنَافِي صِحَّةُ صَلَاةٍ أُخْرَى فِيهِ حَتَّى لَوْ شَغَلَ جَمِيعَ وَقْتِ الظُّهْرِ لِغَيْرِ الظُّهْرِ بِجُورٍ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّهُ لَا يَتَأَذَى الْمَأْمُورُ بِهِ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ مُعَيَّنَةٍ لَأَنَّ غَيْرَهُ لَمَّا كَانَ مَشْرُوعًا فِي الْوَقْتِ لَا يَتَعَيَّنُ هُوَ بِالْفِعْلِ وَإِنْ ضَاقَ الْوَقْتُ لِأَنَّ اعْتِبَارَ النِّيَّةِ بِاعْتِبَارِ الْمَزَاحِمِ وَقَدْ بَقِيَ الْمَزَاحِمَةُ عِنْدَ ضَيْقِ الْوَقْتِ.

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

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

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

مامور بہ موقت کی دوسری قسم کا بیان

وَالنَّوْعُ الثَّانِي مَا يَكُونُ الْوَقْتُ مَعْيَارًا لَهُ وَذَلِكَ مِثْلُ الصَّوْمِ فَإِنَّهُ يَتَقَدَّرُ بِالْوَقْتِ وَهُوَ الْيَوْمُ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ الشَّرْعَ إِذَا عَيَّنَ لَهُ وَقْتًا لَا يَجِبُ غَيْرُهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ وَلَا يَجُوزُ آدَاءُ غَيْرِهِ فِيهِ حَتَّىٰ أَنْ الصَّحِيحَ الْمُقِيمَ لَوْ أَوْقَعَ إِمْسَاكَهُ فِي رَمَضَانَ عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ يَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ لَا عَمَّا نَوَىٰ وَإِذَا انْدَفَعَ الْمُزَاحِمُ فِي الْوَقْتِ سَقَطَ اشْتِرَاطُ التَّعْيِينِ فَإِنَّ ذَلِكَ لِقَطْعِ الْمُزَاحِمَةِ وَلَا يَسْقُطُ أَصْلُ النِّيَّةِ لِأَنَّ الْإِمْسَاكَ لَا يَصِيرُ صَوْمًا إِلَّا بِالنِّيَّةِ فَإِنَّ الصَّوْمَ شَرْعًا هُوَ الْإِمْسَاكُ عَنِ الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ وَالْجَمَاعِ نَهَارًا مَعَ النِّيَّةِ.

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

تشریح: مامور بہ موقت کی دوسری قسم یہ ہے کہ "وقت" مامور بہ کے لئے معیار ہو یعنی مامور بہ ادا کرنے کے بعد نہ وقت بچے اور نہ مامور بہ وقت سے بڑھے بلکہ مامور بہ وقت کا اس طرح استیعاب کر لے کہ وقت کے بڑھنے سے مامور بہ بڑھ جائے اور وقت

کے گھٹنے سے مامور بہ گھٹ جائے۔ اور اس کی مثال روزہ ہے کیونکہ روزہ وقت یعنی یوم اور دن کے ساتھ اس طرح مقدر ہے کہ یوم سے بڑھنے سے روزہ بڑھ جائے گا اور یوم کے گھٹنے سے روزہ گھٹ جائے گا۔ پھر اس نوع کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ وقت جو مامور بہ کے لئے معیار ہے مامور بہ کے لئے متعین ہو۔ دوم یہ کہ وہ وقت مامور بہ کے لئے متعین نہ ہو۔

مامور بہ جس کے لئے وقت متعین ہے کا حکم:..... فاضل مصنفؒ نے ومن حکمہ سے ان دو قسموں میں سے پہلی قسم کا حکم بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ وہ مامور بہ جس کے لئے وقت متعین ہے یعنی رمضان کا روزہ، اس کا حکم یہ ہے کہ جب شریعت نے اس روزے کے لئے وقت متعین کر دیا ہے تو اس وقت متعینہ میں اس روزہ کے علاوہ دوسرا روزہ واجب نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی نے رمضان میں کسی روزے کی نذر کی تو رمضان میں صوم مندور کا ادا کرنا واجب نہ ہوگا یعنی رمضان میں صوم مندور کا وجوب ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ وقت دوروزوں کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یعنی ایسا ممکن نہیں ہے کہ ایک دن میں دوروزوں کو ادا کر لیا جائے اور جب ایسا ممکن نہیں ہے تو رمضان میں رمضان اور نذر دونوں کا روزہ رکھنا محال ہوگا اور نا ذر (نذر کرنے والے) کے لئے شریعت کے حکم کو بدلنا بھی جائز نہیں ہے یعنی اس کے لئے یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وہ شریعت کے متعین کردہ روزے کی جگہ نذر کا روزہ واجب کر دے اور جب ایسا ہے تو نذر پر رمضان میں وہی روزہ واجب ہوگا جس کو شریعت نے واجب کیا ہے اور اس کے علاوہ نذر وغیرہ کا دوسرا روزہ واجب نہ ہوگا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس وقت متعینہ میں یعنی رمضان میں رمضان کے علاوہ دوسرے روزے کا ادا کرنا بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ آیت فممن شهد منکم الشهر فليصمه (جو تم میں سے شہر رمضان کو پالے تو اس کا روزہ رکھے) اور حدیث اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان (جب شعبان چلا گیا تو اب رمضان کے علاوہ کوئی روزہ نہیں ہے تو صوم رمضان کے علاوہ دوسرا روزہ ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔ مصنفؒ نے اپنے اس قول پر کہ رمضان میں غیر رمضان کے روزے کا ادا کرنا جائز نہ ہوگا تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص تندرست ہو اور مقیم ہو اور وہ رمضان میں واجب آخر یعنی قضاء یا کفارہ کے روزے کو ادا کرنے کی نیت کرے تو اس کی طرف سے رمضان کا روزہ ہی ادا ہوگا واجب آخر ادا نہ ہوگا کیونکہ جب شریعت نے معیار یعنی یوم رمضان میں روزہ کو ایک صفت یعنی صوم رمضان کے ساتھ متعین کر دیا ہے تو مکلف اس صفت کو متغیر کرنے پر قادر نہ ہوگا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ایک شخص نے اپنے آپ کو کپڑا سینے کے لئے اجرت پر دیا اور پھر مواجر نے مستاجر کے لئے کپڑا ہی دیا اس کے بعد مستاجر نے تبرع کا ارادہ کیا تو یہ تبرع نہ ہوگا بلکہ عقد خیاطہ اجارہ ہی ہوگا یعنی مستاجر اس تغیر پر قادر نہ ہوگا بلکہ اس پر اجرت دینا واجب ہوگا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ایک آدمی نے کسی کو گندم فروخت کیا اور پھر بائع نے بنیت بہ گندم مشتری کے حوالہ کیا تو بائع اس تغیر پر قادر نہ ہوگا یعنی یہ بیع بہہ میں تبدیل نہ ہوگی۔ اس بات کو ضرور ذہن میں رکھئے کہ مصنفؒ نے صحیح اور مقیم کی قید لگا کر امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق مسافر اور مریض سے احتراز کیا ہے کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسافر یا مریض نے رمضان میں واجب آخر قضاء یا کفارہ کے روزے کی نیت کی تو واجب آخر ہی ادا ہوگا اور رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ جب وقت جو معیار ہے اس میں مزاحم دفع ہو گیا یعنی رمضان میں غیر رمضان کے روزے کا احتمال ختم ہو گیا تو تعین نیت کی شرط بھی ختم ہو گئی کیونکہ تعین نیت کی ضرورت اس لئے پڑتی ہے تاکہ مزاحمت اور ٹکراؤ کو ختم کیا جا سکے اور جب رمضان میں صوم رمضان کا کوئی روزہ مزاحم نہیں ہے تو تعین کی بھی کوئی ضرورت نہ ہوگی یعنی یہ ارادہ کرنا بھی ضروری نہ ہوگا کہ میں رمضان کے روزے کی نیت کرتا ہوں بلکہ یہ ارادہ کرنا کافی ہوگا کہ میں روزہ رکھتا ہوں یا روزہ رکھوں گا۔

ولا يسقط اصل النية من قولك سأفعل

سوال :..... جب وقت یعنی رمضان کا دن رمضان کے روزے کے لئے متعین ہے تو اصل نیت بھی ساقط ہو جانی چاہئے اور تندرست مقیم کی طرف سے بلا نیت روزہ رمضان ادا ہو جانا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اصل نیت ضروری ہے۔

جواب :..... اس کا جواب یہ ہے کہ اسماک یعنی کھانے پینے اور جماع سے رکنا بغیر نیت کے شرعاً روزہ نہیں ہو سکتا کیونکہ صوم شرعی نیت کے ساتھ دن میں کھانے پینے اور جماع سے رکنا بغیر نیت کے شرعاً روزہ نہیں ہو سکتا کیونکہ صوم شرعی نیت کے ساتھ دن میں کھانے پینے اور جماع سے رکنے کا نام ہے یعنی شرعاً روزے کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں (۱) کھانے، پینے اور جماع سے رکنا (۲) دن میں رکنا (۳) نیت کے ساتھ رکنا۔ ان میں سے اگر ایک چیز بھی فوت ہو گئی تو وہ شرعاً روزہ نہ کہلائے گا۔ چنانچہ اگر مذکورہ تینوں چیزوں سے رکنا دن میں نہ پایا گیا بلکہ رات میں پایا گیا تو وہ شرعاً روزہ نہ ہوگا اسی طرح اگر یہ رکنا دن میں پایا گیا مگر بلا نیت پایا گیا تو بھی شرعاً روزہ نہ ہوگا۔ الحاصل اسماک اور اس رکنے کو شرعاً روزہ بنانے کے لئے اصل نیت ضروری ہے۔ آپ دوسرا جواب یہ بھی دے سکتے ہیں کہ دن میں کھانے پینے اور جماع سے رکنا دو طریقہ پر ہوتا ہے ایک عادت کے طور پر، دوم عبادت کے طور پر اور یہ بات مسلم ہے کہ عبادت بغیر نیت کے متحقق نہیں ہوتی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ ”وما امرؤ الا لیعبد واللہ مخلصین لہ الدین“ اس آیت میں عبادت کے لئے اخلاص کو ضروری قرار دیا گیا ہے اور اخلاص نیت سے متحقق ہوتا ہے بغیر نیت کے متحقق نہیں ہوتا پس نتیجہ یہ نکلا کہ عبادت نیت سے متحقق ہوگی بغیر نیت کے متحقق نہ ہوگی۔

الحاصل عبادت اور عادت میں فرق کرنے کے لئے نیت کو ضروری قرار دیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو اصل نیت ساقط نہ ہوگی۔

مامور بہ کی دوسری قسم (جس کے لئے وقت متعین نہ ہو) کا بیان

وَأَنْ لَّمْ يُعَيِّنِ الشَّرْعُ لَهُ وَقْتًا فَإِنَّهُ لَا يَتَعَيَّنُ الْوَقْتُ لَهُ بِتَعَيُّنِ الْعَبْدِ حَتَّىٰ لَوْ عَيَّنَ الْعَبْدُ أَيَّامًا لِقَضَاءِ رَمَضَانَ لَا تَتَعَيَّنُ هِيَ لِلْقَضَاءِ وَيَجُوزُ فِيهَا صَوْمُ الْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلِ وَبِجُوزِ قَضَاءِ رَمَضَانَ فِيهَا وَغَيْرَهَا وَمِنْ حُكْمِ هَذَا النَّوعِ أَنَّهُ يُشْتَرَطُ تَعَيُّنُ النَّيَّةِ لَوُجُودِ الْمَزَاحِمِ.

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

تشریح :..... جو وقت مامور بہ کے لئے معیار ہوتا ہے اس کی ہم نے دو قسمیں بیان کی تھیں ایک یہ کہ مامور بہ کے لئے وقت متعین ہو، دوم یہ کہ وقت متعین نہ ہو پہلی قسم کو تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا گیا ہے۔ یہاں سے دوسری قسم بیان کرنا مقصود ہے : اس کا حاصل یہ ہے کہ شریعت نے اگر مامور بہ کے لئے کوئی وقت متعین نہ کیا ہو جیسا کہ قضاہ رمضان کے لئے کوئی وقت متعین نہیں کیا ہے تو بندے کے متعین کرنے سے اس کے لئے کوئی وقت متعین نہ ہوگا چنانچہ اگر بندے نے قضاہ رمضان کے لئے چند ایام متعین کر لئے ہوں تو یہ ایام معینہ قضاہ کے لئے متعین نہ ہوں گے بلکہ ان ایام میں کفارہ اور نفل کے روزے رکھنا جائز ہوگا اور رمضان کی قضاہ ان ایام میں بھی جائز

ہوگی اور ان ایام کے علاوہ دوسرے ایام میں بھی جائز ہوگی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آیت من کما منکم مریضا او علی سفر فعدہ من ایام اخر کی وجہ سے قضاء رمضان کا وقت مطلق ہے کسی زمانہ کے ساتھ متعین نہیں ہے اب اگر بندہ قضاء رمضان کے لئے کوئی وقت متعین کرتا ہے تو یہ اطلاق سے تنہید کی طرف حکم شرع کو متغیر کرنا ہوگا حالانکہ یہ چیز بندے کے اختیار سے باہر ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ بندہ حکم شرع کو بدلنے پر قادر نہیں ہے۔

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

ما مور بہ غیر موقت کے حکم پر اعتراض و جواب

ثُمَّ لِلْعَبْدِ أَنْ يُوجِبَ شَيْئًا عَلَى نَفْسِهِ مُوقَّتًا أَوْ غَيْرَ مُوقَّتٍ وَلَيْسَ لَهُ تَغْيِيرُ حُكْمِ الشَّرْعِ مِثَالُهُ إِذَا نَذَرَ أَنْ يَصُومَ يَوْمًا بَعَيْنِهِ لَزِمَهُ ذَلِكَ وَلَوْ صَامَهُ عَنْ قَضَاءِ رَمَضَانَ أَوْ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِينِهِ جَازٍ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الْقَضَاءَ مُطْلَقًا فَلَا يَتِمَّكُنُ الْعَبْدُ مِنْ تَغْيِيرِهِ بِالتَّقْيِيدِ بِغَيْرِ ذَلِكَ الْيَوْمِ.

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

تشریح:..... اس عبارت میں فاضل مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض:..... آپ کا یہ فرمانا کہ اگر بندے نے قضاء رمضان کے لئے کچھ ایام متعین کر دیئے مثلاً یہ ارادہ کر لیا کہ فلاں ایام میں رمضان کے روزوں کی قضاء کروں گا تو اس کے متعین کرنے سے یہ ایام متعین نہ ہوں گے، غلط معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ بندہ اگر اپنے اوپر ایسی چیز واجب کر لے جو اس پر واجب نہیں تھی خواہ موقت ہو خواہ غیر موقت تو اس کے واجب کرنے سے یہ چیز واجب ہو جاتی ہے پس جب بندہ کو اپنے اوپر غیر واجب شدہ چیز کو واجب کرنے کا اختیار ہے تو ایک واجب شدہ چیز کو کسی وقت کے ساتھ متعین کرنے کا اختیار کیوں نہیں ہوگا کیونکہ کسی شئی کو واجب کرنے میں اثبات اصل ہے اور واجب شدہ چیز کو وقت کے ساتھ متعین کرنے میں اثبات وصف ہے اور اثبات وصف اثبات اصل کی بہ نسبت ادنیٰ ہے پس جب بندے کو اعلیٰ کا اختیار ہے تو ادنیٰ کا اختیار بدرجہ اولیٰ ہونا چاہئے تھا۔ جواب: اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ بندے کو اپنے اوپر غیر واجب کو واجب کرنے کا اختیار تو ہے لیکن اس کے لئے حکم شرع کو متغیر کرنے کا اختیار نہیں ہے اور قضاء رمضان کے لئے ایام متعین کرنے میں حکم مطلق کو مقید کرنا لازم آتا ہے اس طور پر کہ قضاء کا حکم یعنی فعدہ من ایام اخر مطلق ہے جب چاہے قضاء کر لے اور وقت اور ایام متعین کرنے میں اس کو مقید کرنا

ہے اور مطلق کو مقید کرنا حکم شرع کو متغیر کرنا ہے اور حکم شرع کو متغیر کرنا بندے کے اختیار کی چیز نہیں ہے اس لئے بندے کو قضاء رمضان کے لئے ایام اور وقت کو متعین کرنے کا اختیار نہ ہوگا اور کسی غیر واجب کو اپنے اوپر واجب کرنے میں چونکہ حکم شرع کو متغیر کرنا لازم نہیں آتا ہے اس لئے بندے کو اس کا اختیار دیا گیا ہے۔ صاحب اصول الشاشی نے اس کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھایا ہے مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک معینہ دن مثلاً ۱۵ رجب یوم جمعہ کے روزے کی نذر کی۔ تو اس پر بلاشبہ اس معینہ دن کا روزہ لازم اور واجب ہو جائے گا لیکن اگر اس نے اس معینہ دن یعنی ۱۵ رجب یوم جمعہ کو قضاء یا کفارہ کا روزہ رکھ لیا تو یہ بھی جائز ہوگا کیونکہ شریعت نے قضاء رمضان کو مطلق رکھا ہے جیسا کہ آیت فعدة من ایام اخر سے واضح ہے اسی طرح کفارہ کے روزے کو مطلق رکھا ہے کسی وقت اور دن کے ساتھ متعین نہیں کیا ہے جیسا کہ آیت فصیام شہرین متتابعین اور آیت فصیام ثلثة ایام سے ظاہر ہے اب اگر یوں کہا جائے کہ جس دن کو صوم نذر کے ساتھ متعین کیا ہے اس دن میں قضاء اور کفارہ کا روزہ جائز نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ میں جائز ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا قضاء اور کفارہ جن کو شریعت نے مطلق رکھا تھا بندے نے ان کو اس معینہ دن یعنی ۱۵ رجب یوم جمعہ کے علاوہ کیساتھ مقید کر دیا ہے اور مطلق کو مقید کرنا حکم شرع کو متغیر کرنا ہے اور ہم بار بار کہہ چکے ہیں کہ حکم شرع کو متغیر کرنا بندے کے اختیار میں نہیں ہے۔

فوائد:..... صاحب فصول الحواشی نے مصنف کی تقریر پر ایک اعتراض کیا ہے، اور فصول الحواشی کے محشی نے جوابات دیئے ہیں۔ اعتراض اور اس کے جواب چونکہ علمی انداز کے ہیں اس لئے خادم آپ کی اکتاہٹ سے بے پرواہ ہو کر ان کو بھی زیر قراطاس کرتا ہے۔ (ملاحظہ ہو)

اعتراض:..... مصنف کا یہ کہنا کہ غیر واجب کو واجب کرنے میں حکم شرع کو متغیر کرنا لازم نہیں آتا سمجھ میں نہیں آیا۔ اس لئے کہ غیر واجب یعنی مباح کو شریعت نے مطلق رکھا ہے اس طور پر کہ بندہ اس کو کرے یا نہ کرے دونوں جائز ہیں لیکن جب اس کو اپنے اوپر واجب کر لیا تو کرنے کے ساتھ مقید ہو گیا اور جب اپنے اوپر حرام کیا تو نہ کرنے کے ساتھ مقید ہو گیا اور جب ایسا ہے تو یہاں بھی مطلق کو مقید کرنا پایا گیا اور مطلق حکم کو مقید کرنا حکم شرع کو متغیر کرنا ہے اور جب ایسا ہے تو ایجاب شنی علی نفسہ میں بھی حکم شرع کو متغیر کرنا پایا گیا لہذا یہ بھی ناجائز ہونا چاہئے حالانکہ آپ نے اس کو ناجائز کہا ہے۔

پہلا جواب:..... اس اعتراض کا پہلا جواب یہ ہے کہ ہم نے ایجاب علی نفسہ کو ناجائز کہا ہے جس سے حکم شرع متغیر نہ ہوتا ہو۔ اور مباح اور نفل چونکہ بندے کا حق ہے اس لئے اس کے کرنے یا نہ کرنے کو اپنے اوپر واجب کرنے سے حکم شرع کو متغیر کرنا لازم نہ آئے گا اور جب ایسا ہے تو یہ اعتراض غلط ہے کہ مباح کو اپنے اوپر واجب کرنے سے حکم شرع کو متغیر کرنا لازم آتا ہے۔

دوسرا جواب:..... جو پہلے جواب سے ملتا جلتا ہے یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مباح کو واجب کرنے میں حکم شرع کی تغیر ہے کیونکہ حکم شرع کی تغیر سے مراد وہ ہے جو شریعت کا حق بن کر واجب ہو اور مباحات ایسے نہیں ہوتے یعنی وہ شریعت کا حق بن کر واجب نہیں ہوتے لہذا مباح کو واجب کرنے میں حکم شرع کی تغیر نہیں پائی گئی۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ حکم شرع کی تغیر اس لئے ناجائز ہے کہ شریعت نے بندے کو اس کا حق نہیں دیا ہے اور مباح کو نذر کے ذریعہ اپنے اوپر واجب کرنا چونکہ شارع کی اجازت سے ہے جیسا کہ آیت ولیو فوائدا و رھم سے واضح ہے اس لئے یہ تغیر بندے کے لئے جائز ہوگی۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدہ۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

وَلَا يَلْزَمُ عَلَى هَذَا مَا إِذَا صَامَهُ عَنْ نَفْلٍ حَيْثُ يَقَعُ عَنِ الْمُنْدُورِ لَا عَمَّا نَوَىٰ لِأَنَّ النَّفْلَ حَقُّ الْعَبْدِ إِذْ هُوَ يَسْتَبْدُ بِنَفْسِهِ مِنْ تَرْكِهِ وَتَحْقِيقِهِ فَجَازَ أَنْ يُوَثِّرَ فَعْلُهُ فِيمَا هُوَ حَقُّهُ لَا فِيمَا هُوَ حَقُّ الشَّرْعِ وَعَلَىٰ إغْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قَالِ مَشَايِخُنَا إِذَا شَرَطَا فِي الْخُلْعِ أَنْ لَا نَفَقَةَ لَهَا وَلَا سُكْنَى سَقَطَتِ النَّفَقَةُ دُونَ السُّكْنَى حَتَّى لَا يَتِمَّ كَنْ الزَّوْجِ مِنْ إِخْرَاجِهَا عَنْ بَيْتِ الْعِدَّةِ لِأَنَّ السُّكْنَى فِي بَيْتِ الْعِدَّةِ حَقُّ الشَّرْعِ فَلَا يَتِمَّ كَنْ الْعَبْدِ مِنَ اسْقَاطِهِ بِخِلَافِ النَّفَقَةِ.

ترجمہ:..... اور اس پر وہ لازم نہیں آئے گا کہ جب ناذر نے اس معینہ دن میں نفل کا روزہ رکھا تو صوم مندور ادا ہوگا نہ کہ وہ جس کی نیت کی ہے اس لئے کہ نفل بندے کا حق ہے کیونکہ بندہ نفل کو چھوڑنے اور باقی رکھنے میں مستقل ہے لہذا یہ بات جائز ہے کہ اس کا نفل اس میں مؤثر ہو جو اس کا حق ہے نہ کہ اس میں جو شرع کا حق ہے اور اس معنی کا اعتبار کرتے ہوئے ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ جب زوجین نے خلع میں یہ شرط بیان کی کہ عورت کے لئے نفقہ اور سکنی نہیں ہوگا تو نفقہ ساقط ہو جائے گا نہ کہ سکنی یہاں تک کہ شوہر عورت کو عدت کے گھر سے نکالنے پر قادر نہ ہوگا کیونکہ عدت کے گھر میں سکنی شریعت کا حق ہے لہذا بندہ اس کو ساقط کرنے پر قادر نہ ہوگا برخلاف نفقہ کے۔

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

اعتراض:..... یہ ہے کہ شریعت نے نفل کو مطلق مشروع کیا ہے جیسا کہ قضاء اور کفارے کے روزے کو مطلق مشروع کیا ہے شریعت کی جانب سے جس طرح قضاء اور کفارہ کے روزے کے لئے کوئی دن متعین نہیں ہے اسی طرح نفل کی روزے کے لئے بھی کوئی دن متعین نہیں ہے بلکہ علی الاطلاق ہر دن نفل روزہ رکھنے کی اجازت ہے بشرطیکہ وہ دن ایام منہی عنہا میں سے نہ ہو اب اگر ناذر نے صوم مندور کے دن یعنی پندرہ رجب یوم جمعہ کو نفل کا روزہ رکھ لیا تو آپ فرماتے ہیں کہ نذر کا روزہ اداء ہوگا نفل کا روزہ جس کی نیت کی ہے ادا نہ ہوگا اور اس سے مطلق کو مقید کرنا لازم آتا ہے اس طور پر کہ نفل کا روزہ جو علی الاطلاق مشروع تھا یعنی ہر دن جس کے رکھنے کی اجازت تھی وہ یوم نذر یعنی پندرہ رجب یوم جمعہ کے علاوہ کے ساتھ مقید ہو گیا ہے۔ الحاصل اس صورت میں بھی مطلق کو اس دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر کے متغیر کرنا لازم آتا ہے اور بقول آپ کے یہ ناجائز ہے جیسا کہ آپ نے سابق میں بیان کیا ہے کہ اگر کسی نے یوم نذر میں قضاء یا کفارہ کا روزہ رکھ لیا تو قضاء اور کفارہ ہی کا روزہ ادا ہوگا صوم مندور ادا نہ ہوگا کیونکہ اگر اس دن میں قضاء اور کفارہ کے روزے کو ناجائز قرار دیا گیا تو قضاء اور کفارے کا روزہ جو علی الاطلاق مشروع تھا اس کو یوم نذر کے علاوہ کے ساتھ مقید کر کے متغیر کرنا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ نفل بندے کا حق ہے اور بندے کا حق اس لئے ہے کہ بندہ نفل کو ترک کرنے اور موجود کرنے کے سلسلہ میں مستقل ہے یعنی بندہ نفل کے سلسلہ میں آزاد ہے جی چاہے نفل کو اداء کرے اور جی چاہے اداء نہ کرے۔ اور قضاء اور کفارہ شارع کا حق ہے اور بندہ شارع کے حق میں اگرچہ تغیر کا مجاز نہیں ہوتا ہے لیکن اپنے حق میں تغیر کا مجاز ہوتا ہے لہذا بندے کا نفل یعنی اس کا پندرہ رجب یوم جمعہ میں روزے کی نذر کرنا اس کے حق میں تو مؤثر ہوگا لیکن شرع کے حق میں مؤثر نہ ہوگا یعنی پندرہ رجب یوم جمعہ میں

روزے کی نذر کرنے سے نفلی روزہ مشروع نہیں رہے گا کیونکہ یہ اس کا حق ہے اس نے روزے کی نذر کر کے اس دن میں اس کو غیر مشروع کر دیا ہے اور جب اس دن میں نفلی روزہ مشروع نہیں رہا تو اس دن میں روزہ رکھنے سے نذر رہی کا روزہ ادا ہوگا نفل کا روزہ ادا نہ ہوگا اگرچہ ناذر نے نفل کے روزے نیت کی ہے اور قضاء اور کفارہ کا روزہ چونکہ شارع کا حق ہے اور شارع کے حق میں بندے کا فعل مؤثر نہیں ہوتا اس لئے بندے کا کسی معینہ دن میں روزے کی نذر کرنے سے اس دن میں قضاء اور کفارہ کا روزہ غیر مشروع نہیں ہوگا بلکہ علی حالہ مشروع رہے گا اور جب یوم نذر یعنی پندرہ رجب یوم جمعہ میں قضاء اور کفارہ کا روزہ مشروع ہے تو یوم نذر میں اگر ناذر نے قضاء یا کفارہ کا روزہ رکھ لیا تو قضاء اور کفارہ کا روزہ ادا ہو جائے گا۔

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

مامور بہ میں صفت حسن کا پایا جانا ضروری ہے

فَصْلُ الْأَمْرِ بِالشَّيْءِ يَدُلُّ عَلَى حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ حَكِيمًا لِأَنَّ الْأَمْرَ لِبَيَانِ أَنْ الْمَأْمُورَ بِهِ مِمَّا يَنْبَغِي أَنْ يُوجَدَ فَأَقْتَضَى ذَلِكَ حُسْنَهُ.

ترجمہ:..... فصل: امر بالشی بامور کے حسن ہونے پر دلالت کرتا ہے جبکہ امر حکیم ہو۔ اس لئے کہ امر اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہے کہ مامور بہ ایسی چیز ہے جس کو موجود ہونا چاہئے پس حکیم کا امر مامور بہ کے حسن کا تقاضہ کرے گا۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ مامور بہ کے لئے صفت حسن کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ منہی عنہ کے لئے صفت فح کا پایا جانا ضروری ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امر اور ناہی یعنی شارع حکیم اور صاحب حکمت ہے اور حکیم اچھی چیزوں کا امر کرتا ہے اور بری چیزوں سے منع کرتا ہے پس حکیم جس چیز کا امر کرے گا وہ یقیناً حسین ہوگی اور جس چیز سے منع کرے گا وہ یقیناً فحیح ہوگی۔ الحاصل فعل مامور بہ کا حسن ہونا اور فعل منہی عنہ کا فحیح ہونا ضروری ہے۔ اسی کو مصنف نے اس طرح کہا ہے کہ اگر امر حکیم ہو تو اس کا امر مامور بہ کے

حسن پر دلالت کرے گا کیونکہ امر سے اس بات کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے کہ مامور بہ ایسی چیز ہے جس کو موجود ہونا چاہئے اور قبیح چیز کے وجود کو طلب کرنا چونکہ حکمت کے منافی ہے اس لئے حکیم چیز کے وجود کو طلب نہیں کرتا ہے اور ایسا ہے تو حکیم کا امر اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ مامور بہ حسن ہے چنانچہ ارشاد باری ہے "قل ان الله لا يامر بالفحشاء۔"

فوائد:..... حسن و قبح عقلی ہیں یا شرعی اور ان کے معانی کیا ہیں اس بارے میں خادم نے قوت الاختیار اور فیض سبحانی میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اختصار کے ساتھ یہاں بھی بیان کرنا ضروری ہے ملاحظہ ہو۔

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

مامور بہ حسن لذاتہ کا بیان

ثُمَّ الْمَأْمُورُ بِهِ فِي حَقِّ الْحُسْنِ نَوْعَانِ حَسَنٌ بِنَفْسِهِ وَحَسَنٌ لِّغَيْرِهِ فَالْحَسَنُ بِنَفْسِهِ مِثْلُ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَشُكْرِ الْمُنْعِمِ وَالصَّدَقِ وَالْعَدْلِ وَالصَّلَاةِ وَنَحْوِهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ الْخَالِصَةِ فَحُكْمُ هَذَا النَّوعِ أَنَّهُ إِذَا وَجَبَ عَلَى الْعَبْدِ أَذَاءٌ لَا يَسْقُطُ السَّقُوطُ وَهَذَا فِيمَا لَا

يَحْتَمِلُ السَّقُوطُ مِثْلَ الْإِيْمَانِ بِاللّٰهِ تَعَالٰی وَ اَمَّا مَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطُ فَهُوَ يَسْقُطُ بِالْاِذَاءِ اَوْ
بِاسْقَاطِ الْاَمْرِ وَعَلٰی هَذَا قُلْنَا اِذَا وَجِبَتْ الصَّلٰوةُ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ سَقَطَ الْوَاجِبُ بِالْاِذَاءِ اَوْ
بِاعْتِرَاضِ الْجُنُوْنِ وَالْحَيْضِ وَالنَّفَاسِ فِيْ آخِرِ الْوَقْتِ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الشَّرْعَ اسْقَطَهَا عَنْهُ عِنْدَ
هَذِهِ الْعَوَارِضِ وَلَا يَسْقُطُ بِضَيِّقِ الْوَقْتِ وَعَدَمِ الْمَاءِ وَاللِّبَاسِ وَنَحْوِهِ.

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

تشریح:..... مامور بہ کے لئے حسن ثابت کرنے کے بعد فاضل مصنف نے ذات حسن کے اعتبار سے مامور بہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں ایک مامور بہ حسن لذاتہ، دوم مامور بہ حسن لغیرہ، محسن لذاتہ کا مطلب یہ ہے کہ حسن بغیر کسی واسطہ کے اس چیز کی ذات میں موجود ہو جس کے لئے مامور بہ ادا کیا گیا ہے۔ اور حسن لغیرہ کا مطلب یہ ہے کہ حسن مامور بہ کے علاوہ دوسری چیز کی وجہ سے آیا ہو۔ حسن لذاتہ کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے جیسے اللہ کی ذات و صفات پر ایمان لانا اور منعم یعنی ذات باری کا شکر ادا کرنا، سچ بولنا، انصاف کرنا اور نماز پڑھنا۔ اور زکوٰۃ، روزہ، حج وغیرہ عبادات خالصہ۔ ایمان مامور بہ اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یا ایہا الذین امنوا! اھنوا کے ذریعہ ایمان کا امر فرمایا ہے۔ اور منعم کا شکر مامور بہ اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے واشکر والہی ولا تکفروں کے ذریعہ شکر کا امر فرمایا ہے۔

اور صدق مامور بہ اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قولوا قولوا لا سدیدا میں سچ بولنے کا امر فرمایا ہے۔ اور عدل مامور بہ اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اعدلوا ہو اقرب للتقویٰ میں عدل کا امر فرمایا ہے۔ اور نماز باری تعالیٰ کے امر اقموا الصلوٰۃ کی وجہ سے اور زکوٰۃ اتوا الزکوٰۃ کی وجہ سے اور روزہ من شہد منکم الشهر فلیصمه کی وجہ سے اور حج واللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا کی وجہ سے مامور بہ ہے۔

الحاصل یہ تمام چیزیں مامور بہ ہیں اور ان کی ذات میں حسن ہے مامور بہ کے علاوہ کسی دوسری چیز کی وجہ سے ان میں حسن نہیں آیا ہے۔ پھر اس قسم یعنی مامور بہ حسن لذاتہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے ایمان بمعنی تصدیق۔ دوم وہ جو سقوط کا احتمال رکھتا ہے جیسے نماز، روزہ وغیرہ ان میں سے پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ کا ادا کرنا جب بندے پر واجب ہو جائے گا تو وہ صرف ادا کرنے سے ساقط ہوگا اس کے علاوہ کسی دوسرے طریقہ پر ساقط نہ ہوگا۔ اور دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ وہ دو طریقہ پر ساقط ہوگا ایک ادا کرنے سے دوسرے امر یعنی شارع کے ساقط کرنے سے مصنف کہتے ہیں کہ دوسری قسم کے حکم کی بناء پر ہی ہم نے کہا ہے کہ جب اول

وقت میں نماز واجب ہوگئی تو وہ ذمہ سے دو طریقہ پر ساقط ہوگی ایک تو اس وقت جب مکلف اس کو ادا کرے گا۔ دوم اس وقت جب آخر وقت مکلف کو جنون طاری ہو گیا ہو یا اس کو حیض یا نفاس جاری ہو گیا ہو کیونکہ ان عوارض کے وقت امر یعنی شارع نے مکلف سے نماز کو ساقط کر دیا ہے۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ اگر نماز کا وقت تنگ ہو گیا یا پانی معدوم ہو گیا یا کپڑا معدوم ہو گیا تو ان صورتوں میں نماز ذمہ سے ساقط نہ ہوگی بلکہ تنگی وقت کی وجہ سے اگر نماز فوت ہوگئی تو قضاء واجب ہوگی اور اگر پانی معدوم ہو گیا تو تیمم کے ساتھ نماز واجب ہوگی اور اگر کپڑا معدوم ہو گیا تو برہنہ نماز پڑھنا واجب ہوگا البتہ اس کو اختیار ہوگا کہ کھڑے ہو کر رکوع سجدے کے ساتھ نماز پڑھے یا بیٹھ کر رکوع سجدے کے اشارے کے ساتھ پڑھے۔

مامور بہ حسن لغیرہ کا بیان

النَّوْعُ الثَّانِي مَا يَكُونُ حَسَنًا بِوَاسِطَةِ الْغَيْرِ وَذَلِكَ مِثْلُ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوءِ لِلصَّلَاةِ فَإِنَّ السَّعْيَ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ كَوْنِهِ مُفْضِيًا إِلَى آدَاءِ الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوءِ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ كَوْنِهِ مُفْتَا حَا لِلصَّلَاةِ وَحُكْمُ هَذَا النَّوْعِ أَنَّهُ يَسْقُطُ بِسُقُوطِ تِلْكَ الْوَاسِطَةِ حَتَّى أَنَّ السَّعْيَ لَا يَجِبُ عَلَى مَنْ لَا جُمُعَةَ عَلَيْهِ وَلَا يَجِبُ الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ لَا صَلَاةَ عَلَيْهِ وَلَوْ سَعَى إِلَى الْجُمُعَةِ فَحَمِلَ مَكْرَهَا إِلَى مَوْضِعٍ آخَرَ قَبْلَ إِقَامَةِ الْجُمُعَةِ يَجِبُ عَلَيْهِ السَّعْيُ ثَانِيًا وَلَوْ كَانَ مُعْتَكِفًا فِي الْجَامِعِ يَكُونُ السَّعْيُ سَاقِطًا عَنْهُ وَكَذَلِكَ لَوْ تَوَضَّأَ فَاحْدَثَ قَبْلَ آدَاءِ الصَّلَاةِ يَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ وَلَوْ كَانَ مُتَوَضِّيًا عِنْدَ وَجُوبِ الصَّلَاةِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ تَجْدِيدُ الْوُضُوءِ.

ترجمہ:..... اور مامور بہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ مامور بہ غیر کے واسطے سے حسن ہو اور یہ جیسے جمعہ کے لئے سعی اور نماز کے لئے وضو اس لئے کہ سعی اس واسطے سے حسن ہے کہ وہ ادائے جمعہ کی طرف مقصدی ہے اور وضو اس واسطے سے حسن ہے کہ وہ نماز کی افتتاح اور کھنچی ہے اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ اس واسطے سے ساقط ہونے سے ساقط ہو جائے گا حتیٰ کہ سعی اس شخص پر واجب نہ ہوگی جس پر جمعہ واجب نہیں ہے اور وضو اس شخص پر واجب نہ ہوگا جس پر نماز واجب نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے جمعہ کی طرف سعی کی پھر اس کو جمعہ ادا کرنے سے پہلے دوسری جگہ زبردستی لی جایا گیا تو اس پر دوبارہ سعی کرنا واجب ہوگا اور اگر کوئی شخص جامع مسجد میں معتکف ہو تو اس سے سعی ساقط ہوگی اور اسی طرح اگر کسی نے وضو کیا پھر ادائے صلوٰۃ سے پہلے وضو ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا اور اگر وجوب صلوٰۃ کے وقت بات وضو ہو تو اس پر نیا وضو کرنا واجب نہ ہوگا۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ دوسری قسم یعنی حسن لغیرہ یہ ہے کہ مامور بہ بذات خود حسن نہ ہو یعنی اس کی ذات میں کوئی حسن اور خوبی نہ ہو بلکہ دوسری چیز کی وجہ سے اس میں حسن آیا ہو مثلاً سعی الی الجمعة باری تعالیٰ کے قول فاسعوا الی ذکر اللہ وذر والبیع کی وجہ سے مامور بہ ہے اور وضو برائے صلوٰۃ اذا قسمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوہکم الایۃ کی وجہ سے مامور بہ ہے لیکن ان میں بذاتہ کوئی حسن نہیں ہے کیونکہ سعی چلنے اور قدم منتقل کرنے کا نام ہے اور وضو اعضا کو کھنڈا کرنے اور پاک کرنے کا نام

ہے اور ان کاموں میں چونکہ عبادت کے معنی نہیں ہیں اس لئے ان میں بذاتہ کوئی حسن بھی نہ ہوگا۔ البتہ سعی چونکہ ادائے جمعہ کی طرف منقصی ہے اور ادائے جمعہ عبادت ہونے کی وجہ سے اس لئے ادائے جمعہ کے واسطے سے سعی الی الجمعہ بھی حسن ہو جائے گی اور وضو چونکہ نماز کی مفتاح اور وسیلہ ہے اور نماز بذاتہ حسن ہے اس لئے نماز کے واسطے سے وضو بھی حسن ہو جائے گا۔

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

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

مامور بہ حسن لغیرہ پر تفریع

وَالْقَرِيبُ مِنْ هَذَا النَّوعِ الْحُدُودُ وَالْقِصَاصُ وَالْجِهَادُ فَإِنَّ الْحَدَّ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ الزَّجْرِ عَنِ الْجِنَايَةِ وَالْجِهَادُ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ دَفْعِ شَرِّ الْكُفْرَةِ وَاعْلَاءِ كَلِمَةِ الْحَقِّ وَلَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ الْوَاسِطَةِ لَا يَبْقَى ذَلِكَ مَأْمُورًا بِهِ فَإِنَّهُ لَوْلَا الْجِنَايَةُ لَا يَجِبُ الْحَدُّ وَلَوْلَا الْكُفْرُ الْمُنْفَضِيُّ إِلَى الْحَرْبِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْجِهَادُ.

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

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ اس قسم یعنی لغیرہ سے حدود قصاص اور جہاد بھی قریب ہے یعنی یہ چیزیں بھی حسن لغیرہ ہیں اس لئے کہ حد نام ہے اللہ کے بندوں کو سزا دینے اور عذاب دینے کا اور ظاہر ہے کہ یہ کام بذاتہ حسن نہیں ہے البتہ حد جنایت جیسے زنا اور شرب خمر وغیرہ سے روکتی ہے اور جنایت سے روکنا حسن ہے پس جنایت سے روکنے کے واسطے سے حد بھی حسن ہو جائے گی اور دوسری چیز کے واسطے سے جس چیز میں حسن آیا ہو وہ چونکہ حسن لغیرہ کہلاتی ہے اس لئے حد حسن لغیرہ کہلائے گی۔ اسی طرح قصاص اللہ کے بندوں کو قتل کرنے کا نام ہے اور یہ بھی کوئی اچھی بات نہیں ہے مگر قصاص چونکہ ظالموں کو قتل کرنے سے روکتا ہے اس لئے ظالموں کو قتل سے روکنے کے واسطے سے قصاص بھی حسن ہو جائے گا۔ اسی طرح جہاد دشمنوں کو برباد کرنے اور اللہ کے بندوں کو عذاب دینے کا نام ہے۔

اور یہ چیز بذاتہ حسن نہیں ہے، حضور ﷺ نے فرمایا ہے الا دمی بنیان الرب ملعون من هدم بنیان الرب (آدمی رب کی عمارت ہے جس نے رب کی عمارت کو گرا یا وہ ملعون) بہر حال جہاد بھی بذاتہ حسن نہیں ہے مگر چونکہ جہاد کفار کے شر کو دور کرتا ہے اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرتا ہے اور یہ حسن ہے اس لئے کفار کے شر کو دور کرنے اور کلمہ حق کو بلند کرنے کے واسطے سے جہاد بھی حسن ہو گیا۔ مصنف کہتے ہیں کہ اگر مذکورہ واسطوں کو معدوم فرض کر لیا جائے تو حد قصاص اور جہاد مامور بہ نہ رہیں گے چنانچہ اگر جنایت نہ ہو تو حدود واجب نہ ہوں اور اگر جنگ کی دعوت دینے والا کفر نہ رہے تو جہاد واجب نہ رہے۔

فوائد:..... اعتراض:..... یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف نے حد قصاص اور جہاد کو حسن لغیرہ کے قریب کیوں کہا ہے حالانکہ یہ چیزیں بعینہ حسن لغیرہ ہیں مصنف کو یوں کہنا چاہئے تھا کذلک الحدود والقصاص والجهاد.

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ حسن لغیرہ کی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا نہ ہو بلکہ مامور بہ کو ادا کرنے کے لئے مستقل کام کرنا پڑے اور اس غیر کو ادا کرنے کے لئے مستقل کام کرنا پڑے جیسے سعی اور وضو مامور بہ ہیں اور ان کو ادا کرنے سے غیر یعنی جمہ اور نماز ادا نہیں ہوتی بلکہ جمہ اور نماز کے لئے علیحدہ عمل کرنا پڑتا ہے۔ دوم یہ کہ وہ غیر مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا ہو جائے اس غیر کو ادا کرنے کے لئے مستقل عمل کی ضرورت نہ ہو جیسے حد قصاص اور جہاد مامور بہ ہیں ان کو کرنے سے وہ غیر یعنی جنایت سے روکنا ظالموں کو قتل کرنے سے روکنا اور کفار کے شر کو دور کرنا اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا بھی حاصل ہو جاتا ہے، ان چیزوں کو حاصل کرنے کے لئے مامور بہ کے علاوہ کسی دوسرے عمل کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔ ان دونوں قسموں میں سے پہلی قسم (سعی اور وضو) حسن لغیرہ ہونے میں چونکہ کامل ہے، اور دوسری قسم (حد، قصاص اور جہاد) ناقص ہے اس لئے اس دوسری قسم یعنی حد، قصاص اور جہاد کو پہلی قسم کے قریب کہا گیا ہے اس کا عین قرآن نہیں دیا گیا۔ جمیل غفرلہ ولوالدہ۔

واجب بحکم الامر کی اقسام

فَضَّلَ الْوَاجِبُ بِحُكْمِ الْأَمْرِ نَوْعَانِ آدَاءٌ وَقَضَاءٌ فَلَا دَاءَ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمٍ عَيْنِ الْوَاجِبِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ وَالْقَضَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمٍ مِثْلِ الْوَاجِبِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ ثُمَّ الْآدَاءُ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِثْلُ آدَاءِ الصَّلَاةِ فِي وَقْتِهَا بِالْجَمَاعَةِ أَوْ الطَّوَافِ مُتَوَضِّئًا وَتَسْلِيمِ الْمَبِيعِ سَلِيمًا كَمَا اقْتَضَاهُ الْعَقْدُ إِلَى الْمُشْتَرِي وَتَسْلِيمِ الْغَاصِبِ الْعَيْنِ الْمَغْضُوبَةِ كَمَا غَضِبَهَا.

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

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ امر کے ذریعہ جو واجب ثابت ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک ادا، دوم قضاء۔ ادا کہتے

ہیں عین واجب کو اس کے حقدار کی طرف سپرد کرنا یعنی امر کے ذریعہ جو چیز واجب ہوئی ہے بعینہ اس کو سپرد کرنا۔ اور قضاء کہتے ہیں مثل واجب کو اس کے حقدار کی طرف سپرد کرنا۔

اعتراض: یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ ادا اور قضاء کی تعریف میں لفظ تسلیم مذکور ہے، اور تسلیم کہتے ہیں کسی شئی کو اپنے پاس سے دوسرے کی طرف منتقل کرنا اور واجب ایک وصف ہے جو ذمہ میں ہوتا ہے اور اس کو ادا کرنا ایک فعل ہے اور افعال اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں تو ادا اور قضاء کی تعریف میں لفظ تسلیم ذکر کرنا کس طرح درست ہوگا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ تسلیم کے معنی شئی کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے کے ہیں اور یہ معنی ادا اور قضاء میں پائے جاتے ہیں کیونکہ مکلف فعل واجب کو عدم سے وجود میں لاتا ہے پس جب تسلیم کے مذکورہ معنی ادا اور قضاء میں پائے جاتے ہیں تو ان کی تعریف میں لفظ تسلیم کا ذکر کرنا بھی درست ہے مصنف فرماتے ہیں کہ پھر ادا کی دو قسمیں ہیں (۱) اداء کامل، (۲) اداء قاصر۔

اداء کامل: اداء کامل سے مراد یہ ہے کہ اس کو اسی طریقہ پر ادا کیا جائے جس طریقہ پر اس کو مشروع کیا گیا ہے۔ اور ادا قاصر: سے مراد یہ ہے کہ اس کو ماشرع کے خلاف ادا کیا جائے۔ اداء کامل کی مثال جیسے فرض نماز کو اس کے وقت میں باجماعت ادا کرنا اور طواف کو باضواء کرنا کیونکہ ان دونوں کا مشروع طریقہ یہی ہے، یہ دونوں مثالیں تو حقوق اللہ میں ہیں اور حقوق العباد میں ادا کامل کی ایک مثال تو یہ ہے کہ مشتری کی طرف ایسی بیع سپرد کی جائے جو عیب سے پاک ہو جیسا کہ عقد بیع اس کا تقاضہ کرتا ہے اور دوسری مثال یہ ہے کہ غاصب مالک کی طرف بعینہ مغصوبہ شئی جیسا کہ غصب کیا تھا سپرد کرے یعنی جس وصف کے ساتھ غصب کیا تھا اسی وصف کے ساتھ سپرد کرے۔

اداء کامل کا حکم

وَحُكْمُ هَذَا النُّوعِ أَنْ يُحْكَمَ بِالْخُرُوجِ عَنِ الْعَهْدَةِ بِهِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا الْغَاصِبُ إِذَا بَاعَ الْمَغْضُوبَ مِنَ الْمَالِكِ أَوْ رَهْنَهُ عِنْدَهُ أَوْ وَهَبَهُ لَهُ وَسَلَّمَهُ إِلَيْهِ يَخْرُجُ عَنِ الْعَهْدَةِ وَيَكُونُ ذَلِكَ أَذَاءً لِحَقِّهِ وَيُلْغُو مَصْرَاحَ بِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَلَوْ غَصَبَ طَعَامًا فَاطْعَمَهُ مَالِكُهُ وَهُوَ لَا يَذَرِي أَنَّهُ طَعَّمَهُ أَوْ غَصَبَ ثَوْبَهُ فَأَلْبَسَهُ مَالِكُهُ وَهُوَ لَا يَذَرِي أَنَّهُ ثَوَّبَهُ يَكُونُ ذَلِكَ أَذَاءً لِحَقِّهِ وَ الْمُسْتَرَى فِي الْبَيْعِ الْفَاسِدِ لَوْ أَعَارَ الْمُبِيعُ مِنَ الْبَائِعِ أَوْ رَهْنَهُ عِنْدَهُ أَوْ اجْرَهُ مِنْهُ أَوْ بَاعَهُ مِنْهُ أَوْ وَهَبَهُ لَهُ وَسَلَّمَهُ يَكُونُ ذَلِكَ أَذَاءً لِحَقِّهِ وَيُلْغُو مَصْرَاحَ بِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَنَحْوَهُ.

ترجمہ: اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اداء کامل کے ذریعہ ذمہ داری سے نکلنے کا حکم دیا جائے گا اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ غاصب نے جب مغصوب کو مالک کے ہاتھ فروخت کیا یا اس کو اس کے پاس رہن رکھایا اس کو مالک کے لئے ہبہ کیا اور اس کو مالک کے سپرد کیا تو غاصب ذمہ داری سے نکل جائے گا۔ اور یہ مالک کے حق کو ادا کرنا ہوگا اور بیع اور ہبہ جس چیز کی اس نے صراحت کی ہے وہ لغو

ہو جائے گا۔ اور اگر غاصب نے اناج غصب کیا پھر وہ اس کے مالک کو کھلا دیا اور مالک نہیں جانتا کہ یہ اس کا اناج ہے یا اس کا کپڑا غصب کیا پھر اس کو اس کے مالک کو پہنا دیا اور وہ نہیں جانتا کہ یہ اس کا

کپڑا ہے تو یہ مالک کے حق کو ادا کرنا ہوگا اور بیع فاسد کی صورت میں خریدنے والے نے اگر بیع بائع کو عاریت پر دیدی یا اس کو اس کے پاس رہن رکھا یا اس کو بائع کو اجرت پر دیا یا اس کو بائع کے ہاتھ بیچ دیا یا اس کو بائع کے لئے ہبہ کر دیا اور اس کو سپرد کر دیا تو یہ بائع کے حق کو ادا کرنا ہوگا اور بیع، ہبہ وغیرہ جس چیز کی صراحت کی ہے وہ لغو ہو جائے گی۔

تشریح:..... اور اداء کامل کا حکم یہ ہے کہ مامور اور مکلف ادا کامل کی صورت میں اداء کرنے سے ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے گا یعنی جب مکلف اداء کامل کرے گا تو وہ اپنے ذمہ سے فارغ ہو جائے گا اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ جب غاصب نے شئی مغضوب مالک کے ہاتھ فروخت کر دی یا مالک کے پاس رہن رکھ دی یا مالک کو ہبہ کر کے اس کے سپرد کر دی تو غاصب اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے گا اور بیع، رہن، ہبہ کی وجہ سے مالک کو چونکہ اس کا عین مال حاصل ہو گیا ہے اس لئے یہ بیع، رہن اور ہبہ مالک کے حق کو ادا کرنا ہوگا۔ اور بیع، رہن اور ہبہ جن کی غاصب نے صراحت کی ہے وہ سب لغو ہو جائیں گے اور لغو ہونے کی وجہ یہ ہے کہ غاصب چونکہ شئی مغضوب کا مالک نہیں ہے اس لئے اس کی طرف سے یہ تصرفات بھی صحیح نہ ہوں گے اور غاصب کا شئی مغضوب مالک کے حوالہ کرنا حق کو ادا کرنا ہوگا اسی طرح اگر کسی نے کسی کا اناج غصب کیا پھر وہ اناج اس کے مالک کو کھلا دیا حالانکہ مالک کو معلوم بھی نہیں کہ یہ اس کا اناج ہے یا اس کا کپڑا غصب کیا اور وہ اس کے مالک کو پہنا دیا اور مالک کو معلوم بھی نہیں کہ یہ اس کا کپڑا ہے تو یہ کھلانا اور پہنانا مالک کے حق کو اداء کرنا ہوگا، اسی طرح بیع فاسد کی صورت میں مشتری نے بیع پر قبضہ کر کے بیع بائع کو عاریت دے دی یا بائع کے پاس بیع کو رہن رکھ دیا یا بائع کو بیع اجرت پر دے دی یا بائع کے ہاتھ بیع کو بیچ دیا یا بائع کو ہبہ کر کے بیع کو اس کے حوالہ کر دیا تو ان تمام صورتوں میں یہ بائع کے حق کو ادا کرنا ہوگا۔ اور بیع، ہبہ وغیرہ جن چیزوں کی صراحت کی ہے وہ سب لغو ہو جائیں گی۔

فوائد:..... بیع فاسد سے مراد بیع بالخبر بیع بالخبر اور مقتضی عقد کے خلاف کی شرط کے ساتھ بیع کرنا ہے بیع فاسد کی صورت میں فساد کو دور کرنے کے لئے مشتری پر بیع کا بائع کی طرف واپس کرنا واجب ہے پس جب مشتری نے بیع بائع کو عاریت دیدی یا اس کے پاس رہن رکھ دی یا اس کو اجرت پر دے دی یا بائع کو ہبہ کر دی اور بائع نے اس پر قبضہ کر لیا تو ان تمام صورتوں میں یہ کہا جائے گا کہ مشتری نے بائع کا حق ادا کر دیا ہے یعنی مشتری پر بائع کی طرف سے بیع کا واپس کرنا جو واجب تھا اس نے اس حق واجب کو ادا کر دیا ہے۔

اداء قاصر کی تعریف، امثلہ

وَأَمَّا الْإِدَاءُ الْقَاصِرُ فَهُوَ تَسْلِيمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ مَعَ النِّقْصَانِ فِي صِفَتِهِ نَحْوُ الصَّلَوةِ بِدُونِ تَعْدِيلِ الْأَرْكَانِ أَوْ الطَّوَافِ مُحَدَّثًا وَرَدِّ السَّمِيعِ مَشْغُولًا بِالذَّنِّ أَوْ بِالْجِنَايَةِ وَرَدِّ الْمَغْضُوبِ مَبَاحِ الدَّمِ بِالْقَتْلِ أَوْ مَشْغُولًا بِالذَّنِّ أَوْ الْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ وَأَدَاءُ الرُّبُوفِ مَكَانَ الْجَيَادِ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ الذَّنَّ ذَلِكَ.

ترجمہ:..... اور بہر حال اداء قاصر تو وہ عین واجب کو اس کی صفت میں نقصان کے ساتھ ادا کرنا ہے جیسے بغیر تعدیل ارکان کے

نماز پڑھنا یا بے وضو طواف کرنا اور بیعت کو واپس کرنا اور انحالیکہ وہ دین یا جنایت کے ساتھ مشغول ہو اور مغضوب کو واپس کرنا در انحالیکہ وہ قتل کی وجہ سے مباح الدم ہو یا دین یا جنایت کی وجہ سے مشغول ہو ایسے سبب سے جو سبب غاصب کے پاس پایا گیا اور کھرے در اہم کی جگہ کھوئے در اہم ادا کرنا بشرطیکہ دائن اس کو نہ جانتا ہو۔

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

اعتراض:..... یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر دائن (قرض خواہ) کو وصف زیافیت کا علم نہ ہو تو مدیون کی طرف سے یہ اداء، اداء قاصر ہوگی اور اگر علم ہو تو یہ اداء، اداء قاصر نہ ہوگی حالانکہ دونوں صورتوں میں اداء قاصر ہے۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے دائن کے نہ جاننے کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ اگر دائن کو معلوم ہو گیا اور اس نے چشم پوشی کر کے وراہم زیوف وصول کر لئے اور ان کو واپس نہیں کیا تو یہ اداء کامل ہوگی کیونکہ صاحب حق یعنی دائن نے وصف جودت سے اپنے حق کو ساقط کر دیا ہے لیکن اس پر بھی اعتراض ہے وہ یہ کہ اداء کامل اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ جس وصف کے ساتھ شئی کا اداء کرنا واجب تھا ادا ہو گیا تک وہ وصف باقی رہے اور یہاں وہ وصف یعنی وصف جودت فوت ہو گیا ہے اگرچہ صاحب حق یعنی دائن نے چشم پوشی سے کام لیا ہے پس ثابت ہو گیا کہ عدم علم اداء قاصر ہونے کے لئے شرط نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دائن کو جب یہ معلوم ہو جائے گا کہ مدیون وراہم زیوف اداء کر رہا ہے تو ظاہر یہ ہے کہ وہ اس کی اجازت نہیں دیگا اور جب اجازت نہیں دیگا تو اداء قاصر محقق نہیں ہوگی

یعنی بالکل اداء ہو، متحقق نہ ہوگی اور جب بالکل اداء نہیں پائی گئی تو اداء قاصر بھی متحقق نہ ہوگی پس اس قید یعنی اذا لم يعلم الدائن ذلك کا ذکر کرنا اداء قاصر کے تحقق کو بیان کرنے کے لئے ہے۔

اداء قاصر کا حکم

وَحُكْمُ هَذَا النَّوْعِ أَنَّهُ إِنْ أَمَكْنَ جَبُرَ النُّقْصَانُ بِالْمِثْلِ يَنْجَبِرُ بِهِ وَالْإِسْقَاطُ حُكْمُ النُّقْصَانِ إِلَّا فِي الْإِثْمِ وَعَلَى هَذَا إِذَا تَرَكَ تَعْدِيلَ الْأَرْكَانِ فِي بَابِ الصَّلَاةِ لَا يُمَكِّنُ تَدَارُكُهُ بِالْمِثْلِ إِذَا لَا مِثْلَ لَهُ عِنْدَ الْعَبْدِ فَيَسْقُطُ وَلَوْ تَرَكَ الصَّلَاةَ فِي أَيَّامِ التَّشْرِيقِ فَقَضَاهَا فِي أَيَّامِ الشَّرِيقِ لَا يَكْتَبِرُ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ التَّكْبِيرُ بِالْجَهْرِ شَرْعًا.

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

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ اس نوع یعنی اداء قاصر کا حکم یہ ہے کہ اگر مثل کے ذریعہ نقصان کی تلافی ممکن ہے تو مثل کے ذریعہ اس کی تلافی کر دی جائے گی مثل خواہ معقول ہو خواہ غیر معقول ہو اور مثل معقول صورت اور معنی دونوں ہو یا صرف معنی ہو۔ اور اگر مثل کے ذریعہ تلافی ممکن نہ ہو تو نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا یعنی نقصان کی وجہ سے اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ ہاں اس نقصان کی وجہ سے گنہگار ضرور ہوگا۔

اداء قاصر کے حکم پر تفریع:..... صاحب اصول الشاشی نے اس حکم پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے نماز میں تعدیل ارکان کو ترک کر دیا تو مثل کے ذریعہ اسکی تلافی ممکن نہ ہوگی کیونکہ بندے کے پاس تعدیل ارکان کا کوئی مثل نہیں ہے نہ عقلاً اور نہ شرعاً اور جب بندے کے پاس تعدیل ارکان کا کوئی مثل نہیں ہے تو تعدیل ارکان ساقط ہو جائے گی یعنی تعدیل ارکان کی وجہ سے سوائے گناہ کے اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اور مثل کے ذریعہ تعدیل ارکان کی تلافی اس لئے ممکن نہیں ہے کہ وہ شخص جس نے تعدیل کو ترک کر دیا ہے وہ یا تو صرف تعدیل ارکان کی قضاء کریگا یا اصل کے ساتھ تعدیل کی قضاء کرے گا اس طور پر کہ تعدیل ارکان کے ساتھ پوری نماز کی قضاء کرے یا تعدیل کے ساتھ اس رکن کی قضاء کرے جس رکن سے تعدیل متعلق ہے یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔ اول تو اس لئے کہ وصف تعدیل کا کوئی مثل معقول نہیں ہے اور نہ ہی اس کے لئے کوئی نص موجود ہے، اور دوم اس لئے کہ ایسا کرنے میں بطلان وصف کے واسطے سے اصل کو باطل کرنا پڑتا ہے اور یہ باطل ہے کیونکہ اس میں اصول کا نقص ہے اور معقول کا قلب ہے۔ اصول کا نقص اس لئے ہے کہ اصول یہ ہے کہ اصل کے واسطے سے وصف باطل ہو نہ یہ کہ وصف کے واسطے سے اصل باطل ہو اور یہاں وصف کے واسطے سے اصل کو باطل کرنا پڑتا ہے اس لئے ایسا کرنے میں نقص اصول ہے اور چونکہ عقلی بات بھی یہی ہے کہ اصل کے واسطے سے وصف باطل ہوتا ہے نہ کہ وصف کے واسطے سے اصل اس لئے مذکورہ صورت میں قلب معقول بھی ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے ایام تشریق میں نماز کو ترک کر

دیا اور پھر ایام تشریق کے علاوہ میں اس کی قضاء کی تو قضاء نماز کے ساتھ تکبیر تشریق نہیں کہے گا کیونکہ ایام تشریق کے علاوہ میں نماز کے بعد جہر کے ساتھ شرعاً تکبیر نہیں ہے۔ اور ربی ایام تشریق میں تکبیر تو وہ شرعاً ثابت ہے۔

یہ خیال رہے کہ اگر اس شخص نے آئندہ سال ایام تشریق میں گذشتہ سال کے ایام تشریق کی نمازوں کی قضاء کی تو بھی قضاء نمازوں کے ساتھ تکبیر نہیں کہے گا۔ ہاں۔ اگر اسی سال ان ایام میں جماعت کے ساتھ قضاء کی تو قضاء نماز کے ساتھ تکبیر کہے گا کیونکہ تکبیر کا وقت یعنی ایام تشریق موجود ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ اس مسئلہ میں ہمارے مخالف ہیں چنانچہ ان کے نزدیک ایام تشریق کی فوت شدہ نمازوں کی قضاء اگر ایام تشریق کے علاوہ میں کی گئی تو تکبیر کے ساتھ قضاء کرے گا تا کہ قضاء فوت شدہ کے موافق ہو جائے۔

اداء قاصر میں نقصان کی تلافی مثل کے ذریعے ممکن ہو تو تلافی کی جائے ورنہ نقصان ساقط ہوگا، تفریع
وَقُلْنَا فِي تَرْكِ قِرَاءَةِ الْقَبَاحَةِ وَالْقُنُوتِ وَالتَّشَهُدِ وَتَكْبِيرَاتِ الْعِيدَيْنِ اِنَّهُ يَنْجِبُ بِالسَّهْوِ
وَلَوْ طَافَ طَوَافُ الْفَرَضِ مُخَذَّثًا يَنْجِبُ ذَلِكَ وَهُوَ بِالْذَّمِّ وَهُوَ مِثْلُ لَهُ شَرْعًا.

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

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

دوسری تفریع

وَعَلَىٰ هَذَا لَوْ أَدَّى زَيْفًا مَكَانَ جَيِّدٍ فَهَلَكَ عِنْدَ الْقَابِضِ لَا شَيْءَ لَهُ عَلَى الْمَدْيُونِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّهُ لَا مِثْلَ لِصِفَةِ الْجُودِ مُنْفَرَدَةً حَتَّى يُمَكِّنَ جَبْرُهَا بِالْمِثْلِ وَلَوْ سَلَّمَ الْعَبْدُ مَبَاحَ الدَّمِ بِجَنَائَةٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ أَوْ عِنْدَ الْبَائِعِ بَعْدَ الْبَيْعِ فَإِنْ هَلَكَ عِنْدَ الْمَالِكِ أَوْ الْمُسْتَرَى قَبْلَ الدَّفْعِ لَزِمَهُ الثَّمَنُ وَبَرَى الْغَاصِبُ بِاعْتِبَارِ أَصْلِ الْأَدَاءِ وَإِنْ قُتِلَ بِتِلْكَ الْجَنَابَةِ اسْتَدَّ الْهَلَكَ إِلَى أَوَّلِ سَبَبِهِ فَصَارَ كَأَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ الْأَدَاءُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ.

ترجمہ:..... اولیٰ بنا پر اگر کھرنے کی جگہ کھوٹا ادا کیا پھر وہ کھوٹا قابض کے پاس ہلاک ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے

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

تشریح:..... اس اصل پر کہ اگر مثل کے ذریعہ نقصان کی تلافی ممکن ہو تو تلافی کی جائے گی ورنہ نقصان ساقط ہو جائے گا یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ اگر مدیون نے در اہم جیاد کی جگہ در اہم زیوف ادا کئے اور پھر در اہم زیوف قابض یعنی دائن کے پاس ہلاک ہو گئے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدیون پر دائن کے لئے کوئی چیز واجب نہ ہوگی یعنی مدیون نے وصف جودت کا جو نقصان کیا ہے اس کے بدلہ میں مدیون پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ تنہا وصف جودت کا کوئی مثل نہیں ہے نہ صورت اور نہ معنی، صورت تو اس لئے کہ وصف ایک عرض ہے اور عرض کا قیام بذاتہ محال ہے لہذا عرض کو عین سے جدا کرنا ناممکن ہوگا۔ اور معنی اس لئے کہ مثل معنوی سے مراد قیمت ہے اور اموال ربویہ میں جودت کی کوئی قیمت نہیں ہوتی کیونکہ صاحب شریعت ﷺ نے فرمایا ہے ”حیدھا وردیہا سواء“ الخ اصل وصف جودت کا نہ صورت مثل ہے اور نہ معنی اور جب ایسا ہے تو مثل کے ذریعہ وصف جودت کی تلافی بھی ممکن نہ ہوگی، فاضل مصنفؒ نے فہرست عند القابض کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ اگر در اہم زیوف دائن کے پاس موجود ہوں اور قبضہ کے وقت اس کو زیافت (کھوٹے ہونے) کا علم نہ ہو تو اس کے لئے ادا کو فتح کرنے کا حق ہے یعنی دائن کے لئے یہ حق ہے کہ وہ در اہم زیوف واپس کر دے اور در اہم جیاد کا مطالبہ کرے۔ اور دائن کو یہ حق اس لئے حاصل ہے تاکہ وصف جودت میں اس کا حق زندہ ہو سکے فاضل مصنفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کا ذکر اس لئے کیا ہے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ نے استحسان پر عمل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ دائن مقبوض کا مثل یعنی در اہم زیوف جس پر قبضہ کیا تھا ان کا مثل مدیون کی طرف واپس کیا جائے گا اور اس سے در اہم جیاد وصول کئے جائیں گے، کیونکہ دائن کا حق جس طرح در اہم کی مقدار میں ملحوظ ہے اسی طرح وصف میں بھی ملحوظ ہے۔

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

تفریع

وَالْمَغْصُوبَةُ إِذَا رُدَّتْ حَامِلًا يَفْعَلُ عِنْدَ الْغَاصِبِ فَمَاتَتْ بِالْوِلَادَةِ عِنْدَ الْمَالِكِ لَا يَبْرَأُ
الْغَاصِبُ عَنِ الضَّمَانِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ.

ترجمہ:..... اور مغصوبہ باندی جب مالک کے سپرد کی گئی درمحالیکہ وہ حاملہ ہو ایسے فعل سے جو غاصب کے پاس ہو پھر وہ ولادت کی وجہ سے مالک کے پاس مرگئی ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک غاصب ضمان سے بری نہیں ہوگا۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ اگر غاصب نے مغصوبہ باندی کو اس حال میں مالک کے سپرد کیا کہ وہ حاملہ ہے اور باندی غاصب کے پاس حاملہ ہوئی ہے خواہ غاصب کے زنا کرنے سے حاملہ ہوئی ہو خواہ کسی دوسرے کے زنا کرنے سے حاملہ ہوئی ہو اور پھر یہ باندی مالک یعنی مغصوب منہ کے پاس پھر جنتے ہوئے مرگئی ہو تو حضرات امام ابو حنیفہ کے نزدیک غاصب ضمان سے بری نہیں ہوگا بلکہ اس پر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور صاحبین کے نزدیک غاصب ضامن نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ باندی کی ہلاکت کا سبب ولادت ہے اور ولادت کا سبب غلوک یعنی اس کا حاملہ ہونا ہے اور سبب کا سبب سبب ہوتا ہے لہذا ہلاکت کا سبب غلوک ہوگا اور غلوک حاصل ہوا ہے غاصب کے پاس پس جب غلوک جو باندی کی ہلاکت کا سبب ہے غاصب کے پاس حاصل ہوا ہے تو یہ ایسا ہو گیا گویا سپرد کرنا نہیں پایا گیا اور باندی غاصب کے پاس ہلاک ہوئی اور جب باندی غاصب کے پاس ہلاک ہوئی ہے تو غاصب ہی اس باندی کا ضامن ہوگا یعنی مالک کے لئے غاصب پر باندی کی قیمت واجب ہوگی۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ باندی کی ہلاکت کا سبب ولادت ہے نہ کہ غلوک اور ولادت پائی گئی ہے مالک کے پاس لہذا باندی کی ہلاکت کا ذمہ دار مالک ہوگا نہ کہ غاصب اور جب غاصب ذمہ دار نہیں ہے تو غاصب پر باندی کی قیمت کا ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔

اداء قضاء پر مقدم ہوگی، تعذر کی صورت میں قضاء پر عمل ہوگا

ثُمَّ الْأَصْلُ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ الْأَدَاءُ كَامِلًا كَانَ أَوْ نَاقِصًا وَإِنَّمَا يُصَارُ إِلَى الْقَضَاءِ عِنْدَ تَعَذُّرِ
الْأَدَاءِ وَلِهَذَا يَتَعَيَّنُ الْمَالُ فِي الْوَدِيعَةِ وَالْوَكَالَةِ وَالْغَصَبِ وَلَوْ أَرَادَ الْمُؤَدِّعُ وَالْوَكِيلُ
وَالْغَاصِبُ أَنْ يُمْسِكَ الْعَيْنَ وَيُدْفَعَ مَا يَمِثِّلُهُ لَيْسَ لَهُ ذَلِكَ وَلَوْ بَاعَ شَيْئًا وَسَلَّمَهُ فَظَهَرَ بِهِ
غَيْبُ كَسَانِ الْمُشْتَرِي بِالْخِيَارِ بَيْنَ الْأَخْذِ وَالشَّرْكِ فِيهِ وَبِاعْتِبَارِ أَنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْأَدَاءُ يَقُولُ
الشَّافِعِيُّ الْوَاجِبُ عَلَى الْغَاصِبِ رَدُّ الْعَيْنِ الْمَغْصُوبَةِ وَإِنْ تَغَيَّرَتْ فِي يَدِ الْغَاصِبِ تَغْيِيرًا
فَاحْشًا وَيَجِبُ الْأَرْضُ بِسَبَبِ النُّقْصَانِ.

ترجمہ:..... پھر اس باب میں اصل ادا ہے کامل ہو یا ناقص اور قضاء کی طرف اسی وقت رجوع کیا جائے گا جب ادا متعذر ہو جائے اور اسی وجہ سے امانت وکالت اور غصب میں مال متعین ہوگا اور اگر مؤدع وکیل اور غاصب نے یہ ارادہ کیا کہ وہ عین مال کو روک لے اور اس کا غل و غش اس کے لئے یہ باز نہ ہوگا اور اگر کسی چیز کو بیچا اور اس کو سپرد کر دیا پھر اس میں عیب ظاہر ہوا تو مشتری کو بیچ

کے لینے اور اس کو چھوڑنے میں اختیار ہوگا اور اس اعتبار سے کہ اصل ادا ہے امام شافعی فرماتے ہیں کہ غاصب پر عین مغصوبہ کا واپس کرنا واجب ہے اگرچہ غاصب کے قبضہ میں وہ چیز حد سے زیادہ متغیر ہوگئی ہو اور نقصان کی وجہ سے ضمان نقصان واجب ہے۔

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

یہ خیال رہے کہ احناف کے نزدیک درابہم و دنیہ حق و فسخ میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اگرچہ امام شافعی کے نزدیک متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں لیکن ودیعت وکالت اور غصب میں بالاتفاق متعین ہوتے ہیں۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کوئی چیز فروخت کی اور اس کو مشتری کے حوالہ کر دیا پھر مشتری اس بیع میں کسی ایسے عیب پر مطلع ہوا جو عیب بائع کے پاس پیدا ہوا ہے تو مشتری کو دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا یا تو عقد بیع کو باقی رکھے اور بیع کو لے لے یا عقد بیع کو منسوخ کرے بیع کو واپس کر دے اور اپنا ثمن لے لے۔ اس کا اختیار نہ ہوگا کہ بیع کو روک لے اور بائع سے نقصان عیب وصول کرے یعنی عیب کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے اس کا ضمان بائع سے وصول کرے اس کا مشتری کو اختیار نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ بائع کا معیب بیع کو مشتری کے حوالہ کرنا ادا، قاصر ہے پس مقصود (بیع کا عیوب سے سالم ہونا) کے فوت ہونے کی وجہ سے مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا اور بائع کی طرف سے چونکہ اصل اداء پائی گئی اس لئے مشتری کو بیع کے لینے کا بھی اختیار ہوگا البتہ بیع کو روک کر نقصان عیب لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ صاحب اصول الشافعی فرماتے ہیں کہ اس ضابطہ کے تحت کہ ادا اصل ہے حضرت امام شافعی نے فرمایا ہے کہ غاصب پر عین مغصوبہ کا واپس کرنا واجب ہے اگرچہ غاصب کے قبضہ میں شئی مغصوبہ میں حد سے زیادہ تغیر ہی کیوں نہ ہو گیا ہو البتہ نقصان کی وجہ سے غاصب پر ضمان نقصان واجب ہوگا اس طور پر کہ اگر شئی مغصوبہ سالم من العیب کی قیمت ایک ہزار روپیہ ہو اور معیب کی قیمت آٹھ سو روپیہ ہو تو مالک غاصب سے شئی مغصوبہ کے ساتھ دوسو روپیہ بھی وصول کرے گا۔ لیکن احناف کا مذہب یہ ہے کہ اگر شئی مغصوبہ اس قدر متغیر ہوگئی کہ اس کا نام اور اس کے بڑے بڑے منافع زائل ہو گئے تو مالک کی ملک اس سے زائل ہو جائے گی اور غاصب اس کا مالک ہو جائے گا اور اس پر اس شئی کا ضمان واجب ہوگا چنانچہ غاصب کے لئے اس وقت تک نفع حاصل کرنا جائز نہ ہوگا جب تک وہ اس کا بدلہ اداء نہ کر دے۔

تفریع

وَعَلَىٰ هَذَا لَوْ غَصَبَ حِنْطَةً فَطَخَنَهَا أَوْ سَاجَةً فَبَنَىٰ عَلَيْهَا دَارًا أَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا وَشَوَّاهَا أَوْ

عَنِهَا فَعَصَرَهَا أَوْ حَنْطَةً فَرَزَعَهَا وَنَبَتَ الزَّرْعُ كَانَ ذَلِكَ مِلْكًا لِلْمَالِكِ عِنْدَهُ وَقُلْنَا جَمِيعُهَا
لِلْغَاصِبِ وَيَجِبُ عَلَيْهِ رَدُّ الْقِيَمَةِ.

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

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

تغیر کے باوجود مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا

وَلَوْ غَصَبَ فِصَّةً فَضَرَبَهَا دَرَاهِمَ أَوْ تَبْرًا فَاتَّخَذَهَا دَنًا نِيرًا أَوْ شَاةً قَذَّبَهَا لَا يَنْقَطِعُ حَقُّ
الْمَالِكِ فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ وَكَذَلِكَ لَوْ غَصَبَ قُطْنًا فَعَزَلَهُ أَوْ غَزَلَ لَا يَنْقَطِعُ حَقُّ
الْمَالِكِ فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ.

ترجمہ:..... اور اگر غاصب نے چاندی غصب کی پھر اس کو درہم بنالیا یا سونا غصب کیا اور اس کو دنانیر بنالیا یا بکری غصب کی اور اس کو ذبح کر دیا تو ظاہر الروایہ کے مطابق مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا اور اسی طرح اگر روئی غصب کی پھر اس کو کات لیا یا کاتی ہوئی روئی غصب کر کے اس کو کپڑا بنالیا تو ظاہر الروایہ کے مطابق مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا۔

تشریح:..... اس عبادت میں مذکور پانچوں مسائل امام ابوحنیفہ کے نزدیک حکم میں سابقہ تمام مسائل غصب کے مخالف ہیں اس طور پر کہ ان پانچوں مسائل میں حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک تغیر کے باوجود مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا، چنانچہ غاصب پر مذکورہ تغیرات کے باوجود شئی مغضوبہ کا واپس کرنا واجب ہے اس کے برخلاف سابقہ مسائل کہ ان میں تغیر کی وجہ سے مالک کا حق منقطع ہو جاتا ہے اور غاصب پر شئی مغضوبہ کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت امام صاحب کے نزدیک تغیر فاحش کی وجہ سے شئی مغضوبہ سے مالک کا حق منقطع ہوتا ہے اور تغیر فاحش کے لئے تین چیزوں میں سے ایک چیز کا پایا جانا ضروری ہے۔ (۱) غاصب کے عمل سے شئی مغضوبہ کا اتنا تغیر ہو جاتا کہ اس کا نام اور اس کے اعظم منافع زائل ہو جائیں، (۲) شئی مغضوبہ کا غاصب کی ملک کے ساتھ اس طرح مل جانا کہ دونوں میں امتیاز نہ ہو سکے جیسے تیل کا تیل میں مل جانا، (۳) شئی مغضوبہ کا غاصب کی ملک کے ساتھ اس طرح مل

جانا کہ دونوں میں امتیاز تو ممکن ہو لیکن الگ الگ کرنے میں حرج لاحق ہو جیسے کسی نے لکڑی غصب کر کے عمارت میں لگا دی کہ لکڑی اور عمارت کو الگ الگ کرنا ممکن تو ہے لیکن ایسا کرنے میں کتنا حرج ہوگا آپ کو بھی اندازہ ہے۔

اب مذکورہ پانچوں مسائل میں ملاحظہ فرمائے کہ غاصب کے عمل سے شنی مغضوبہ میں تغیر تو ہوا ہے لیکن تغیر فاحش نہیں ہوا کیونکہ چاندی کو دراہم اور سونے کو دنانیر بنانے کے باوجود عین (سونہ اور چاندی) من کل وجہ باقی ہے اس طور پر کہ دراہم اور دنانیر بن جانے کے باوجود ذہب اور فضہ کا نام باقی ہے کیونکہ اہل عرب دراہم کو فضہ کے ساتھ اور دنانیر کو ذہب کے ساتھ موسوم کرتے ہیں، اور اس کے معنی اصلی بھی باقی ہیں اس طور پر کہ چاندی اور سونے کے معنی اصلی ثمنیت کے ہیں اور موزونی ہونے کے ہیں اور یہ معنی یعنی ثمن ہونا اور موزونی ہونا جس طرح سونے اور چاندی میں پائے جاتے ہیں اسی طرح دراہم اور دنانیر میں بھی پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ ثمنیت اور موزونی ہونے کی وجہ سے جس طرح سونے اور چاندی میں ربا جاری ہوتا ہے اسی طرح دراہم اور دنانیر میں بھی ربا جاری ہوتا ہے۔ الحاصل دراہم اور دنانیر میں تغیر کے باوجود ذہب اور فضہ کا من کل وجہ عین باقی ہے اور جب من کل وجہ عین باقی ہے تو یہ تغیر بغیر فاحش نہ ہوگا اور جب یہ تغیر بغیر فاحش نہیں ہے تو شنی مغضوبہ سے مالک کا حق بھی منقطع نہ ہوگا اور جب شنی مغضوبہ سے مالک کا حق منقطع نہیں ہوا تو غاصب پر عین مغضوبہ کا واپس کرنا واجب ہوگا اس کی قیمت واجب نہ ہوگی اسی طرح بکری کو ذبح کرنے سے تغیر تو پیدا ہوا ہے لیکن تغیر فاحش پیدا نہیں ہوا کیونکہ ذبح کے بعد بھی بکری کا نام باقی ہے چنانچہ جس طرح شاة میت کہا جاتا ہے اسی طرح شاة مذبحہ بھی کہا جاتا ہے پس جب ذبح کے بعد بکری میں تغیر فاحش پیدا نہیں ہوا تو اس سے مالک کا حق بھی منقطع نہ ہوگا اور جب اس سے مالک کا حق منقطع نہیں ہوا تو غاصب پر اسی کا واپس کرنا واجب ہوگا قیمت دینا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر روٹی غصب کر کے اس کو کات لیا یا کٹی ہوئی روٹی غصب کر کے اس کا کپڑا بنالیا تو ان دونوں صورتوں میں بھی اگرچہ تغیر پیدا ہوا ہے لیکن تغیر فاحش پیدا نہیں ہوا کیونکہ جب روٹی کو کاتا گیا تو روٹی کا معظم مقصود حاصل ہو گیا اور جب کٹی ہوئی روٹی کو کپڑا بنالیا گیا تو کٹی ہوئی روٹی کا بڑا مقصود حاصل ہو گیا اور حصول مقصود کو تغیر شمار نہیں کیا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو روٹی میں کاتنے سے اور کٹی ہوئی روٹی میں کپڑا بنانے سے تغیر نہیں ہوا اور جب تغیر نہیں ہوا تو اس سے مالک کی ملک بھی منقطع نہ ہوگی اور جب مالک کی ملک منقطع نہیں ہوئی تو غاصب پر اسی کا واپس کرنا واجب ہوگا اس کی قیمت دینا جائز نہ ہوگا۔

تفریع

وَيَتَفَرَّغُ مِنْ هَذَا مَسْأَلَةُ الْمَضْمُونَاتِ وَلِذَا قَالَ لَوْ ظَهَرَ الْعَبْدُ الْمَغْضُوبُ بَعْدَ مَا أَخَذَ الْمَالِكُ ضَمَانَهُ مِنَ الْغَاصِبِ كَانَ الْعَبْدُ مِلْكًا لِلْمَالِكِ وَالْوَاجِبُ عَلَى الْمَالِكِ رَدُّ مَا أَخَذَ مِنْ قِيَمَةِ الْعَبْدِ.

ترجمہ:..... اور اس سے مضمونات کا مسئلہ متفرع ہوگا اور اسی وجہ سے کہا کہ اگر عہد مغضوب ظاہر ہو گیا اثر: کہ جندہ مالک نے غاصب سے اس کا ضمان لے لیا ہے تو غلام مالک کی ملک ہوگا اور مالک پر غلام کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ سابق میں یہ جو بیان کیا گیا ہے کہ مغضوب میں تغیر فاحش کے بعد احناف کے نزدیک شنی مغضوب مالک کی ملک سے نکل کر غاصب کی ملک میں داخل ہو جائے گی اور غاصب پر اس کی قیمت کا دینا واجب ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک تغیر فاحش کے باوجود شنی مغضوب مالک کی ملک میں رہے گی اور غاصب پر اسی مغضوبہ چیز کا واپس کرنا واجب ہوگا اس سے

مضمونات کا مسئلہ متفرع ہوتا، یعنی اختلاف کے نزدیک غاصب پر مقصوب کی قیمت کا دینا واجب ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک مقصوب کا واپس کرنا واجب ہوگا اس وجہ سے امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کا غلام غصب کیا اور وہ غلام بھاگ گیا اور غاصب پر اس کی قیمت کا ضمان واجب کر دیا گیا اور پھر وہ غلام مل گیا تو یہ غلام مالک کی ملک ہوگا اور مالک پر غلام کی اس قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا جو قیمت اس نے غاصب سے لی ہے۔ اور اختلاف فرماتے ہیں کہ جب غاصب نے مالک کو غلام کی قیمت دیدی تو غلام مالک کی ملک سے نکل گیا اور غاصب کی ملک میں داخل ہو گیا۔ اب اس کے بعد مالک کی ملک میں دوبارہ نہیں لوٹے گا کیونکہ غاصب نے قیمت دیکر قضا کی ہے اور غلام دینا ادا ہے اور قضاء کے بعد ادا نہیں ہوتی لہذا قیمت کے بعد غلام کا واپس کرنا واجب نہ ہوگا۔

قضاء کی اقسام

وَأَمَّا الْقَضَاءُ فَنُوعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِنْهُ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ صُورَةً وَمَعْنَى كَمُنْ غَضَبٍ فَفِيْرُ حِطَّةٍ فَاسْتَهْلَكَهَا ضَمِنَ قَفِيْرٌ حِطَّةً وَيَكُوْنُ الْمُؤَدَّى مِثْلًا لِلْأَوَّلِ صُورَةً وَكَذَلِكَ الْحَكْمُ فِي جَمِيعِ الْمَثَلِيَّاتِ .

ترجمہ:..... اور قضاء کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر۔ قضاء کامل واجب کے مثل کو سپرد کرنا ہے جو صورت اور معنی دونوں طرح مثل ہو جیسے وہ شخص جس نے گندم کا ایک قفیر غصب کیا پھر اس کو ہلاک کر دیا تو وہ ایک قفیر گندم کا ضامن ہوگا اور ادا کردہ اول کا صورت اور معنی دونوں طرح مثل ہوگا، اور یہی حکم تمام مثلیات میں ہے۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ ادا کی طرح قضاء کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک قضاء کامل، دوم قضاء قاصر۔ قضاء کامل کہتے ہیں واجب کے ایسے مثل کو سپرد کرنا جو صورت بھی مثل ہو اور معنی بھی مثل ہو جیسے ایک شخص نے ایک قفیر گندم غصب کیا پھر اس کو ہلاک کر دیا تو غاصب مالک کے لئے ایک قفیر گندم کا ضامن ہوگا اور غاصب نے جو گندم دیا ہے وہ ہلاک کردہ کے صورت بھی مثل ہو اور معنی بھی مثل ہو یعنی نوع اور صفت میں بھی مثل ہو اور مالیت میں بھی مثل ہو تو یہ غاصب کی طرف سے قضاء کامل ہوگی۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہی حکم تمام مثلیات میں ہے یعنی مکیات (گندم، جو وغیرہ) موزونات (سونا، چاندی) اور عددیات متقاریہ (اخرت، اندہ) میں ہے۔

قضاء قاصر کی تعریف

وَأَمَّا الْقَاصِرُ فَهُوَ مَا لَا يُمَاثِلُ الْوَاجِبَ صُورَةً وَيُمَاثِلُ مَعْنَى كَمُنْ غَضَبٍ شَاةٌ فَهَلَكَتْ ضَمِنَ قِيَمَتَهَا وَالْقِيَمَةُ مِثْلُ الشَّاةِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى لَا مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ .

ترجمہ:..... اور بہر حال قضاء قاصر سو وہ ہے جو واجب کے صورت میں نہ ہو اور معنی میں ہو جیسے وہ شخص جس نے بکری غصب کی پھر وہ ہلاک ہوگئی تو غاصب اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور قیمت بکری کا معنی ہے نہ کہ صورت

تشریح:..... قضاء قاصر وہ ہے جو واجب (ماثبت فی الذمہ) کا صورت تو مثل نہ ہو البتہ معنی میں ہو مثلاً ایک شخص نے کسی کی بکری غصب کی پھر وہ بکری ہلاک ہوگئی تو غاصب اس بکری کی قیمت کا ضامن ہوگا اور قیمت بکری کا مثل معنوی ہے نہ کہ مثل صوری قیمت

بکری کا مثل معنوی اس لئے ہے کہ قیمت مالیت میں بکری کے برابر ہوتی ہے اور اس کے قائم مقام ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کا نام قیمت رکھا گیا اور بکری کا مثل معنوی اس لئے واجب ہوتا ہے کہ بکری اور دوسرے حیوانات ذوات الامثال میں سے کہیں میں بلا ذوات اقیم میں سے ہیں۔

قضاء کی اقسام میں اصل قضاء کامل ہے

وَالْأَصْلُ فِي الْقَضَاءِ الْكَامِلُ وَعَلَى هَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا غَضِبَ مِثْلًا فَهَلَكَ فِي يَدِهِ وَانْقَطَعَ ذَلِكَ عَنْ أَيْدِي النَّاسِ ضَمَنَ قِيَمَتَهُ يَوْمَ الْخُصُومَةِ لِأَنَّ الْعَجْزَ عَنْ تَسْلِيمِ الْمِثْلِ الْكَامِلِ إِنَّمَا يَظْهَرُ عِنْدَ الْخُصُومَةِ فَإِنَّمَا قَبْلَ الْخُصُومَةِ فَلَا لِيَتَصَوَّرَ حُصُولُ الْمِثْلِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ فَإِنَّمَا مَا لَا مِثْلَ لَهُ لَا صُورَةَ وَلَا مَعْنَى لَا يُمَكِّنُ إِيْجَابُ الْقَضَاءِ فِيهِ بِالْمِثْلِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا إِنَّ الْمَنَافِعَ لَا تَضْمَنُ إِلَّا تَلَافٍ لِأَنَّ إِيْجَابَ الضَّمَانِ بِالْمِثْلِ مُتَعَدِّلٌ وَإِيْجَابُهُ بِالْعَيْنِ كَذَلِكَ لِأَنَّ الْعَيْنَ لَا تُمَاطِلُ الْمَنْفَعَةَ لَا صُورَةَ وَلَا مَعْنَى كَمَا إِذَا غَضِبَ عَبْدًا فَاسْتَحْدَمَهُ شَهْرًا أَوْ دَارًا فَسَكَنَ فِيهَا شَهْرًا ثُمَّ رَدَّ الْمَغْضُوبَ إِلَى الْمَالِكِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ ضَمَانُ الْمَنَافِعِ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ فَبَقِيَ الْإِثْمُ حُكْمًا وَانْتَقَلَ جَزَاءُ هَذَا إِلَى دَارِ الْآخِرَةِ.

ترجمہ:..... اور قضاء میں کامل اصل ہے اور اسی بناء پر حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے مثلی شئی کو غصب کر لیا پھر وہ غاصب کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی اور یہ مثلی شئی لوگوں کے ہاتھوں سے منقطع ہوگئی تو غاصب اس کی اس قیمت کا ضامن ہوگا (جو قیمت) یوم خصومت میں تھی کیونکہ مثل کامل کو سپرد کرنے سے عاجز ہونا خصومت کے وقت ظاہر ہوگا، بہر حال خصومت سے پہلے تو عجز مستحق نہیں ہوگا اس لئے کہ من کل وجہ مثل کا حصول ممکن ہے بہر حال وہ جس کا مثل نہ ہو نہ صورت اور نہ معنی تو اس میں مثل کے ذریعہ قضاء کا واجب کرنا ممکن نہ ہوگا اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ منافع اتلاف کی وجہ سے مضمون نہ ہوں گے کیونکہ مثل کے ذریعہ ضمان کا واجب کرنا مستعد رہے اور اسی طرح عین کے ذریعہ ضمان کا واجب کرنا اس لئے کہ منفعۃ عین کا مماثل نہیں ہوتی نہ صورت اور نہ معنی جیسا کہ جب کسی نے غلام غصب کیا پھر اس نے غلام سے ایک ماہ خدمت لی یا مکان غصب کیا پھر وہ اس میں ایک ماہ رہا پھر مغضوب کو مالک کی طرف واپس کیا تو غاصب پر منافع کا ضمان واجب نہ ہوگا، امام شافعیؒ کا اختلاف ہے پس گناہ اس کا حکم بن کر باقی رہا اور اس کا بدلہ دار آخرت کی طرف منتقل ہوا۔

تشریح:..... فاضل مصنف قضاء کی دو قسمیں بیان فرما کر کہتے ہیں کہ قضاء میں قضاء کامل اصل ہے یعنی وجوب ضمان میں اصل یہ ہے کہ ہلاک کردہ چیز کا ضمان ایسی چیز کے ذریعہ ادا کیا جائے جو ہلاک شدہ کے صورت بھی مماثل ہو اور معنی بھی مماثل ہو کیونکہ اس میں مستحق کے حق کی پوری پوری رعایت موجود ہے۔ قضاء میں چونکہ قضاء کامل اصل ہے اور قضاء قاصر کی طرف اس وقت رجوع کیا جائے گا جب قضاء کامل سے عاجز ہو جائے گا۔

اسی لئے حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی مثل چیز کو غصب کر کے اس کو ہلاک کر ڈالا۔ اور وہ مثل چیز لوگوں کے ہاتھوں سے منقطع ہو گئی یعنی اس چیز کا بازار میں دستیاب ہونا ختم ہو گیا تو غاصب اس کی اس قیمت کا ضامن ہوگا جو قیمت یوم خصوصت میں ہے، یعنی جس دن غاصب کا یہ مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش ہوا اور قاضی نے اس پر فیصلہ دیا اس دن کی قیمت واجب ہوگی، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مثل کا مل سپرد کرنے سے غاصب کا عجز ہونا اس وقت ظاہر ہوگا جب قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش ہوگا اور بنا خصوصت اور مقدمہ پیش ہونے سے پہلے، تو مقدمہ پیش ہونے سے پہلے اس کا عجز ہونا ظاہر نہ ہوگا کیونکہ مقدمہ پیش ہونے سے پہلے مثل کامل یعنی من کل وجہ مثل کا حاصل ہونا ممکن ہے اس لئے کہ جو چیز بازار سے منقطع ہو گئی ہے وہ کبھی نہ کبھی بازار میں دستیاب بھی ہوتی ہے۔ الحاصل جب یوم خصوصت سے پہلے مثل کامل کا حاصل ہونا ممکن ہے تو یوم خصوصت سے پہلے مثل قاصر (مثل معنوی اور قیمت) کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا بلکہ یوم خصوصت میں جب مثل کامل سے اس کا عجز ظاہر ہو گیا تو یوم خصوصت میں مثل قاصر یعنی قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور جب ایسا ہے تو یوم خصوصت ہی کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ یوم غصب یا یوم انقطاع کی قیمت کا اعتبار نہ ہوگا، اگرچہ حضرت امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب شئی مقصوب کی مثل بازار سے منقطع ہو گئی اور لوگوں کے ہاتھوں سے ناپید ہو گئی تو شئی مقصوب ذوات الثقیم اشیاء کے ساتھ لاحق ہو گئی اور ذوات الثقیم میں بالاتفاق یوم غصب کی قیمت واجب ہوتی ہے لہذا یہاں بھی یوم غصب کی قیمت واجب ہوگی۔

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے مثل سے عاجز ہونے کے وقت اور یہ بحر متحقق ہوتا ہے یوم انقطاع میں لہذا یوم انقطاع کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

فما لا مثل له سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جس چیز کا مثل نہ ہو، نہ مثل کامل ہو اور نہ مثل قاصر ہو اس میں مثل کے ذریعہ قضاء کا واجب کرنا ممکن نہ ہوگا، یعنی اگر کسی چیز کا مثل کامل ہے یعنی صورتہ بھی مثل ہے اور معنی بھی مثل ہے تو مثل کامل کے ذریعہ اس کا ضمان واجب ہوگا، اور اگر مثل قاصر ہے یعنی صورتہ تو مثل نہیں ہے لیکن معنی مثل ہے یعنی اس کی قیمت ہے تو مثل قاصر کے ذریعہ ضمان واجب ہوگا اور اگر نہ مثل کامل ہے اور نہ مثل قاصر ہے تو ایسی چیز کا کوئی ضمان واجب نہ ہوگا۔ ہاں ہلاک کر نیوالا گنہگار ضرور ہوگا، اسی وجہ سے احناف کہتے ہیں کہ ہلاک کرنے کی وجہ سے منافع مضمون نہیں ہوں گے، یعنی اگر کسی نے کسی کے منافع کو تلف کر دیا تو تلف کرنے والے پر سوائے گناہ کے کوئی ضمان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ مثل کے ذریعہ ضمان واجب کرنا یعنی منافع کا ضمان منافع کے ذریعہ واجب کرنا مماثلت نہ پائے جانے کی وجہ سے معذور ہے، اسی طرح عین شئی کے ذریعہ ضمان واجب کرنا معذور ہے کیونکہ منفعت اور عین کے درمیان نہ صورتہ مماثلت ہوتی ہے اور نہ معنی اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک آدمی کے غلام کو غصب کر کے اس سے ایک ماہ خدمت لی یا مکان غصب کر کے اس میں ایک ماہ سکونت اختیار کی پھر غاصب نے شئی مقصوب یعنی غلام یا مکان کو مالک کے سپرد کر دیا تو غاصب نے غلام یا مکان سے جو منافع حاصل کئے ہیں اس پر ان کا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ ضمان واجب کرنے کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ منافع کا ضمان منافع کے ساتھ واجب کیا جائے، دوم یہ کہ منافع کا ضمان عین کے ساتھ واجب کیا جائے اور یہ دونوں صورتیں معذور ہیں۔ اول تو اس لئے کہ منافع متفاوت ہوتے ہیں ان کے درمیان مماثلت نہیں ہوتی اور منافع متفاوت اس لئے ہوتے ہیں کہ غلام سے خدمت لینے میں بعض لوگ سہولت پسند ہوتے ہیں اور بعض سخت گیر ہوتے ہیں۔ اسی طرح مکان میں بعض لوگ اس طرح رہتے ہیں کہ مکان میں کوئی نقصان نہیں ہوتا اور بعض ایسے بے ڈھنگے ہوتے ہیں کہ وہ مکان کا کپڑا کر دیتے ہیں۔

الحاصل اگر مالک کو منافع کا ضمان اس طرح دلایا جائے کہ مالک غاصب کے غلام سے ایک ماہ خدمت لے یا غاصب کے مکان میں ایک ماہ رہے تو مالک کے حاصل کردہ منافع اور غاصب کے حاصل کردہ منافع کے درمیان چونکہ تفاوت ہے مماثلت نہیں ہے اس

لئے منافع کا ضمان منافع کے ذریعہ واجب نہ ہوگا، اور عین اور منافع کے درمیان تفاوت اس لئے ہے کہ عین مقنوم ہوتا ہے یعنی اس کی بازار میں قیمت ہوتی ہے اور منافع عرض لاتی ہے فی زمانہ ہونے کی وجہ سے غیر مقنوم ہوتے ہیں اور مقنوم اور غیر مقنوم کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے لہذا منافع اور اعیان کے درمیان کوئی مماثلت نہ ہوگی اور جب ان کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے تو غاصب پر ہلاک کردہ منافع کا اعیان اور مال کے ساتھ ضمان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ ضمان اسی صورت میں واجب ہوتا ہے جب ہلاک کردہ چیز کا مثل موجود ہو خواہ مثل کامل ہو خواہ مثل ناقص ہو۔ وہاں منافع کا ضمان تو واجب نہیں ہوگا لیکن منافع کو تلف کرنے والا گنہگار ہوگا یعنی اس کی جزاء دار آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

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

جس چیز کا نہ مثل کامل ہو نہ ناقص تو مثل کے ذریعے قضاء واجب کرنا ممکن نہیں، تفریع

وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا لَا تُضْمِنُ مَنَافِعُ الْبُضْعِ بِالشَّهَادَةِ الْبَاطِلَةِ عَلَى الطَّلَاقِ وَلَا بِقَتْلِ مَنْكُوحَةٍ الْغَيْرِ وَلَا بِالْوُطْئِ حَتَّى لَوْ وَطِئَ زَوْجَةُ إِنْسَانٍ لَا يُضْمِنُ لِلزَّوْجِ شَيْئًا إِلَّا إِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِالْمِثْلِ مَعَ أَنَّهُ لَا يُمَاثِلُهُ صُورَةً وَلَا مَعْنَى فَيَكُونُ مِثْلًا لَهُ شَرْعًا فَيَجِبُ قَضَاؤُهُ بِالْمِثْلِ الشَّرْعِيِّ وَنَظِيرُهُ مَا قُلْنَا أَنَّ الْفِدْيَةَ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِي مِثْلُ الصَّوْمِ وَالِدِّيَّةُ فِي الْقَتْلِ خَطَا مِثْلُ النَّفْسِ مَعَ أَنَّهُ لَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَهُمَا.

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

تشریح:..... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس اصول کی وجہ سے کہ اگر کسی چیز کا نہ مثل کامل ہو اور نہ مثل ناقص ہو یعنی نہ صورت میں ہو اور نہ معنی میں ہو تو اس چیز کی مثل کے ذریعہ قضاء واجب کرنا ممکن نہ ہوگا ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ صورتوں میں منافع بضع مضمون نہ ہوں گے، پہلی صورت تو یہ ہے کہ دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ فلاں آدمی نے دخول کے بعد اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں اس گواہی کی بنیاد پر قاضی نے تفریق بین الزوجین کر دی اور شوہر پر ادا مہر کا فیصلہ کر دیا۔ پھر دونوں گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو منافع بضع تلف کرنے کی وجہ سے یہ دونوں گواہ ہم احناف کے نزدیک شوہر کے لئے کسی چیز کے ضامن نہ ہوں گے اگرچہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے

کہ دونوں گواہ شوہر کے لئے مہر مثل کے ضامن ہوں گے اسی طرح اگر کسی آدمی نے دوسرے کی بیوی کو قتل کر دیا تو ہمارے نزدیک مٹا فسخ کے بدلے میں قاتل شوہر کے لئے کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا اسی طرح اگر کسی نے دوسرے آدمی کی بیوی سے وطی کی تو واطی منافع بضع کے بدلے میں شوہر کے لئے ضامن نہ ہوگا۔

حتیٰ لو وطی سے مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض: یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کی بیوی سے وطی کر لے تو واطی پر بصورت عقر مال واجب ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مال منافع بضع کے بدلے میں واجب ہوگا اور جب منافع بضع کے بدلے میں مال واجب ہوتا ہے تو منافع بضع مقنوم ہوں گے۔ اور جب منافع بضع مقنوم ہیں تو ان کو تلف کرنے کی صورت میں مثل قاصر یعنی قیمت کے ذریعہ ضمان واجب ہونا چاہئے، جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ عقر کا واجب ہونا منافع بضع کے مقنوم ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اس لئے کہ منافع بضع شوہر کے مملوک ہوتے ہیں اگر عقر منافع بضع کی قیمت ہوتا تو عقر شوہر کے لئے ہوتا حالانکہ عقر عورت کے لئے ہوتا ہے عقر عورت کے لئے ہونا اس بات کی علامت ہے کہ عقر منافع بضع کی قیمت نہیں ہے اور جب عقر منافع بضع کی قیمت نہیں ہے تو منافع بضع مقنوم نہ ہوں گے اور جب منافع بضع کی قیمت نہیں ہے تو قیمت کے ذریعے ان کا ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ سوال: اب رہا یہ سوال کہ جب عقر منافع بضع کی قیمت نہیں ہے تو عقر کیوں واجب کیا جاتا ہے؟ جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ملک بضع ایک محترم محل ہے اب اگر دوسرے کی ملک میں وطی کرنے پر عقر واجب نہ کیا گیا تو محترم کو مفت ضائع کرنا لازم آئے گا اور یہ درست نہیں اس لئے عورت کے لئے عقر واجب کیا گیا ہے۔ الحاصل اگر کسی چیز کے لئے مثل نہ ہو نہ کامل نہ قاصر، نہ صورت نہ معنی تو اس میں مثل کے ذریعہ قضاء کا واجب کرنا ممکن نہ ہوگا یعنی مثل کے ذریعہ اس کا ضمان واجب نہ ہوگا۔ ہاں ایسی چیز کے لئے اگر شریعت کسی کو مثل قرار دے باوجود یکہ جس کو مثل قرار دیا ہے وہ اس چیز کا نہ صورت نہ مثل ہے اور نہ معنی تو وہ جس کے مثل ہونے پر شریعت وارد ہوئی ہے وہ اس چیز کا شرعاً مثل ہوگا اور اس مثل شرعی کے ذریعہ اس چیز کی قضاء واجب ہوگی، یعنی تلف کرنے کی صورت میں مثل شرعی کے ذریعہ اس چیز کا ضمان واجب ہوگا۔

مصنف کی پیش کردہ نظیریں..... فاضل مصنف نے اس کی دو نظیریں بیان کی ہیں ایک تو یہ کہ شیخ فانی جو روزے کی طاقت نہ رکھتا ہو اس کے حق میں فدیہ روزہ کا مثل شرعی ہے۔ دوم یہ کہ قتل خطاء میں دیت، جان کا مثل شرعی ہے باوجود یکہ فدیہ روزے اور دیت اور جان کے درمیان کوئی مشابہت اور مماثلت نہیں ہے۔ فدیہ روزے کے درمیان تو اس لئے مشابہت نہیں ہے کہ فدیہ ایک عین ہے اور روزہ عرض ہے۔

بھوکا رہنے کا نام ہے اور فدیہ کھانا کھلانے کا نام ہے۔ اور دیت اور نفس مقتولہ کے درمیان مماثلت اس لئے نہیں ہے کہ دیت (مال) مملوک ہوتا ہے اور اس کو خرچ کیا جاتا ہے اور آدمی مالک ہوتا ہے اور خرچ کرنے والا ہوتا ہے مالکیت قدرت کی علامت ہے اور مملوکیت عجز کی علامت ہے اور قدرت اور عجز دونوں کے درمیان تضاد ہے لہذا دیت نفس مقتولہ کا مثل نہیں ہوگا۔ الحاصل فدیہ روزہ اسی طرح دیت اور نفس مقتولہ عقلاً تو مماثل نہیں ہیں لیکن شریعت نے ان کو مماثل قرار دیا ہے۔ اس لئے یہ دونوں شرعاً مماثل ہوں گے یعنی فدیہ روزے کا مثل ہوگا اور دیت نفس مقتولہ کا مثل ہوگی۔

نہی کی اقسام

فَصْلٌ فِي النَّهْيِ النَّهْيُ نَوْعَانِ نَهَى عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ كَالزَّانَا وَشَرْبِ الْخَمْرِ وَالْكَذِبِ وَالظُّلْمِ وَنَهَى عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ كَالنَّهْيِ عَنِ الصَّوْمِ فِي يَوْمِ النَّحْرِ وَالصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ وَبَيْعِ الذَّرْهِمِ بِالذَّرْهِمَيْنِ.

ترجمہ:..... (یہ) فصل نہی (کے بیان) میں ہے۔ نہی کی دو قسمیں ہیں (ایک) افعال حسیہ سے نہی جیسے زنا، شرب خمر، جھوٹ اور ظلم۔ اور (دوم) تصرفات شرعیہ سے نہی جیسے یوم نحر میں روزے سے نہی اور اوقات مکروہہ میں نماز سے نہی اور ایک درہم کو دو درہم کے عوض بیچنے کی نہی۔

تشریح:..... امر کے مباحث سے فارغ ہو کر مصنف نہی کے مباحث کو شروع فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ یہ فصل نہی کے بیان میں ہے، نہی کے لغوی معنی روکنے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں دو معنی ہیں، ایک تو یہ کہ صیغہ نہی کے ذریعہ اپنے سے کم مرتبہ آدمی سے ترک فعل کو طلب کرنا، دوم قائل کا قول اپنے غیر سے بطریق استعلاء لا تفعل۔

جس طرح امر کا صیغہ مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے اسی طرح نہی کا صیغہ بھی مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ (۱) تحریم جیسے لا تقربوا الزنا، (۲) کراہت جیسے وذروا البیع اس کے معنی ہیں لا تقربوا یعنی اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت مت کرو، اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت کرنا مکروہ ہے، (۳) بیان عافیت جیسے لا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون۔ اللہ کو ان حرکتوں سے غافل نہ سمجھو جس کو ظالم لوگ کرتے ہیں۔ (۴) دعاء جیسے ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا، (۵) شفقت جیسے رسول اکرم ﷺ کا ارشاد لا تصخذوا دوابکم کمراسیا اپنے جانوروں کو کرسیاں نہ بناؤ۔ (۶) ارشاد جیسے قول باری تعالیٰ لا تسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ نہی کا صیغہ تحریم اور کراہت کے علاوہ میں مجاز استعمال ہوتا ہے۔ اور تحریم اور کراہت میں حقیقۃً استعمال ہوتا ہے، لیکن مذہب مختاریہ ہے کہ نہی کا موجب تحریم ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ نہی کی دو قسمیں ہیں ایک نہی افعال حسیہ سے جیسے زنا، شرب خمر، جھوٹ اور ظلم سے نہی۔ دوم نہی افعال شرعیہ سے جیسے یوم نحر میں روزے سے نہی اور اوقات مکروہہ میں نماز سے نہی اور ایک درہم کو دو درہم کے عوض بیچنے سے نہی۔ افعال حسیہ سے مراد وہ افعال ہیں جو حسی طور پر معلوم ہوں، ان کی تحقیق شریعت کے وارد ہونے پر موقوف نہ ہو جیسے زنا، شرب خمر، جھوٹ اور ظلم کہ یہ افعال درود شرع سے پہلے ہی سے معلوم ہیں اور درود شرع کے بعد اپنے حال پر باقی ہیں، ان میں کسی طرح کا کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔ اور افعال شرعیہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کا حصول اور تحقق شریعت پر موقوف ہو جیسے نماز اور روزہ کہ وہ اس ہیئت پر درود شرع سے پہلے معلوم نہیں تھے بلکہ درود شرع کے بعد اس ہیئت پر نماز اور روزے کا علم ہوا ہے۔

نہی عن افعال حسیہ کا حکم

وَحُكْمُ النَّوْعِ الْأَوَّلِ أَنْ يَكُونَ الْمَنْهَى عَنْهُ هُوَ عَيْنُ مَا وَرَدَ عَلَيْهِ النَّهْيُ فَيَكُونُ عَيْنُهُ قَبِيحًا فَلَا

يَكُونُ مَشْرُوعاً أَصْلًا

ترجمہ:..... اور نوع اول کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ وہ اس چیز کا عین ہوگا جس پر نہی وارد ہوئی ہے پس اس کا عین قبیح ہوگا اور وہ بالکل مشروع نہیں ہوگا۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ پہلی قسم یعنی نہی عن افعال حسیہ کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ بعینہ وہ چیز ہو جس پر نہی وارد ہوئی ہے اور جب منہی عنہ اس چیز کی ذات ہے جس پر نہی وارد ہوئی ہے تو اس منہی عنہ کی ذات قبیح ہوگی اور اس کا نام قبیح لعینہ ہوگا۔ چنانچہ قبیح لعینہ وہ کہلاتا ہے جہاں منہی عنہ کی ذات میں قبیح ہو قطع نظر ان اوصاف کے جو اس کے لئے لازم ہیں اور ان عوارض کے جو اس کے ساتھ ہیں۔ اور قبیح لعینہ یعنی جہاں منہی عنہ کی ذات میں قبیح ہو وہاں منہی عنہ بالکل مشروع نہ ہوگا نہ ذاتاً اور نہ وصفا جیسے کفر اور آزادی بیچ یہ دونوں اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہیں اور بالکل غیر مشروع ہیں یعنی نہ ذاتاً مشروع ہیں اور نہ وصفا مشروع ہیں۔

نہی عن افعال الشرعیہ کا حکم

وَحُكْمُ النَّوعِ الثَّانِي أَنْ يَكُونَ الْمَنْهَى عَنْهُ غَيْرَ مَا أُضِيفَ إِلَيْهِ النَّهْيُ فَيَكُونُ هُوَ حَسَنًا بِنَفْسِهِ قَبِيحًا لِّغَيْرِهِ وَيَكُونُ الْمُبَاشَرُ مُرْتَكِبًا لِلْحَرَامِ لِغَيْرِهِ لَا لِنَفْسِهِ.

ترجمہ:..... اور نوع ثانی کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کا غیر ہو جس کی طرف نہی منسوب کی گئی ہے پس یہ منہی عنہ اپنی ذات کے اعتبار سے حسن ہوگا (اور) اپنے غیر کی وجہ سے قبیح ہوگا اور اس کا کرنے والا حرام لغیرہ کا مرتکب ہوگا نہ کہ حرام لذاتہ کا۔

تشریح:..... اور نوع ثانی یعنی نہی عن افعال شرعیہ کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کا غیر ہو جس کی طرف نہی منسوب کی گئی ہے مثلاً یوم نحر میں روزہ رسول اللہ ﷺ کے قول الا لا تصوموا فی هذه الا یام کی وجہ سے منہی عنہ ہے لیکن حقیقت میں نہی روزے کی طرف منسوب نہیں ہے بلکہ اعراض عن ضیافۃ اللہ کی طرف منسوب ہے جیسا کہ صاحب شریعت ﷺ کا ارشاد ہے من لم یجب هذه الدعوة فقد عصی ابا القاسم جس نے اللہ کی یہ دعوت قبول نہ کی اس نے آنحضرت ﷺ کی نافرمانی کی۔ الحاصل یہی تو اصلاً اعراض عن ضیافۃ اللہ کی طرف منسوب ہے مگر چونکہ ان دنوں میں روزہ رکھنے سے اعراض عن ضیافۃ اللہ لازم آتا ہے اس لئے ان دنوں میں روزہ بھی منہی عنہ اور ممنوع ہے۔ الغرض یہاں روزہ جو منہی عنہ ہے وہ اس کا غیر ہے جس کی طرف واقع میں نہی منسوب کی گئی ہے یعنی اعراض عن ضیافۃ اللہ کا غیر ہے پس ایسا منہی عنہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو حسن ہوگا البتہ اس غیر کی وجہ سے قبیح ہے اور اس کا مرتکب یعنی یوم نحر میں روزہ رکھنے والا حرام لغیرہ اور قبیح لغیرہ کا مرتکب ہوگا نہ کہ حرام لذاتہ اور قبیح لذاتہ کا۔

فوائد:..... فاضل مصنف نے مذکورہ دونوں قسموں کا جو حکم ذکر کیا ہے وہ اگرچہ مطلق ہے لیکن واقع میں مقید ہے چنانچہ علامہ فخر الاسلام وغیرہ نے کہا ہے کہ نہی عن افعال حسیہ کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ قبیح لعینہ ہو اور بالکل مشروع نہ ہو بشرطیکہ اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو چنانچہ اگر اس کے خلاف قرینہ موجود ہو تو وہ قبیح لغیرہ ہوگا۔ اور اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہوگا جیسے حالت حیض میں وطی فعل حسی ہے مگر لا تقربوہن کے ذریعہ اس پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ فعل منہی عنہ قبیح لغیرہ ہے یعنی حالت حیض میں بیوی سے وطی فی نفسہ تو مشروع ہے لیکن اذی کی وجہ سے قبیح ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے قل هو اذی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر زوج

ثانی نے حالت حیض میں وطی کی وہ عورت زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی اور اگر اس وطی کے نتیجہ میں بچہ پیدا ہوا تو وطی سے نسب بھی ثابت ہو جائے گا اور اس پر مہر بھی کامل واجب ہوگا۔

اسی طرح علامہ فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ نبی عن افعال شرعیہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ فعل منہی عنہ قبیح لغیرہ ہو بشرطیکہ اس کے خلاف پرقرینہ موجود نہ ہو، چنانچہ اگر اس کے خلاف پرقرینہ موجود ہو تو وہ قبیح لعینہ ہوگا جیسے باپ کی بیوی سے نکاح کرنا باوجودیکہ فعل شرعی ہے مگر قبیح لعینہ ہے بالکل غیر مشروع ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ۔

امور شرعیہ سے نبی ان امور کو حسب سابق رکھنے کا تقاضا کرتی ہے

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا النَّهْيُ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَفْتَضِي تَقْرِيرَهَا وَيُرَادُ بِذَلِكَ أَنَّ التَّصَرُّفَاتِ بَعْدَ النَّهْيِ يَبْقَى مَشْرُوعًا كَمَا كَانَ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوعًا كَانَ الْعَبْدُ عَاجِزًا عَنْ تَحْصِيلِ الْمَشْرُوعِ وَحِينَئِذٍ كَانَ ذَلِكَ نَهْيًا لِلْعَاجِزِ وَذَلِكَ مِنَ الشَّارِعِ مَحَالٌّ وَبِهِ فَارَقَ الْأَفْعَالُ الْحِسِّيَّةَ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ عَيْنُهَا قَبِيحًا لَا يُوَدَّى ذَلِكَ إِلَى نَهْيِ الْعَاجِزِ لِأَنَّهُ بِهَذَا الْوَصْفِ لَا يَعْجِزُ الْعَبْدُ عَنِ الْفِعْلِ الْحِسِّيِّ.

ترجمہ:..... اور اسی ضابطہ پر ہمارے علماء نے کہا ہے کہ نہی عن التصرفات الشرعیہ ان تصرفات کی تقریر اور تحقیق کا تقاضہ کرتی ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ تصرف نبی کے بعد مشروع باقی رہے گا جیسا کہ تھا۔

اس لئے کہ اگر مشروع باقی نہ رہے تو بندہ مشروع کو حاصل کرنے سے عاجز ہو جائے گا اور اس وقت یہ نبی عاجز کے لئے ہوگی اور نبی للعاجز شارع کی طرف سے محال ہے اور اس سے افعال حیہ جدا ہو گئے اس لئے کہ اگر افعال حیہ کا نہیں قبیح ہو تو افعال حیہ سے نبی، نبی، عاجز کا سبب نہیں ہوگی اس لئے کہ اس وصف کے وصف کے ساتھ بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوتا ہے۔

تشریح:..... مصنف اصول الشاشیؒ فرماتے ہیں کہ تصرفات شرعیہ اور امور شرعیہ سے نبی چونکہ بذاتہ حسن اور لغیرہ قبیح ہوتی ہے اس لئے ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ تصرفات شرعیہ اور امور شرعیہ سے نبی ان تصرفات اور ان امور کی تقریر اور انکو حسب سابق باقی رکھنے کا تقاضہ کرتی ہے مراد یہ ہے کہ تصرف شرعی اور امر شرعی نبی کے بعد اسی طرح مشروع رہے گا جس طرح نبی سے پہلے مشروع تھا۔ دلیل سے پہلے دو باتیں ذہن نشین فرمائیے: نبی اور نبی میں فرق: اول یہ کہ نبی اور نبی کی درمیان فرق ہے وہ یہ کہ نبی کی صورت میں فعل کا نہ ہونا بندے کے اختیار سے ہوتا ہے، چنانچہ فعل منہی عنہ جس کا ارتکاب بندے کے اختیار میں ہے اگر وہ اس کے ارتکاب سے رک گیا تو ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر نہیں رکا بلکہ ارتکاب کر بیٹھا تو عذاب کا مستحق ہوگا۔ اور نبی کی صورت میں فعل کا نہ ہونا بندے کے اختیار سے نہیں ہوتا ہے چنانچہ فعل منہی سے رکنے پر بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوتا ہے کیونکہ فعل منہی سے رکنا اس فعل کے فی نفسہ معدوم ہونے کی وجہ سے ہے بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے اور جس کام میں بندے کے اختیار کو دخل نہ ہو اس کی وجہ سے بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوتا لہذا فعل منہی سے رکنے پر بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوگا۔ ان دونوں کا فرق اس طرح سمجھئے کہ اگر برتن میں پانی موجود ہو اور مخاطب سے کہا جائے لا تشرب ”مت پیو“ تو یہ نبی ہے کیونکہ اس میں مخاطب کا نہ پینا اس کے اختیار سے ہے اور اگر برتن میں پانی موجود نہ ہو اور کہا

جائے "لا تبصر" تو یہ نفی ہے کیونکہ اس صورت میں نہ پینا بندے کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ پانی معدوم ہونے کی وجہ سے ہے اس طرح ناپینا آدمی سے لا تبصر اور آدمی سے لا تقوا کہنا نفی ہوگا۔ اور پینا سے لا تبصر اور پڑھے ہوئے آدمی سے لا تقوا کہنا نفی ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہر چیز پر اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے چنانچہ افعال حسیہ کا اختیار حسی قدرت کا حاصل ہونا ہے مثلاً انسان اپنے اختیار اور قدرت سے فعل زنا پر قادر ہے اور افعال شرعیہ پر اختیار یہ ہے کہ اس میں فعل کا اختیار شارع کی جانب سے ہوتا ہے ان میں حسی اختیار کا نفی نہیں ہے جیسا کہ افعال حسیہ میں حسی اختیار کافی ہے..... یعنی اگر شارع نے اس فعل کے کرنے کی اجازت دیدی تو یہ فعل شرعاً بندے کے اختیار اور قدرت میں ہوگا اور اگر اجازت نہ دی تو یہ فعل شرعاً بندے کے اختیار اور قدرت میں نہیں ہوگا، اگرچہ حراً بندے کے اختیار اور قدرت میں ہے۔

دلیل:..... اس تمہید کے بعد دلیل ملاحظہ ہو دلیل یہ ہے کہ اگر فعل شرعی اور تصرف شرعی نفی کے بعد بالکل مشروع نہ رہے تو بندہ اس فعل مشروع کو جو نفی کی وجہ سے منہی عنہ ہو گیا ہے حاصل کرنے سے عاجز ہوگا اس طور پر کہ افعال شرعیہ پر اختیار اور قدرت شارع کی جانب سے حاصل ہوتی ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے پس فعل شرعی نفی کے بعد اگر بالکل مشروع نہ رہا تو یہ فعل شرعی شرعاً بندے کے قدرت اور اختیار میں بھی نہیں رہے گا اگرچہ حساب بندے کے اختیار اور قدرت میں رہے گا اور جب فعل شرعی نفی کے بعد شرعاً بندے کے اختیار اور قدرت میں نہیں رہا تو بندہ شرعاً اس فعل شرعی کے کرنے سے عاجز ہوگا اور جب بندہ اس فعل شرعی کے کرنے سے عاجز ہو گیا تو یہ نفی عاجز کے لئے ہوگی اور عاجز کے لئے نفی یعنی عاجز کو منع کرنا انتہائی قبیح اور برا ہے جیسا کہ ناپینا سے "لا تبصر" اور امی سے لا تقوا کہنا قبیح ہے۔ اور اس قبیح اور برائی کی وجہ سے شارع کا عاجز کے لئے نفی کرنا یعنی عاجز کو منع کرنا محال ہے۔ الحاصل نفی کے بعد فعل شرعی اور تصرف شرعی کو مشروع نہ ماننے کی وجہ سے محال لازم آتا ہے اور جو چیز محال کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود محال ہوتی ہے اس لئے نفی کے بعد تصرف شرعی اور فعل شرعی کا مشروع نہ رہنا بھی محال ہوگا اور جب نفی کے بعد فعل شرعی اور تصرف شرعی کا مشروع نہ رہنا محال ہے تو ثابت ہو گیا کہ نفی کے بعد بھی فعل شرعی مشروع رہے گا ہاں اتنا ضرور ہے کہ وہ صرف اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع رہے گا اور اپنے کسی وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور ممنوع ہوگا اور یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ افعال حسیہ افعال شرعیہ سے جدا ہیں یعنی نفی کے بعد فعل شرعی اگر بالکل مشروع نہ رہے بلکہ قبیح لعینہ ہو جائے تو اس سے نفی عاجز (عاجز کو منع کرنا) لازم آتی ہے جیسا کہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، لیکن اگر فعل حسی سے نفی کی گئی اور اس نفی کی وجہ سے اس کا عین اور اس کی ذات قبیح ہو گئی اور وہ فعل حسی اپنی ذات ہی کے اعتبار سے مشروع نہ رہا تو بھی اس سے نفی عاجز لازم نہیں آئے گی۔ اس لئے کہ اس وصف کے ساتھ یعنی اس کے باوجود کہ نفی کی وجہ سے فعل حسی کا عین قبیح ہو گیا اور وہ بالکل مشروع نہ رہا بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوگا بلکہ اس پر قادر ہوگا کیونکہ ہر چیز پر اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے اور فعل حسی پر اختیار حسی قدرت کا حاصل ہونا ہے یعنی نفی کی وجہ سے فعل حسی کے قبیح لعینہ اور بالکل غیر مشروع ہونے کے باوجود بندہ اس پر حراً قادر ہے۔

فوائد:..... صاحب اصولی الشاشی نے احناف کا مذہب بیان کیا ہے ورنہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ جس پر نفی عن الافعال ہے یعنی نفی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر ذلت کرتی ہے۔ اسی طرح نفی عن الافعال الشرعیہ بھی منہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر ذلت کرتی ہے۔ لہذا امام شافعی کے مذہب پر دو طریقہ سے استدلال کیا گیا ہے اول یہ کہ نفی قبیح کا تقاضہ کرتی ہے اور قبیح کا فرد کامل قبیح لعینہ ہے لہذا افعال حسیہ سے نفی ہو یا افعال شرعیہ سے نفی ہو دونوں صورتوں میں قبیح کا فرد کامل مراد ہوگا۔ اور دونوں صورتوں میں منہی عنہ قبیح لعینہ ہوگا۔

دوم یہ کہ افعال شرعیہ کو افعال حسیہ پر قیاس کیا جائے گا اور افعال حسیہ سے نہیں چونکہ قبیح نعیینہ کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے نہیں عن افعال الشرعیہ بھی قبیح نعیینہ کی مقتضی ہوگی۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

نہی عن افعال حسیہ سے منہی عنہ اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے قبیح ہوگا، تفریع

وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هَذَا حُكْمُ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَالْإِجَارَةِ الْفَاسِدَةِ وَالنَّذْرِ بِصَوْمٍ يَوْمِ النَّحْرِ وَجَمِيعِ صُورِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ وُزُودِ النَّهْيِ عَنْهَا فَقُلْنَا الْبَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيدُ الْمَلِكَ عِنْدَ الْقَبْضِ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ بَيْعٌ وَيَجِبُ نَقْضُهُ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ حَرَامًا لغيره.

ترجمہ:..... اور اس سے بیع فاسد اور اجارہ فاسدہ یوم نحر میں روزے کی نذر اور تصرفات شرعیہ کی ان تمام صورتوں کا حکم متفرع ہوگا جن پر نہی وارد ہوئی ہے چنانچہ ہم نے کہا کہ بیع فاسد قبضہ کے وقت ملک کا فائدہ دیتی ہے اس اعتبار سے کہ وہ بیع ہے اور اس کا توڑنا واجب ہے اس اعتبار سے کہ وہ حرام لغیرہ ہے۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ افعال شرعیہ پر اگر نہی وارد ہوئی ہو تو منہی عنہ اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے حسن اور مشروع ہوگا اور غیر یعنی وصف کے اعتبار سے قبیح اور حرام ہوگا اس سے بہت سے مسائل متفرع ہوں گے۔ چنانچہ بیع فاسد، اجارہ فاسدہ، یوم نحر کے روزے کی نذر کا حکم متفرع ہوگا اور ان تمام تصرفات شرعیہ کی صورتوں کا حکم متفرع ہوگا جن پر نہی وارد ہوئی ہو۔

بیع فاسد کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے اس شرط کے ساتھ اپنا غلام بیچا کہ وہ ایک ماہ اس کی خدمت کریگا اور اجارہ فاسدہ کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنا مکان اس شرط کے ساتھ کرایہ پر دیا کہ وہ اس میں ایک ماہ رہے گا۔ یہ بیع فاسد رسول اکرم ﷺ کے قول نہیں عن بیع وشرط کی وجہ سے منہی عنہ ہے اور نہ ہی ایسی چیز کی وجہ سے وارد ہوئی ہے جو عقد بیع کے علاوہ ہے، یعنی بائع کا بیع نے نفع حاصل کرنا درانحالیکہ عوض سے خالی ہے۔ الحاصل اس شرط فاسد کی وجہ سے اصل مشروع اس لئے معدوم نہیں ہوتا کہ مشروع یعنی بیع نام ہے ایجاب وقبول کا ان کے اہل سے صادر ہونا اور محل (مال مقوم) میں واقع ہونا اور یہ دونوں باتیں موجود ہیں لہذا اصل بیع موجود ہوگی اور جب اصل بیع موجود ہے تو قبضہ کے وقت مفید ملک بھی ہوگی یعنی مشتری نے اگر بیع پر قبضہ کر لیا تو مشتری کی ملک ثابت ہو جائے گی۔ ہاں شرط فاسد کی وجہ سے بیع چونکہ شرعاً حرام ہوگئی ہے اس لئے اس بیع کا فسخ کرنا واجب ہوگا۔

اسی طرح اجارہ فاسدہ اور دوسرے افعال شرعیہ جن پر نہی وارد ہوئی ہو اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع اور غیر کی وجہ سے حرام ہوں گے، اسی طرح یوم نحر میں روزہ اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور حرام ہے ذات کے اعتبار سے مشروع تو اس لئے ہے کہ روزہ کا رکن یعنی نیت کے ساتھ دن میں کھانے پینے اور جماع سے رکن موجود ہے اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور حرام اس لئے ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھنے سے ضیافت اللہ سے اعراض لازم آتا ہے اور یہ حرام ہے لہذا اس دن میں روزہ رکھنا بھی حرام ہوگا۔

مصنف کی پیش کردہ نظیر والنذر بصوم یوم النحر پر ایک اعتراض ہے، اعتراض: یہ کہ ہمارا کلام اس میں ہے کہ نہی فعل شرعی پر وارد ہو اور وہ فعل شرعی اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو جیسا کہ یوم نحر کا روزہ

اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف یعنی اعراض عن ضیافۃ اللہ کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور ربی یوم نحر میں روزہ کی نذر تو وہ ہمارے نزدیک یوم نحر میں روزہ کی نذر من کل وجہ صحیح ہے تو اس کو اس نہی کی نظیر میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا۔ جو نہی فعل شرعی پر وارد ہوتی ہو اور وہ فعل شرعی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو۔ مصنف گووا النذر بصوم یوم النحر کے بجائے وصوم یوم النحر کہنا چاہئے تھا۔

محشی نے السہم کہہ کر ڈرتے ڈرتے یہ جواب دیا ہے کہ یوم نحر میں روزہ کی نذر روزے کے حکم میں نہیں ہے لہذا بطریق تسامح یہ نذر بھی نظیر ہو جائے گی۔

احناف کے اصول (نہی عن افعال شرعیہ منہی عنہ کا ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف

کے اعتبار سے غیر مشروع ہونے کا تقاضہ کرتی ہے) پر اعتراض و جواب

وَهَذَا بِخِلَافِ نِكَاحِ الْمُشْرِكَاتِ وَمَنْكُوحَةِ الْآبِ وَمُعْتَدَةِ الْغَيْرِ وَمَنْكُوحَتِهِ وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ وَالنِّكَاحِ بِغَيْرِ شَهْوٍ لِأَنَّ مَوْجِبَ النِّكَاحِ حِلُّ التَّصْرِفِ وَمَوْجِبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصْرِفِ فَاسْتَحَالَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فَيَحْمِلُ النَّهْيُ عَلَى النَّفْيِ فَأَمَّا مَوْجِبُ الْبَيْعِ ثُبُوتُ الْمِلْكِ وَمَوْجِبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصْرِفِ وَقَدْ أُمِّنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بَأَنَّ يَثْبُتَ الْمِلْكُ وَيَحْرُمَ التَّصْرِفُ أَيْسَ أَنَّهُ لَوْ تَحَمَّرَ الْعَصِيرُ فِي مِلْكِ الْمُسْلِمِ يَتَّقَى مِلْكُهُ فِيهَا وَيَحْرُمُ التَّصْرِفُ.

ترجمہ:..... اور یہ مشرک عورتوں کے نکاح، باپ کی منکوحہ کے نکاح، غیر کی معتدہ اور غیر کی منکوحہ کے نکاح، محرم عورتوں سے نکاح اور بغیر گواہوں کے نکاح کے برخلاف ہے کیونکہ نکاح کا موجب تصرف کا حلال ہونا اور نہی کا موجب تصرف کا حرام ہونا ہے، پس چونکہ ان دونوں کو جمع کرنا محال ہے اس لئے نہی کو نفی پر محمول کیا جائے گا اور بیع کا موجب ملک کا ثابت ہونا ہے اور نہی کا موجب تصرف کا حرام ہونا ہے اور ان دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ ملک ثابت ہو اور تصرف حرام ہو، کیا یہ بات نہیں ہے کہ اگر شیرہ انگور مسلمان کی ملک میں شراب بن گیا تو اس میں اس کی ملک باقی رہتی ہے اور تصرف حرام ہوتا ہے۔

تشریح:..... یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض:..... یہ ہے کہ احناف نے بیان فرمایا ہے کہ اگر افعال شرعیہ پر نہی وارد ہو تو وہ نہی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ فعل منہی عنہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا باری تعالیٰ کے تو لا تنکحوا المشرکات کی وجہ سے منہی عنہ ہے۔ اور باپ کی منکوحہ کے ساتھ نکاح کرنا باری تعالیٰ کے قول لا تنکحوا ما نکح ابؤکم کی وجہ سے منہی عنہ ہے۔ اور معتدہ الغیر منکوحہ الغیر کے حکم میں ہے۔ اور منکوحہ الغیر باری تعالیٰ کے قول والمحصنات من النساء کی وجہ سے منہی عنہ ہے کیونکہ یہ جملہ "حرمت علیکم" کے تحت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ تم پر

شوہر والی عورتوں کو یعنی منکوحۃ الغیر کو حرام کیا گیا ہے اور محرم عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا حرمت علیکم امہتکم الایہ کی وجہ سے منہی عنہ ہے اور بغیر گواہوں کے نکاح کرنا صاحب شریعت ﷺ کے ارشاد لا نکاح الا بشہود کی وجہ سے منہی عنہ ہے۔ ہم نے منکوحۃ الغیر اور محرم کے ساتھ نکاح کرنے کو منہی عنہ اس لئے کہا ہے کہ لفظ حرمت جو آیت میں مذکور ہے نبی کے معنی میں ہے اور نکاح بغیر شہود کو منہی عنہ اس لئے کہا ہے کہ حدیث لا نکاح الا بشہود میں جو لا برائے نفی ہے وہ نہیں کے معنی میں ہے۔ الحاصل نکاح جو فعل شرعی ہے مذکورہ صورتوں میں منہی عنہ ہے مگر اس کے باوجود مذکورہ صورتوں میں نکاح بالکلیہ غیر مشروع ہے نہ ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور نہ وصف کے اعتبار سے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ فعل شرعی نبی کے وارد ہونے سے بالکلیہ غیر مشروع نہیں ہوتا بلکہ ذات کے اعتبار سے اس کی مشروعیت باقی رہتی ہے۔

جواب: لان موجب النکاح الخ سے جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ فعل شرعی پر نبی وارد ہونے کی صورت میں بقائے مشروعیت کے ہم اس وقت قائل ہیں جب بقائے مشروعیت کے ساتھ نبی سے پیدا ہونے والی حرمت کو ثابت کرنا ممکن ہو، حالانکہ یہاں یہ بات ممکن نہیں ہے کیونکہ نکاح کا موجب محل میں تصرف کا حلال ہونا ہے، یعنی نکاح اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بضع سے نفع اٹھانا حلال ہو اور نبی کا موجب یہ ہے کہ محل میں تصرف حرام ہو، یعنی مذکورہ صورتوں میں نبی عن النکاح اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بضع سے نفع اٹھانا حرام ہو۔ اور ان دونوں باتوں کے درمیان یعنی تصرف کے حلال ہونے اور حرام ہونے کے درمیان منافات ہے اور جن دو باتوں کے درمیان منافات ہوتی ہے ان کا جمع کرنا محال ہوتا ہے لہذا ان دونوں کا جمع کرنا محال ہوگا۔ پس اس محال سے نجات پانے کے لئے ہم نے مذکورہ صورتوں میں نبی کو نفی پر محمول کیا ہے اور نفی بقائے مشروعیت کا تقاضہ نہیں کرتی ہے، یعنی فعل شرعی پر نفی کا وارد ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس فعل شرعی کی مشروعیت بالکل باقی نہ رہے نہ ذات اور نہ وصفاً۔ الحاصل جب مذکورہ صورتوں میں نبی کو نفی پر محمول ہے تو آپ کا اعتراض کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ آپ کا اعتراض ہے نبی پر حالانکہ ہم نے مذکورہ صورتوں میں نبی کو نفی پر محمول کیا ہے۔

سوال: رہا یہ سوال کہ بیع فاسد میں نبی کو نفی پر کیوں محمول نہیں کیا ہے۔

جواب: تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیع فاسد میں نبی کو اپنی اصل پر باقی رکھنے سے محال لازم نہیں آتا کیونکہ ثبوت ملک جو بیع کا تقاضہ ہے اور بیع میں تصرف کا حرام ہونا جو نبی کا تقاضہ ہے دونوں جمع ہو سکتے ہیں یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ بیع فاسد کی وجہ سے بیع میں مشتری کی مالک ثابت ہو جائے لیکن اس کے لئے اس میں تصرف حرام ہو چنانچہ آپ دیکھئے اگر کسی مسلمان کی ملک میں انگور کا شجرہ ہو اور وہ رکھا رکھا خمر بن جائے تو اس خمر میں مسلمان کی ملک باقی رہتی ہے اگرچہ اس کے لئے اس میں تصرف حرام ہے۔ پس جس طرح یہاں ثبوت ملک اور ثبوت حرمت تصرف میں کوئی منافات نہیں ہے بلکہ ان دونوں کا اجتماع ممکن ہے اسی طرح بیع فاسد میں بھی ثبوت ملک اور ثبوت حرمت تصرف میں کوئی منافات نہیں ہے بلکہ ان دونوں کا اجتماع ممکن ہے پس جب بیع فاسد میں حرمت تصرف کے باوجود بیع کو ذات کے اعتبار سے مشروع ماننے سے کوئی محال لازم نہیں آتا تو بیع فاسد میں نبی کو نفی پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اصل مذکور (نہی افعال شرعیہ سے منہی عنہ فعل کی ذات کے اعتبار سے

مشروع ہونے کا تقاضا کرتی ہے) پر تفریع

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا نَذَرَ بِصَوْمٍ يَوْمَ النَّحْرِ وَآيَامِ التَّشْرِيقِ يَصِحُّ نَذْرُهُ لِأَنَّهُ نَذَرَ بِصَوْمٍ مَشْرُوعٍ وَكَذَلِكَ لَوْ نَذَرَ بِالصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ يَصِحُّ لِأَنَّهُ نَذَرَ بِعِبَادَةٍ مَشْرُوعَةٍ لَمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ النَّهْيَ يُوجِبُ بَقَاءَ التَّصَرُّفِ مَشْرُوعًا.

ترجمہ:..... اور اسی اصول کی بناء پر ہمارے علماء نے کہا کہ جب یوم نحر اور ایام تشریق کے روزوں کی نذر کرے گا تو اس کی نذر صحیح ہو جائے گی کیونکہ یہ صوم مشروع کی نذر ہے اور اسی طرح اگر اوقات مکروہہ میں نماز کی نذر کی تو اس کی نذر صحیح ہوگی کیونکہ یہ عبادت مشروع کی نذر ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے کہ منہی تصرف (فعل شرعی) کے مشروع باقی رہنے کو ثابت کرتی ہے۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ یہ اصول کہ منہی عن افعال الشرعیہ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ وہ فعل اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو۔ ہمارے علماء احناف نے اسی اصول پر متفرع کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کسی نے یوم نحر اور اس کے بعد کے دو یوم (گیارہویں بارہویں) میں روزے کی نذر کی تو اس کی یہ نذر صحیح ہوگی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ یوم نحر اور اس کے بعد کے دو یوم میں روزہ رکھنا اگرچہ وصف یعنی اعراض عن ضیافتہ اللہ کی وجہ سے غیر مشروع ہے لیکن اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور جب ان ایام میں روزہ رکھنا اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے تو اس شخص نے صوم مشروع کی نذر کی اور مشروع فعل کی نذر کرنا چونکہ صحیح ہے اس لئے ان ایام میں روزے کی نذر کرنا بھی صحیح ہوگا البتہ اتنی بات ہے کہ نذر کے باوجود ان ایام میں روزہ نہ رکھے بلکہ دوسرے ایام میں اس کی قضاء کرے تاکہ ایسی عبادت متحقق ہو جس میں معصیت نہ پائی جائے لیکن اگر ان ایام میں روزہ رکھ لیا تو اس کی نذر پوری ہو جائے گی اور ذمہ فارغ ہو جائے گا کیونکہ اس نے جیسے روزے کا التزام کیا تھا ویسا ادا کر لیا ہے۔

حضرت امام زفر اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ ان ایام میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا ہی صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر نذر کر بھی لی تو اس پر روزہ لازم نہ ہوگا اور دلیل یہ ہے کہ ان ایام میں روزہ منہی عنہ ہے اور منہی عنہ معصیت ہوتا ہے اور رسول اللہ ﷺ کے ارشاد لا نذری معصیۃ اللہ کی وجہ سے معصیت کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے لہذا ان ایام میں روزہ کی نذر کرنا صحیح نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب گذر چکا ہے کہ منہی عن افعال الشرعیہ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ وہ فعل اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے صحیح اور غیر مشروع ہو اور جب ایسا ہے تو اس نے ایسی چیز کی نذر کی ہے جو اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور اپنے وصف معصیت تو وہ درجہ رکھنے میں پایا جاتا ہے روزہ کا ذکر کرنے میں نہیں پایا جاتا اور نذر کرنے میں صرف روزہ کا ذکر ہوتا ہے روزہ کا عمل نہیں ہوتا اور جب یہ بات ہے تو ان ایام میں روزے کی نذر کرنا صحیح ہوگا۔ اور روزہ رکھنا ممنوع ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے اوقات مکروہہ طلوع، غروب، و نصف (النہار) میں نماز پڑھنے کی نذر کی تو اس کی یہ نذر صحیح ہو جائے گی کیونکہ اس شخص نے عبادت مشروع کی نذر کی ہے اور مشروع چیز کی نذر کرنا درست ہے لہذا اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی نذر کرنا بھی درست ہوگا۔ چنانچہ اس شخص نے اگر اوقات مکروہہ میں نماز کی نذر کرنا پڑھا لی تو اس کی نذر پوری ہو جائے گی اور اس کا ذمہ فارغ ہو جائے گا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنا اور یوم نحر میں روزہ

رکھنا اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اس کی دلیل وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے کہ افعال شرعیہ سے نہیں اس بات کا تقاضہ ملتا ہے کہ وہ فعل شرعی جس پر نہیں وارد ہوئی ہے اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو۔

مذکورہ اصول پر تفریع

وَلِهَذَا قُلْنَا لَوْ شَرَعَ فِي النَّفْلِ فِي هَذِهِ الْأَوْقَاتِ لَوَظَمَ بِالشَّرْعِ وَارْتِكَابُ الْحَرَامِ لَيْسَ بِإِلَازِمٍ لِلزُّوْمِ الْإِتْمَامَ فَإِنَّهُ لَوْ صَبَرَ حَتَّى حَلَّتِ الصَّلَاةُ بِارْتِفَاعِ الشَّمْسِ وَغُرُوبِهَا وَذُلُوكُهَا أَمَكَّنَهُ الْإِتْمَامَ بِدُونِ الْكَرَاهَةِ وَبِهِ فَارَقَ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيدِ فَإِنَّهُ لَوْ شَرَعَ فِيهِ لَا يَلْزِمُهُ الْإِتْمَامُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ لِأَنَّ الْإِتْمَامَ لَا يَنْفَكُ عَنِ ارْتِكَابِ الْحَرَامِ.

ترجمہ:..... اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر ان اوقات میں نماز شروع کی تو شروع کرنے سے اس پر نفل نماز لازم ہو جائے گی اور اتمام کے لازم ہونے سے حرام کا مرتکب ہونا لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ اگر وہ آفتاب کے طلوع ہونے اور غروب ہونے اور زوال کی وجہ سے نماز کے جائز ہونے تک صبر کر لے تو اس کے لئے بغیر کراہت کے نماز کا پورا کرنا ممکن ہو جائے گا اور اس سے نفل نماز کا اوقات مکروہہ میں پڑھنا صوم یوم عید سے جدا ہے اس لئے کہ اگر اس کو شروع کر لیا تو طرفین کے نزدیک اس پر پورا کرنا لازم نہ ہوگا کیونکہ صوم یوم عید کا اتمام حرام کے ارتکاب سے جدا نہیں ہوتا ہے۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ افعال شرعیہ سے نہیں چونکہ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ وہ افعال اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہوں اس لئے ہم نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے اوقات ثلاثہ مکروہہ (طلوع، غروب، نصف النہار) میں نفل نماز شروع کی تو اس پر نماز لازم ہو جائے گی اور لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس نماز کو درمیان میں ختم کر دے اور اوقات مکروہہ کے بعد اس کی قضاء کرے اور اگر اسی وقت میں اس کو پورا کیا تو بھی نماز مذمہ سے ادا ہو جائے گی اگرچہ گنہگار ہوگا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اوقات مکروہہ میں نماز اگرچہ وقت مکروہہ کی غیر مشروع ہے لیکن اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے پس چونکہ ان اوقات میں نماز اپنی اصلی وجہ سے اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اس لئے ان اوقات میں نفل نماز شروع کرنا بھی درست ہوگا۔ اور شروع کرنے کے بعد اس کا پورا کرنا بھی لازم ہوگا۔

وارتکاب الحرام الخ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔

سوال:..... یہ ہے کہ اوقات ثلاثہ مکروہہ میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کے اتمام کو لازم قرار دینا فعل حرام کے ارتکاب کو مستلزم ہے کیونکہ ان اوقات میں فعل نماز حرام ہے اور جو چیز حرام کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود حرام ہوتی ہے اس لئے ان اوقات میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کے اتمام کو لازم قرار دینا بھی حرام ہوگا؟ اور جب ایسا ہے تو نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کے اتمام کو لازم قرار دینے کا قائل ہونا کیسے درست ہوگا؟

جواب:..... فاضل مصنف نے جواب میں فرمایا ہے کہ اتمام کو لازم قرار دینے سے حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ نفل نماز شروع کرنے کے بعد اگر یہ شخص اتنی دیر ٹھہر جائے کہ آفتاب کے بلند ہونے سے یا اس کے غروب ہونے سے یا اس کے

دھل جانے سے نماز کا جائز وقت شروع ہو جائے تو اسکے لئے بغیر کراہت کے نماز کو پورا کرنا ممکن ہوگا اور حرام کا ارتکاب لازم نہیں آئے گا۔ اور جب حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا تو ان اوقات میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کے اتمام کو لازم قرار دینا بھی درست ہوگا مصنف کہتے ہیں کہ نفل نماز کا حکم یوم نحر کے روزے سے مختلف ہے اس لئے کہ اوقات ثلاثہ مکروہہ میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام تو لازم ہے لیکن یوم نحر میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد طرفین کے نزدیک اس کا اتمام لازم نہیں ہے چنانچہ اگر درمیان میں روزہ فاسد کر دیا تو اس کی قضاء لازم نہ ہوگی۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اتمام لازم ہے، چنانچہ فاسد کرنے کی صورت میں ان کے نزدیک اس کی قضاء لازم ہوگی۔ حضرت امام ابو یوسفؒ اتمام فی الصوم کو اتمام فی الصلوٰۃ پر قیاس کرتے ہیں یعنی جس طرح اوقات ثلاثہ مکروہہ میں نفل نماز کا اتمام لازم ہے اسی طرح یوم نحر میں نفل نماز کا اتمام بھی لازم ہے، اور طرفین کے نزدیک روزے اور نماز کے درمیان وجہ فرقی یہ ہے کہ اوقات ثلاثہ مکروہہ میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام بغیر کراہت کے بعد ممکن ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے۔ لیکن یوم نحر میں روزے کا اتمام حرام کے ارتکاب سے جدا نہیں ہوتا ہے یعنی بغیر کراہت کے یوم نحر میں روزے کا اتمام ممکن نہیں ہے اس لئے کہ روزہ نام ہے نیت کے ساتھ صبح صادق سے لے کر غروب تک کھانے پینے اور جماع سے رکنے کا اور ایسا کرنے میں اللہ کی ضیافت سے اعراض ہے اور اعراض عن ضیافت اللہ حرام ہے لہذا یوم نحر میں روزے کا اتمام حرام کے ارتکاب سے مستزم ہوگا اور بغیر کراہت کے روزے کا اتمام ممکن نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو یوم نحر میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام لازم نہ ہوگا۔

افعال حسیہ سے نہیں اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ منہی عنہ قبیح لعینہ ہو، اشکال و جواب

وَمِنْ هَذَا النَّوعِ وَطِئُ الْحَائِضِ فَإِنَّ النَّهْيَ قَرَانُهَا بِإِعْتِبَارِ الْأَذَى لِقَوْلِهِ تَعَالَى يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَاغْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ.

ترجمہ:..... اور حائضہ کے ساتھ وطی کرنا اسی نوع سے ہے اس لئے کہ حائضہ کے پاس جانے سے منع کرنا اذی کی وجہ سے ہے کیونکہ حق جل مجدہ نے فرمایا ہے لوگ آپ سے حیض کے بارے میں سوال کرتے ہیں آپ فرما دیجئے وہ گندگی ہے حالت حیض میں عورتوں سے جدا رہو، اور پاک ہونے تک ان کے قریب مت جاؤ۔

تبشریح:..... یہ عبارت ایک اشکال کا جواب ہے۔

اشکال:..... یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ افعال حسیہ سے نہیں اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ منہی عنہ قبیح لعینہ ہو اور وہ نہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور نہ وصف کے اعتبار سے مشروع ہو۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ وطی ایک فعل حسی ہے اور حالت حیض میں اس پر نہیں وارد ہوئی ہے مگر اس کے باوجود حالت حیض میں بیوی سے وطی کرنا قبیح لغیرہ ہے اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اگرچہ اذی کی وجہ سے غیر مشروع ہے۔

جواب:..... اس کا جواب دیتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ حالت حیض میں بیوی سے وطی کرنا قبیح لغیرہ کی قسم سے ہے یعنی حالت حیض میں وطی کرنا اگرچہ فعل حسی ہے لیکن وہ اذی کی وجہ سے منہی ہے بذاتہ منہی نہیں ہے۔ چنانچہ اذی کے چلے جانے کے بعد وطی

جائز ہے۔ حاصل یہ کہ فعل حسی سے نہیں تقاضہ تو اسی بات کا کرتی ہے کہ منہی عنہ قبیح لغیرہ ہو لیکن اگر اس کے خلاف قرینہ موجود ہو تو منہی عنہ فعل حسی بھی منہی عنہ کے قبیح لغیرہ ہونے پر دال ہوگی۔ جیسا کہ مثال مذکور میں ہے۔

حالت حیض میں وطی کرنا قبیح لغیرہ ہے، مسئلہ کی وضاحت

وَلِهَذَا قُلْنَا يَتَرْتَبُ الْأَحْكَامُ عَلَى هَذَا الْوُطْئِ فَيُثَبِّتُ بِهِ إِحْصَانُ الْوَاطِئِ وَتَحِلُّ الْمَرْأَةُ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ وَيُثَبِّتُ بِهِ حُكْمُ الْمَهْرِ وَالْعِدَّةِ وَالْفَقَّةِ وَلَوْ اِمْتَنَعَتْ عَنِ التَّمَكُّينِ لِأَجْلِ الصَّدَاقِ كَانَتْ نَاشِزَةً عَنْهُمَا فَلَا تَسْتَحِقُّ الْفَقَّةَ وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تَنَافِي تَرْتَبُ الْأَحْكَامُ كَطَلَاقِ الْحَائِضِ وَالْوُضْوءِ بِالْمِيَاهِ الْمَغْضُوبَةِ وَالْإِضْطِيَادِ بِقَوْسٍ مَغْضُوبَةٍ وَالذَّبْحِ بِسِكِّينٍ مَغْضُوبَةٍ وَالصَّلَاةِ فِي الْأَرْضِ الْمَغْضُوبَةِ وَالْبَيْعِ فِي وَقْتِ الْبِدَاءِ فَإِنَّهُ يَتَرْتَبُ الْحُكْمُ عَلَى هَذِهِ التَّصَرُّفَاتِ مَعَ اشْتِمَالِهَا عَلَى الْحُرْمَةِ.

ترجمہ:..... اور اس وجہ سے ہم نے کہا کہ حائضہ کے احکام اس وطی پر مرتب ہوں گے چنانچہ اس سے واطی کا احسان ثابت ہو جائے گا اور زوج اول کے لئے عورت حلال ہو جائے گی اور اس سے مہر، عدت اور نفقہ کا حکم ثابت ہوگا اور اگر وہ مہر کی وجہ سے قدرت دینے سے رک گئی تو صاحبین کے نزدیک ناشزہ ہوگی لہذا نفقہ کی مستحق نہ ہوگی اور فعل کا حرام ہونا ترتب احکام کے منافی نہیں ہے جیسے حائضہ کی طلاق، مغضوبہ پانی سے وضو، مغضوبہ کمان سے شکار، مغضوبہ چھری سے ذبح کرنا ارض مغضوبہ میں نماز پڑھنا اور اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت کرنا کیونکہ ان تصرفات پر حکم مرتب ہوگا باوجودیکہ یہ تصرفات حرمت پر مشتمل ہیں۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا چونکہ منہی عنہ لغیرہ ہے یعنی اذی کی وجہ سے منہی عنہ لغیرہ اور لہذا نہ نہیں ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنے پر احکام مرتب ہوں گے چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنی حائضہ بیوی کے ساتھ وطی کی اور اس نے اس سے پہلے اس کے ساتھ کوئی وطی نہیں کی تو اس وطی کی وجہ سے رجم کے لئے واطی کا احسان ثابت ہو جائے گا۔ یعنی یہ واطی محض ہو جائے گا اس کے بعد اگر اس نے زنا کیا تو اس کی حد رجم ہوگی نہ کہ کوڑے۔

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ زانی اگر محض ہو تو اس کو رجم کیا جائے گا اور اگر غیر محض ہو تو کوڑے مارے جائیں گے۔ اور رجم کے لئے احسان یہ ہے کہ زانی آزاد ہو، عاقل بالغ ہو، مسلمان ہو، اپنی بیوی کے ساتھ حلال طریقہ پر دخول کر چکا ہو۔ پس جب کسی شخص نے شادی کے بعد اپنی بیوی سے پہلی بار وطی کی اور یہ وطی حالت حیض میں کی تو اس وطی سے یہ شخص محض ہو جائے گا کیونکہ یہ وطی غیر یعنی اذی کی وجہ سے اگرچہ حرام اور غیر مشروع ہے لیکن اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے حلال اور مشروع ہے اور جب ایسا ہے تو وطی حلال اور دخول حلال پایا گیا اور دخول حلال سے واطی محض ہو جاتا ہے لہذا حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنے سے بھی محض ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر عورت مطلقہ ثلاث ہو اور عدت گزار کر زوج ثانی کے ساتھ نکاح کر لیا ہو اور زوج ثانی نے حالت حیض میں اس کے ساتھ وطی کی ہو اور پھر اس کو طلاق دے دی ہو تو یہ عورت زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی، اسی طرح اس وطی کی وجہ سے شوہر پر پورا مہر واجب ہوگا، اور اگر اس وطی کے بعد شوہر نے طلاق دے دی تو عورت پر اسی طرح عدت واجب ہوگی جس طرح موطوءہ مطلقہ پر واجب ہوتی ہے اور

عورت کی طرف سے چونکہ تسلیم بضع پایا گیا ہے اس لئے اس کے واسطے نفقہ بھی واجب ہوگا۔ صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ اگر عورت بیوی کے ساتھ حالت حیض میں وطی کر لی گئی اور پھر حالت حیض کے گزرنے کے بعد دوبارہ وطی پر قدرت دینے سے اس لئے رک گئی کہ شوہر نے مہر ادا نہیں کیا ہے تو صاحبین کے نزدیک یہ عورت ناشزہ شمار ہوگی اور نفقہ کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ غیر حالت حیض میں وطی کرانے کے بعد دوبارہ وطی پر قدرت دینے سے رکنے کی صورت میں ناشزہ شمار ہوتی ہے اور نفقہ کی مستحق نہیں ہوتی۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ مہر عورت کا حق ہے جیسا کہ شن بالغ کا حق ہے پس جس طرح بالغ کو بیع سپرد نہ کرنے کی اس وقت تک اجازت ہے جب تک کہ مشتری شمن ادا نہ کرے۔ اسی طرح بیوی کو جماع پر قدرت دینے سے اس وقت تک رکنے کی اجازت ہے جب تک شوہر مہر ادا نہ کرے لیکن اگر بالغ نے بیع سپرد کر دی اور مشتری نے شمن ادا نہیں کیا تو اس کے بعد بالغ کو شمن کی وجہ سے بیع روکنے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ بالغ نے بیع سپرد کر کے اپنا یہ حق ساقط کر دیا ہے۔ اور قاعدہ ہے الساقط لا یعود ساقط کردہ چیز لوٹ کر نہیں آتی ہے۔ اسی طرح جب بیوی نے حالت حیض میں بضع سپرد کر دیا ہے اور یہ سپرد کرنا شرعاً معتبر ہے (جیسا کہ ہم نے کہا کہ حالت حیض میں وطی کرنا اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے حلال ہے) تو بیوی چونکہ بضع پر قدرت دینے سے رکنے کا حق ساقط کر چکی ہے اس لئے اس کو دوبارہ یہ حق حاصل نہ ہوگا اور جب دوبارہ اس کو یہ حق حاصل نہیں ہے تو یہ عورت مہر کی وجہ سے اگر قدرت دینے سے رک گئی تو ناشزہ (نافرمان) کہلائے گی اور ناشزہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوتی ہے لہذا یہ بھی نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔

حضرت امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ عورت نفقہ کی مستحق ہوگی۔ وحرمة الفعل الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے اور حکم شرعی ایک نعمت اور کرامت ہے اور فعل حرام اور معصیت کسی نعمت اور کرامت کے حصول کا سبب نہیں ہوتا ہے لہذا حالت حیض میں وطی کرنا احکام مشروع کا سبب کیسے ہوگا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ فعل حرام ہونا ترتب احکام کے منافی نہیں ہے یعنی فعل حرام سے شرعاً احکام ثابت ہو جاتے ہیں مثلاً حیض میں بیوی کو طلاق دینا حرام اور معصیت ہے لیکن اس پر احکام شرع مرتب ہوتے ہیں یعنی اس طلاق سے فرقت واقع ہو جاتی ہے اور عورت پر عدت واجب ہو جاتی ہے جیسا کہ مباح طلاق سے یہ احکام ثابت ہو جاتے ہیں۔ اور جیسے غصب کردہ پانی سے وضو کرنا حرام ہے لیکن اس پر احکام شرع مرتب ہوتے ہیں یعنی اس وضو سے نماز پڑھنا بھی جائز ہے اور قرآن کا چھونا بھی جائز ہے اور جیسے غصب کردہ کمان سے شکار کرنا حرام ہے لیکن اس پر احکام شرع مرتب ہوتے ہیں یعنی اس کمان سے کیا ہوا شکار حلال ہو جاتا ہے اور وہ شکاری کی ملک میں داخل ہو جاتا ہے، اور جیسے غصب کردہ چھری سے ذبح کرنا حرام ہے لیکن اس پر حکم شرعی یعنی مذبح کا حلال ہونا مرتب ہوتا ہے اور جیسے ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنا حرام ہے لیکن اس پر جواز صلوٰۃ مرتب ہوتا ہے اور جیسے اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت کرنا حرام ہے لیکن اس پر بیع کے احکام مرتب ہوتے ہیں یعنی مشتری بیع کا مالک ہو جاتا ہے اور اس میں تصرف کا حق حاصل ہو جاتا ہے ملاحظہ فرمائیے کہ مذکورہ تصرفات حرام ہیں مگر اس کے باوجود ان تصرفات پر احکام مرتب ہوتے ہیں پس اسی طرح حالت حیض میں وطی کرنا اگرچہ حرام ہے لیکن اس پر احکام مرتب ہوں گے۔

افعال شرعیہ پر وارشدہ نہی مشروع کے باقی رہنے کا تقاضا کرتی ہے، تفریع

وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْأَصْلِ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا إِنَّ الْفَاسِقَ مِنْ أَهْلِ

الشَّهَادَةُ فَتَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِشَهَادَةِ الْفَاسِقِ لِأَنَّ النَّهْيَ عَنْ قَبُولِ الشَّهَادَةِ بِدُونِ الشَّهَادَةِ
مَحَالٌ وَإِنَّمَا لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَتُهُمْ لِفَسَادٍ فِي الْأَدَاءِ لَا لِعَدَمِ الشَّهَادَةِ أَصْلًا وَعَلَى هَذَا لَا يَجِبُ
عَلَيْهِمُ اللَّعَانُ لِأَنَّ ذَلِكَ آدَاءُ الشَّهَادَةِ وَلَا آدَاءُ مَعَ الْفُسْقِ.

ترجمہ:..... اور اسی اصل کے اعتبار سے ہم نے ہاری تعالیٰ کے قول ولا تقبلوا الہم شہادۃ ابداء کے بارے میں کہا ہے کہ
فاسق اہل شہادت میں سے ہے لہذا فساق کی شہادت سے نکاح منعقد ہو جائے گا کیونکہ بغیر شہادت کے قبول شہادت کی نفی محال ہے اور
ان کی شہادت ایسے فساد کی وجہ سے مقبول نہ ہوگی جو فساد ادا میں ہے نہ اس لئے کہ وہ بالکل شہادت کے اہل نہیں ہیں اور اسی بناء پر ان پر
لعان واجب نہ ہوگا کیونکہ لعان شہادت کا ادا کرنا ہے اور فسق کے ساتھ ادا شہادت نہیں ہوتی ہے۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ ہم نے جو یہ اصول بیان کیا ہے کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی مشروع کے باقی رہنے کا
تقاضہ کرتی ہے یعنی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ منہی عنہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اس اصول کی بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ
باری تعالیٰ کے قول ولا تقبلوا الہم شہادۃ ابداء سے پتہ چلتا ہے کہ فاسق اہل شہادت میں سے ہے چنانچہ اگر کسی مرد نے کسی عورت
سے دو فاسق مردوں کی موجودگی میں نکاح کیا تو وہ نکاح منعقد ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر زوجین نے قاضی کو خبر دی کہ ہم دونوں نے دو فاسق
مردوں کی موجودگی میں نکاح کیا ہے تو قاضی پر اس نکاح کو برقرار رکھنا واجب ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آیت میں قبول شہادت پر
نہی وارد ہوئی ہے اور قبول شہادت سے منہی اور منع کرنا بغیر شہادت کے محال ہے اس لئے کہ قبول شہادی اور عدم قبول شہادی اس شہادی کے وجود کے
بعد ہی متصور ہوتا ہے یعنی کسی چیز کو قبول کرنا اور قبول نہ کرنا اسی وقت ممکن ہوگا جب وہ چیز موجود ہوگی لیکن اگر وہ چیز ہی موجود نہ ہو تو اس کو
قبول کرنے اور قبول نہ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوگا بلکہ یہ ایسا ہو جائے گا جیسا کہ نابینا سے کہا جائے۔ تو مت دیکھ۔

الحاصل قبول شہادت سے منہی بغیر شہادت کے محال ہے یعنی قبول شہادت سے منہی کے لئے ضروری ہے کہ شہادت موجود ہو اور
جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگی کہ محدودین فی القذف یعنی فساق اہل شہادت میں سے ہیں یعنی ان کی شہادت اگرچہ مقبول نہ ہوگی
لیکن ان میں شہادت کی ضرورت نہیں ہے اس لئے محدودین فی القذف یعنی فساق کی شہادت سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔

اعتراض:..... یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آیت میں منہی عنہ قبول شہادت ہے اور بیان کردہ اصول اس بات کا تقاضہ کرتا ہے
کہ قبول شہادت اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو اور جب ایسا ہے تو فساق کی شہادت
دوسروں کے حق کو ثابت کرنے کے لئے مقبول ہونی چاہئے حالانکہ آپ فساق کی شہادت کو قبول نہیں کرتے ہیں اور اگر آپ یہ کہتے ہیں
کہ فساق کی قبول شہادت من کل وجہ باطل ہے نہ اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور نہ وصف کے اعتبار سے مشروع تو بیان کردہ مسئلہ اس
اصول کے مقتضیات میں سے نہ ہوگا۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ قبول شہادت اور عدم قبول شہادت اہلیت شہادت کو مستلزم ہے یعنی کسی کی شہادت کا مقبول ہونا اور
مقبول نہ ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ اس میں شہادت کی اہلیت موجود ہے اور جب ایسا ہے تو قبول شہادت سے منہی اہلیت شہادت سے
نہی ہوگی یعنی آیت میں اگرچہ قبول شہادت پر منہی وارد ہوئی ہے لیکن وہ اہلیت شہادت سے بھی منہی ہے اور اہلیت شہادت سے منہی اس

بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اہلیت شہادت اپنی اصل کے اعتبار سے باقی اور مشروع ہو پس مذکورہ مسئلہ اس اصول کے مقتضیات میں سے اس طریقہ پر ہوگا۔ وائما لم تقبل الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ محدودین فی القذف یعنی فساق میں جب اہلیت شہادت موجود ہے تو ان کی شہادت کو قبول کیا جانا چاہئے حالانکہ ان کی شہادت کو قبول نہیں کیا جاتا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ فاضل مصنف نے جواب میں فرمایا ہے کہ ان کی شہادت کو قبول نہ کرنا اس لئے ہے کہ ان کی ادائے شہادت میں فساد ہے اور وہ ایہام کذب اور امکان کذب کا فساد ہے، یعنی فساق کی طرف سے ادائے شہادت میں چونکہ کذب اور جھوٹ بولنے کا امکان ہے اس لئے ان کی شہادت کو قبول نہیں کیا جاتا، ایسا نہیں کہ ان میں شہادت کی اہلیت ہی نہیں ہے فساق میں شہادت کی اہلیت تو ہے لیکن احتمال کذب کی وجہ سے قبول نہیں کیا جاتا ہے اور چونکہ فساق کی شہادت مقبول نہیں ہے اس لئے ان پر لعان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ لعان نام ہے ادائے شہادت کا اور قاسم ادائے شہادت کا اہل نہیں ہے اس لئے وہ لعان کا بھی اہل نہیں ہوگا اور جب فاسق لعان کا اہل نہیں ہے تو اس پر لعان واجب بھی نہ ہوگا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر مرد نے اپنی بیوی کو زنا کی تہمت لگائی یا اس سے پیدا ہونے والے بچہ کی نفی کی اور وہ دونوں ادائے شہادت کے اہل ہیں اور عورت عقیقہ ہے اور عورت نے موجب قذف کا مطالبہ کیا یعنی عورت نے مطالبہ کیا کہ وہ زنا کو ثابت کرے اگر زنا ثابت نہ کر سکے تو لعان کرے اس مطالبہ کے بعد شوہر پر لعان واجب ہوگا۔ لعان کی صورت یہ ہے کہ اولاً شوہر چار مرتبہ قسم کھا کر یہ کہے کہ میں اپنے اس قول میں سچا ہوں کہ اس نے زنا کیا ہے اور پانچویں مرتبہ یہ کہے کہ اگر میں اپنے اس قول میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو، پھر عورت چار مرتبہ قسم کھا کر یہ کہے کہ وہ اپنے قول میں جھوٹا ہے جو اس نے زنا کے سلسلہ میں میری طرف منسوب کیا ہے اور پانچویں مرتبہ یہ کہے کہ اگر وہ اپنے اس قول میں سچا ہو جو اس نے زنا کے سلسلہ میں میری طرف منسوب کیا ہے تو مجھ پر اللہ کا غضب ہو۔ لعان مرد کے حق میں حد قذف کے قائم مقام ہوتا ہے اور عورت کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہوتا ہے لعان کے بعد عورت شوہر پر حرام ہو جاتی ہے شوہر اس کو یا تو طلاق دے دے ورنہ تو قاضی ان میں تفریق کر دے گو دونوں رضا مند نہ ہوں یعنی زبان سے کہہ دے کہ میں نے ان میں تفریق کی اور یہ تفریق طلاق بائن کے حکم میں ہوگی۔ لعان شوہر پر اسی وقت واجب ہوگا جب وہ فاسق نہ ہو چنانچہ شوہر اگر فاسق ہو اور زنا ثابت نہ کر سکے تو اس پر حد قذف واجب ہوگی۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

نصوص (یعنی آیات و احادیث) کی مراد جاننے کے طرق، پہلا طریقہ

فَصْلٌ فِي تَعْرِيفِ طَرِيقِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوصِ إِعْلَامٌ أَنَّ لِمَعْرِفَةِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوصِ طُرُقًا مِنْهَا أَنَّ اللَّفْظَ إِذَا كَانَ حَقِيقَةً لِمَعْنَى وَمَجَازًا لِأَخْرَافٍ لِحَقِيقَةٍ أَوَّلَى مِثَالُهُ مَا قَالَ عُلَمَاءُ نَا أَلْبِثُ الْمَخْلُوقَةَ مِنْ مَاءِ الزَّيْنِ يَحْرُمُ عَلَى الزَّائِنِ نِكَاحُهَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَحِلُّ وَالصَّحِيحُ مَا قُلْنَا لِأَنَّهُمَا بِنْتُهُ حَقِيقَةٌ فَتَدْخُلُ تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى حُرِّمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْأَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ حِلِّ الْوُطْئِ وَوُجُوبِ الْمَهْرِ وَلُزُومِ النَّفَقَةِ وَجَرَيَانِ التَّوَارِثِ وَوَلَايَةِ الْمُنْعِ عَنِ الْخُرُوجِ وَالْبُرُوزِ

ترجمہ:..... (یہ) فصل نصوص کی مراد کے طریقہ کو جاننے کے سلسلہ میں ہے سب نصوص کی مراد جاننے کے متعدد طریقے ہیں ان میں سے (ایک) یہ ہے کہ لفظ جب ایک معنی کے لئے حقیقت اور دوسرے معنی کے لئے مجاز ہو تو حقیقت اولیٰ ہے اسکی مثال وہ ہے جو ہمارے علماء نے کہا ہے کہ زنا کے پانی سے پیدا شدہ لڑکی زانی پر اس کا نکاح حرام ہوگا اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا نکاح حلال ہوگا اور صحیح وہ ہے جو ہم نے کہا ہے اس لئے کہ وہ زانی کی حیثیت بیٹی ہے لہذا باری تعالیٰ کے قول ”حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم“ کے تحت داخل ہوگی اور اس سے دونوں مذاہب کے مطابق احکام متفرع ہوں گے یعنی ولٹی کا حلال ہونا، مہر کا واجب ہونا نفقہ کا لازماً ہونا، میراث کا جاری ہونا اور باہر آنے جانے سے رزکنے کی ولایت کا حاصل ہونا۔

تشریح:..... مصنفؒ نے یہ فصل تہ کے طور پر ذکر کی۔ ہے اس طور پر کہ جب مصنف تقسیمات اربعہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نصوص یعنی آیات و احادیث کی مراد کو جاننے کا کیا طریقہ ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ نصوص یعنی آیات و احادیث کی مراد کو جاننے کے متعدد طریقے ہیں ان میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ لفظ کے اگر دو معنی ہوں ایک حقیقی اور ایک مجازی تو اس لفظ سے معنی حقیقی کا مراد لینا اور اس پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اس لفظ اولیٰ پر ایک اعتراض ہے۔

اعتراض:..... وہ یہ کہ مجاز اگر ایسا قرینہ ہے جو معنی حقیقی مراد لینے سے مانع ہے تو اس صورت میں مجاز کا مراد لینا اور اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو معنی حقیقی کا مراد لینا اور اس پر عمل کرنا واجب ہے اور جب اس صورت میں معنی حقیقی پر عمل کرنا واجب ہے تو مصنف کے قول فالہ حقیقہ اولیٰ کے کیا معنی ہوں گے۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اولیٰ بسبب کے معنی میں ہے یہ خیال رہے کہ حقیقت پر عمل کرنا اس وقت واجب ہے جب معنی حقیقی کے لئے کوئی مرجع اور مجاز متعارف نہ ہو کیونکہ اگر مجاز متعارف ہے تو اس صورت میں امام صاحبؒ اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے جیسا کہ حقیقت و مجاز کی بحث میں مذکور ہے۔ الحاصل لفظ جب ایک معنی کے لئے حقیقت، اور ایک معنی کے لئے مجاز ہو تو حقیقت پر عمل کرنا واجب ہے اسکی مثال یہ ہے وہ لڑکی جو زنا کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہے ہمارے علماء احناف کے نزدیک اس کے ساتھ زانی کا نکاح کرنا حرام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک حلال ہے۔ اور اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ زنا کے نطفہ سے پیدا ہونے والی لڑکی آیت ”حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم“ کے تحت داخل ہے یا نہیں۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ داخل نہیں ہے اور جب اس آیت کے تحت داخل نہیں ہے تو زانی کا اس کے ساتھ نکاح کرنا بھی حرام نہ ہوگا بلکہ حلال ہوگا اور علماء احناف کہتے ہیں کہ یہ لڑکی اس آیت کے تحت داخل ہے لہذا ثابت النسب کی طرح اس لڑکی کے ساتھ بھی ولٹی (زانی) کا نکاح حرام ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ آیت میں بنات سے مراد وہ لڑکیاں ہیں جن کا نسب ان کے آباء سے ثابت ہو اور رہی وہ لڑکی جو زنا کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہے تو زانی سے چونکہ اس کا نسب ثابت نہیں ہے اس لئے وہ لڑکی اس آیت کے تحت داخل نہ ہوگی اور جب زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی اس آیت کے تحت داخل نہیں ہے تو زانی کا اس کے ساتھ نکاح کرنا بھی حرام نہ ہوگا۔

علماء احناف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ ”بنات“ اس لڑکی کے لئے استعمال ہوتا ہے جو کسی مرد کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہو خواہ اس کا نسب اس مرد سے ثابت ہو خواہ ثابت نہ ہو اور مجاز اس لڑکی کے لئے استعمال ہوتا ہے جس کا نسب اس مرد سے ثابت ہو اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ لفظ کو معنی حقیقی پر محمول کرنا اولیٰ ہے لہذا آیت مذکورہ کے تحت ہر طرح کی بنات (لڑکیاں) داخل ہوں گی۔ اور ان کے ساتھ ولٹی کا

نکاح کرنا حرام ہوگا، وہ لڑکیاں خواہ ثابت النسب ہوں خواہ ثابت النسب نہ ہوں۔ فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ صحیح وہی ہے جو ہم نے لکھا ہے کیونکہ زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی زانی کی حقیقت بنت ہے، عرفاً بھی اور استعمالاً بھی۔ لہذا وہ اس آیت کے تحت داخل ہوگی۔ اور اس سے زانی کا نکاح کرنا حرام ہوگا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کی بنیاد پر دونوں مذاہب کے مطابق احکام متفرع ہوں گے۔ چنانچہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک زانی کا اپنے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی کے ساتھ نکاح کرنے کے بعد طہی کرنا حلال ہے اور اس پر مہر واجب ہے، اور نفقہ واجب ہے اور ان کے درمیان میاں بیوی کی طرح میراث بھی جاری ہوگی اور زانی کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اپنی اس بیوی کو گھر سے باہر آنے جانے پر روکے۔ مگر احناف کے نزدیک چونکہ یہ نکاح منعقد نہیں ہوا اس لئے زانی کے لئے نہ تو طہی کرنا حلال ہوگا نہ اس پر مہر واجب ہوگا اور نہ نفقہ واجب ہوگا اور نہ ان کے درمیان میراث جاری ہوگی اور نہ زانی اس کو گھر سے باہر نکلنے سے روکنے کا مجاز ہوگا۔

نصوص کو جاننے کا دوسرا طریقہ

وَمِنْهَا أَنْ أَحَدَ الْمُحْتَمَلَيْنِ إِذَا وَجَبَ تَخْصِيصًا فِي النَّصِّ دُونَ الْآخِرِ فَالْحُمْلُ عَلَى مَا لَا يَسْتَلْزِمُ التَّخْصِيصَ أَوْلَىٰ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ أَوَّلًا مَسْتَمُ النِّسَاءِ فَالْمَلَامَسَةُ لَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْوِقَاعِ كَانَ النَّصُّ مَعْمُولًا بِهِ فِي جَمِيعِ صُورِ وَجُودِهِ وَلَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْمَسِّ بِالْيَدِ كَانَ النَّصُّ مَخْصُوصًا بِهِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الصُّورِ فَإِنَّ مَسَّ الْمَحَارِمِ وَالطِّفْلَةِ الصَّغِيرَةِ جِدًّا غَيْرُ نَاقِضٍ لِلْوُضُوءِ أَصَحَّ قَوْلِي الشَّافِعِيِّ وَيَتَفَرَّغُ مِنْهُ الْأَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ إِبَاحَةِ الصَّلَاةِ وَمَسِّ الْمُصْحَفِ وَدُخُولِ الْمَسْجِدِ وَصِحَّةِ الْإِمَامَةِ وَلُزُومِ التَّيَمُّمِ عِنْدَ عَدَمِ الْمَاءِ وَتَذَكُّرِ الْمَسِّ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ.

ترجمہ:..... اور ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ دو احتمالوں میں سے ایک جب نص میں تخصیص کو واجب کرے نہ کہ دوسرا تو اس پر محمول کرنا جو تخصیص کو مستلزم نہ ہو اولیٰ ہے اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول اولاً مستم النساء میں ہے پس ملامست کو اگر جماع پر محمول کیا گیا تو نص وجود جماع کی تمام صورتوں میں معمول بہ ہوگا اور اگر مس بالید پر محمول کیا گیا تو نص بہت سی صورتوں میں مخصوص ہوگی اس لئے کہ محارم کو اور بہت چھوٹی بچی کو چھونا امام شافعیؒ کے دونوں قولوں میں سے ایک کے مطابق ناقض وضو نہیں ہے اور اس سے دونوں مذاہبوں کے مطابق احکام متفرع ہوں گے یعنی نماز کا جائز ہونا قرآن کا چھونا، مسجد میں داخل ہونا، امامت کا صحیح ہونا اور عدم ماء کے وقت تیمم کا لازم ہونا اور نماز کے دوران مس کا یاد آنا۔

تشریح:..... مذکورہ طریقوں میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر کوئی نص دو معنی کا احتمال رکھتی ہو اور ایک معنی مراد لینے پر نص میں تخصیص کرنی پڑتی ہو اور دوسرے معنی مراد لینے پر تخصیص نہ کرنی پڑتی ہو تو ایسی صورت میں وہ معنی مراد لینا بہتر ہے جس کی وجہ سے نص میں تخصیص نہ کرنی پڑتی ہو مثلاً اولاً مستم النساء ”میں لفظ ملامست دو معنی کا احتمال رکھتا ہے۔ ایک جماع کا دوسرا مس بالید کا (عورتوں کو ہاتھ سے چھونا)۔ ہم احناف ملامست سے جماع مراد لیتے ہیں اور حضرت امام شافعیؒ مس بالید مراد لیتے ہیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل تو یہ ہے کہ

مس بالید ملا مست کے حقیقی معنی ہیں اور جماع مجازی معنی ہیں اور لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہے یہ نسبت اس کے کہ اس مجازی معنی پر محمول کیا جائے، پس اس اصول کے تحت ملا مست نساء سے مس بالید مراد ہوگا چنانچہ انکے نزدیک مس بالید ناقض وضو ہوگا۔ اور احناف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ ملا مست جو جماع اور مس بالید دو معنی کا احتمال رکھتا ہے اگر اس کو جماع کے معنی پر محمول کیا جائے تو آیت میں کوئی تخصیص نہیں کرنی پڑتی ہے اس لئے کہ جماع کی ہر صورت طہارت صغریٰ اور طہارت کبریٰ دونوں کے لئے ناقض ہے پس اس صورت میں نص وجود جماع کی تمام صورتوں میں معمول بہ ہوگی کسی صورت کو ترک اور باطل کرنا نہیں پڑیگا اور اگر مس بالید پر محمول کیا جائے جیسا کہ امام شافعی فرماتے ہیں تو ان کے نزدیک بھی مس بالید کی بعض صورتوں میں نص کو خاص کرنا پڑے گا کیونکہ محرم عورتوں اور بہت چھوٹی بچی کو ہاتھ سے چھونا امام شافعی کے ایک قول کے مطابق ناقض وضو نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو اس صورت میں نص مس بالید کی تمام صورتوں میں معمول بہ نہیں ہوگی اور یہ اصول ہم بیان کر چکے ہیں کہ جس احتمال کی بنیاد پر نص میں تخصیص نہ کرنی پڑتی ہو اس احتمال کو مراد لینا اور اس پر نص کو محمول کرنا اولیٰ ہے لہذا ملا مست کو جماع کے معنی پر محمول کرنا اولیٰ اور بہتر ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف سے مس نساء کے وقت دونوں مذاہب پر بہت سے احکام متفرع ہوں گے مثلاً اگر کسی با وضو شخص نے کسی عورت کو ہاتھ سے مس کیا تو احناف کے نزدیک چونکہ اس شخص کا وضو نہیں ٹوٹا اس لئے اس کے واسطے اپنے سابقہ وضو سے نماز پڑھنا قرآن پاک چھونا جائز ہوگا اسی طرح بلا کراہت مسجد میں داخل ہونا جائز ہوگا۔ اور اس کا امام بننا بھی صحیح ہوگا۔ اور شوافع کے نزدیک چونکہ اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے اس لئے سابقہ وضو سے نہ اس کا نماز پڑھنا جائز ہوگا نہ قرآن چھونا جائز ہوگا اسی طرح بلا کراہت مسجد میں داخل ہونا صحیح نہ ہوگا بلکہ مع الکراہت داخل ہونا صحیح ہوگا، اور امام بننا بھی صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی با وضو آدمی نے کسی عورت کو مس کیا یا نماز کے دوران یاد آ یا کہ میں نے وضو کے بعد مس مراۃ کیا تھا اور یہ شخص پانی کے استعمال پر قہر نہیں ہے تو حضرت امام شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں اس شخص پر تیمم لازم ہوگا اور احناف کے نزدیک تیمم لازم نہ ہوگا بلکہ سابقہ وضو سے نماز جائز ہوگی۔

نصوص کو جاننے کا تیسرا طریقہ

وَمِنْهَا أَنَّ النَّصَّ إِذَا قُرِئَ بِقَرَاءَتَيْنِ أَوْ زَوْيَ بِرَوَاتَيْنِ كَانَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ عَمَلًا بِالْوَجْهِينِ أَوْ لِسَى مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَأَرْجُلَكُمْ قُرِئَ بِالنَّصْبِ عَطْفًا عَلَى الْمَغْسُولِ وَبِالْخَفْضِ عَطْفًا عَلَى الْمَمْسُوحِ فَحُمِلَتْ قِرَاءَةُ الْخَفْضِ عَلَى حَالَةِ التَّخْفُفِ وَقِرَاءَةُ النَّصْبِ عَلَى حَالَةِ عَدَمِ التَّخْفُفِ وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قَالَ الْبَعْضُ جَوَازُ الْمَسْحِ ثَبِتَ بِالْكِتَابِ.

ترجمہ:..... اور ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ نص کو جب دو قراءتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہو یا دو روایتوں کے ساتھ روایت کیا گیا ہو تو نص پر ایسے طریقہ سے عمل کرنا اولیٰ ہوگا جس سے دونوں پر عمل ہو سکے۔ اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول "وَأَرْجُلَكُمْ" میں ہے کہ نصب کے ساتھ پڑھا گیا مغسول پر عطف کرتے ہوئے اور جر کے ساتھ مسوح پر عطف کرتے ہوئے پس جر کی قراءت کو موزع پہننے کی حالت پر عطف کیا گیا اور نصب کی قراءت کو موزع نہ پہننے کی حالت پر محمول کیا گیا، اور اسی معنی کے

اعتبار سے بعض حضرات نے کہا کہ جواز مسح کتاب اللہ سے ثابت ہے۔

تشریح:..... مذکورہ طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ اگر نص یعنی قرآن کی کوئی آیت دو قراءتوں کے ساتھ پڑھی گئی ہو یا کوئی حدیث روایتوں کے ساتھ روایت کی گئی ہو تو اس نص پر اس طرح عمل کیا جائے کہ دونوں صورتوں پر عمل ہو سکے مثلاً آیت وضو میں لفظ ار جملکم عنہ و مغسول یعنی وضو جو حکم پر عطف کرتے ہوئے نص کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ قراءت نص کا تقاضہ یہ ہے کہ پاؤں کا دھونا علی الاطلاق فرض ہے پاؤں میں موزے ہوں یا موزے نہ ہوں اور قراءت جر کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں پاؤں کا مسح کرنا فرض ہے لیکن مذکورہ اصول کے تحت ہم دونوں قراءتوں پر عمل کرتے ہیں کہتے ہیں کہ قراءت جر کو اس حالت پر محمول کیا جائے گا جبکہ پاؤں میں موزے ہوں چنانچہ اس صورت میں موزوں پر مسح کرنا فرض ہوگا اور قراءت نص کو اس حالت پر محمول کیا جائے گا جب پاؤں میں موزے نہ ہوں چنانچہ اس صورت میں پاؤں کا دھونا فرض ہوگا۔

قراءت جر کو موزہ پہننے کی حالت پر محمول کرنے کی وجہ سے ہی بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ مسح علی الخنین کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے اگرچہ اکثر حضرات اس کے قائل ہیں کہ مسح علی الخنین کا جواز احادیث متواترہ سے ثابت ہے کتاب اللہ سے ثابت نہیں ہے اور بار جملکم کا جر تو وہ وضو مسکیم جو مجرور ہے اس کے قرب اور جوار میں واقع ہونے کی وجہ سے ہے جس کو جر جوار کہا جاتا ہے یعنی ار جملکم چونکہ مجرور کے جوار میں واقع ہے اس لئے اس کو جر دیدیا گیا، اس لئے جر نہیں دیا گیا کہ وہ وضو مسکیم پر معطوف ہے اور مسح ہے۔

نصوص کو جاننے کے تیسرے طریقے کی مثال

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى حَتَّى يَطْهُرْنَ فُرِيَّ بِالتَّشْدِيدِ وَالتَّخْفِيفِ فَيَعْمَلُ بِقِرَاءَةِ التَّخْفِيفِ فَيَمَّا إِذَا كَانَ أَيَّامُهَا عَشْرَةً وَبِقِرَاءَةِ التَّشْدِيدِ فَيَمَّا إِذَا كَانَ أَيَّامُهَا دُونَ الْعَشْرَةِ وَعَلَى هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِأَقَلِّ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ لَمْ يَجْزُ وَطِيُّ الْحَائِضِ حَتَّى تَغْتَسِلَ لِأَنَّ كَمَالَ الطَّهَارَةِ يَنْبُتُ بِالْإِغْسَالِ وَلَوْ انْقَطَعَ دَمُهَا لِعَشْرَةِ أَيَّامٍ جَازَ وَطِيُّهَا قَبْلَ الْغُسْلِ لِأَنَّ مُطْلَقَ الطَّهَارَةِ ثَبَتَ بِانْقِطَاعِ الدَّمِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِعَشْرَةِ أَيَّامٍ فِي آخِرِ وَقْتِ الصَّلَاةِ تَلَزَمَهَا فَرِيضَةُ الْوَقْتِ وَإِنْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارٌ مَا تَغْتَسِلُ فِيهِ وَلَوْ انْقَطَعَ دَمُهَا لِأَقَلِّ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ فِي آخِرِ وَقْتِ الصَّلَاةِ إِنْ بَقِيَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارٌ مَا تَغْتَسِلُ فِيهِ وَتُحْرَمُ لِلصَّلَاةِ لَزَمَتِهَا الْفَرِيضَةُ وَالْأَقْلَى.

ترجمہ:..... اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول "حتیٰ یطہرن" تشدید اور تخفیف کے ساتھ پڑھا گیا ہے پس تخفیف کی قراءت پر اس صورت میں عمل کیا جائے گا جب حائضہ کے ایام حیض دس دن ہوں اور قراءت تشدید پر اس صورت میں عمل کیا جائے گا جب حائضہ کے ایام حیض دس دن سے کم ہوں اور اسی بناء پر ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب حیض کا خون دس دن سے کم میں منقطع ہو جائے تو

حائضہ سے وطی کرنا جائز نہیں ہے یہاں تک کہ وہ غسل نہ کر لے کیونکہ کمال طہارت غسل سے ثابت ہوتا ہے اور اگر اس کا خون دس دن میں منقطع ہوا ہو تو غسل سے پہلے اس کے ساتھ وطی کرنا جائز ہے اس لئے کہ مطلق طہارت خون منقطع ہونے سے ثابت ہوگئی ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب دس دن میں آخر وقت صلوٰۃ میں حیض کا خون منقطع ہو گیا تو اس پر وقت کا فریضہ لازم ہوگا اگرچہ وقت میں سے اتنی مقدار باقی نہ رہے جس میں وہ غسل کر سکے اور اگر دس دن سے کم میں آخر وقت صلوٰۃ میں اس کا خون منقطع ہو گیا تو اگر وقت میں سے اتنی مقدار وقت باقی رہا جس میں وہ غسل کر سکے اور نماز کے لئے تحریر کر سکے تو اس پر فریضہ نماز لازم ہو جائے گا در نہ نہیں۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ دو قراءتوں پر عمل کرنے کی ایک مثال حائضہ عورتوں کے بارے میں باری تعالیٰ کا قول ولا تقر بوہن حتی یطہرن ہے۔ یعنی حائضہ عورتوں کے قریب مت جاؤ یہاں تک کہ وہ پاکی حاصل کر لیں۔ اس آیت میں نفی یطہرن تقر بوہن میں دو قراءتیں ہیں ایک قراءت یطہرن طاء اور ہا کی تشدید کے ساتھ اور دوسری قراءت تخفیف یعنی ترک تشدید کے ساتھ ہے پہلی صورت میں باب افتعال یا باب تفعّل سے ہوگا اور دوسری صورت میں باب نصر یا باب نکر م سے ہوگا پہلی صورت میں طہارت میں مبالغہ مطلوب ہے اور دوسری صورت میں مبالغہ مطلوب نہیں ہے اور حائضہ عورت کے سلسلہ میں مبالغہ فی الطہارت یہ ہے کہ اس کا خون منقطع ہو جائے اور پھر غسل کر لے اور اگر صرف خون منقطع ہوا اور غسل نہیں کیا تو اس صورت میں نفس طہارت تو حاصل ہوگئی لیکن طہارت میں مبالغہ اور کمال حاصل نہیں ہوگا۔ پس قراءت بالتشدید اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ خون بند ہونے کے بعد غسل سے پہلے اس کے ساتھ جماع حلال نہ ہو اور قراءت بالتخفیف اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ خون بند ہونے کے بعد غسل سے پہلے جماع حلال ہو۔ اور دونوں کے درمیان تعارض کا پایا جانا ظاہر ہے پس ان دونوں قراءتوں پر عمل کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ قراءت تشدید پر اس صورت میں عمل ہوگا جب دم حیض دس دن سے کم میں منقطع ہو اور قراءت تخفیف پر اس صورت میں عمل ہوگا جب دم حیض پورے دس دن کے بعد منقطع ہو اسی بناء پر ہمارے علماء احناف نے کہا کہ اگر کسی عورت کا دم حیض دس دن سے کم میں منقطع ہو گیا تو غسل کرنے سے پہلے اس کے ساتھ وطی کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ قراءت تشدید میں کمال طہارت مطلوب ہے اور کمال طہارت غسل سے ثابت ہوتا ہے لہذا غسل سے پہلے وطی کرنا جائز نہیں ہوگا اور اگر پورے دس دن کے بعد خون منقطع ہوا تو غسل سے پہلے وطی کرنا جائز ہے کیونکہ قراءت تخفیف میں مطلق طہارت مطلوب ہے اور مطلق طہارت خون منقطع ہونے سے ثابت ہو جاتی ہے لہذا خون منقطع ہونے کے بعد غسل سے پہلے وطی کرنا جائز ہوگا چونکہ مطلق طہارت انقطاع دم سے ثابت ہو جاتی ہے اس لئے ہم نے کہا کہ جب حیض دس دن میں نماز کے آخری وقت میں بند ہوا تو اس حائضہ پر اس وقت کی فرض نماز لازم ہو جائے گی اگرچہ نماز کا اتنا وقت باقی نہ رہا ہو جس میں وہ غسل کر سکے چنانچہ بعد میں اس نماز کی قضاء کرنا واجب ہوگا کیونکہ حائضہ عورت سے فرض نماز کا لزوم اس پر تخفیف کے پیش نظر ساقط ہوا تھا پس جب حیض زائل ہو جائے گا تو فرض نماز کا لزوم خود بخود کرائے گا اور قراءت تخفیف پر عمل کرتے ہوئے دس دن میں انقطاع دم سے چونکہ حیض زائل ہو جاتا ہے اس لئے دس دن میں انقطاع دم ہوتے ہی اس وقت کی فرض نماز لازم ہو جائے گی خواہ وہ اس وقت میں غسل پر قادر ہو یا قادر نہ ہو۔ اور اگر دس دن سے کم میں آخر وقت صلوٰۃ میں خون منقطع ہو گیا تو دیکھا جائے گا کہ نماز کے اس وقت میں وقت کی اتنی مقدار باقی ہے کہ اس میں غسل کر سکے اور تکبیر تحریر کر سکے یا اتنی مقدار باقی نہیں ہے تو اس حائضہ پر اس وقت کی نماز لازم ہو جائے گی ورنہ لازم نہ ہوگی۔

استدلالات فاسدہ کے طرق

ثُمَّ نَذْكُرُ طُرُقًا مِنَ التَّمْسُكَاتِ الضَّعِيفَةِ لِيَكُونَ ذَلِكَ تَنْبِيْهًُا عَلَى مَوَاضِعِ الْخَلَلِ فِي هَذَا

تشریح:..... استدلال ضعیف کی دوسری مثال یہ ہے کہ بعض شوافع فرماتے ہیں کہ اگر پانی میں مکھی گر کر مر گئی تو پانی ناپاک ہو جائے گا اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے حرمت علیکم المیئۃ میں مردار کو حرام قرار دیا ہے لہذا لفظ میئۃ کے عموم کی وجہ سے مردار مکھی بھی حرام ہوگی اور حرمت اگر بطریق کرامت نہ ہو تو یہ نجاست کی علامت ہے یعنی اگر کوئی چیز حرام تو ہو مگر بطریق کرامت حرام نہ ہو تو یہ اس کے ناپاک ہونے کی علامت ہے اور جب ایسا ہے تو مردار مکھی بھی ناپاک ہوگی اور پانی ناپاک چیز کے گرنے سے چونکہ ناپاک ہو جاتا ہے اس لئے مردار مکھی کے گرنے سے پانی ناپاک ہو جائے گا لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ یہ آیت صرف اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ مردار حرام ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی جس طرح آپ مردار کی حرمت کے قائل ہیں اسی طرح ہم بھی مردار کی حرمت کے قائل ہیں ہمارا اختلاف تو اس میں ہے کہ مردار مکھی کے پانی میں گرنے سے پانی ناپاک ہوتا ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک ناپاک نہیں ہوتا اگرچہ آپ کے نزدیک ناپاک ہو جاتا ہے۔ ہم جواب میں کہتے ہیں کہ آیت سے مردار مکھی کا حرام ہونا تو ثابت ہوتا ہے لیکن اس کے پانی میں گرنے سے پانی کا ناپاک ہونا ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ اصول کہ حرمت اگر بطریق کرامت نہ ہو تو یہ نجاست کی علامت ہے مطلق نہیں ہے چنانچہ مٹی کا کھانا حرام ہے اور مٹی کی حرمت بطریق کرامت بھی نہیں ہے مگر اس کے باوجود مٹی ناپاک نہیں ہے اسی طرح مسک طافی یعنی وہ پھلی جو پانی میں مر کر پانی پر تیرنے لگی وہ حرام ہے اور اس کی حرمت بطریق کرامت بھی نہیں ہے مگر اس کے باوجود وہ ناپاک نہیں ہے۔ اسی طرح مردار اگرچہ حرام ہے اور اس کی حرمت بطریق کرامت بھی نہیں ہے علی الاطلاق ناپاک نہیں ہوگا بلکہ مردار کو ناپاک کرنے والا خون کا ملنا ہے یعنی وہ مردار حرام ہوگا جس میں خون کا اختلاط ہو گیا ہو پس مکھی جس میں سرے سے خون ہی نہیں ہوتا اس میں خون کا اختلاط کہاں سے ہوگا اور جب مردار مکھی میں خون کا اختلاط نہیں پایا گیا تو وہ حرام تو ہوگی مگر ناپاک نہیں ہوگی اور جب مردار مکھی ناپاک نہیں ہے تو اس کے گرنے سے پانی بھی ناپاک نہ ہوگا۔

استدلال ضعیف کی تیسری مثال

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّىٰ تَمَّ أَقْرَصِيهِ ثُمَّ اغْسَلِيهِ بِالْمَاءِ لَا ثَبَاتَ أَنَّ
الْخَلَّ لَا يُزِيلُ النَّجَسَ مَنِعِيْفٌ لِأَنَّ الْخَبَرَ يَقْتَضِي وَجُوبَ غَسْلِ الدَّمِ بِالْمَاءِ فَيَتَقَيَّدُ بِحَالِ
وُجُودِ الدَّمِ عَلَى الْمَحَلِّ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي طَهَارَةِ الْمَحَلِّ بَعْدَ زَوَالِ الدَّمِ
بِالْخَلِّ

ترجمہ:..... اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے قول "حتیٰ تم اقرصہ تم اغسلہ بالماء" کے ذریعہ اس بات پر استدلال کرنا کہ سر کہ نجاست کو زائل نہیں کرتا ہے ضعیف ہے اس لئے کہ حدیث پانی سے خون کے دھونے کے واجب ہونے کا تقاضہ کرتی ہے پس حدیث محل پر خون پائے جانے کے وقت کے ساتھ مقید ہوگی اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو سر کہ کے ذریعہ خون کے زائل ہونے کے بعد محل کے پاک ہونے میں ہے۔

تشریح:..... استدلال ضعیف کی تیسری مثال آغضور ﷺ کے ارشاد کے ذریعہ اس بات پر استدلال کرنا کہ سر کہ نجاست کو

زائل نہیں کرتا ہے ضعیف ہے اس طور پر کہ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہ یا حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ خون جو کپڑے کو لٹک گیا ہے اس کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے اس کو کھڑکی وغیرہ سے رگڑ دو پھر ناخن سے کھرچ دو پھر اس کو پانی سے دھو دو۔ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ حدیث میں غسل کو ماء کے ساتھ متعین کرنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ خون کو پانی سے دھونا واجب ہے۔ اب اگر پانی کے علاوہ کسی دوسری چیز سے دھونے کو جائز قرار دیا جائے تو حدیث پر عمل کو ترک کرنا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے اس لئے کپڑے کو خون سے پاک کرنے کے لئے پانی سے دھونا ضروری ہے اگر پانی کے علاوہ سرکہ وغیرہ دوسری چیز سے دھویا گیا تو کپڑا پاک نہیں ہوگا لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال ضعیف ہے اور وجہ ضعیف یہ ہے کہ حدیث اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ جب کپڑے پر خون موجود ہو تو اس وقت اس خون کا پانی سے دھونا واجب ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے جس طرح آپ اس کے قائل ہیں ہم بھی قائل ہیں اختلاف تو اس میں ہے کہ سرکہ سے خون کو زائل کر دیا گیا تو کپڑا پاک ہوگا یا نہیں۔ ہمارے نزدیک پاک ہو جائے گا اور ان کے نزدیک پاک نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سرکہ کے ذریعہ نجاست چونکہ حسا زائل ہوگئی ہے اور زوال نجاست کا نام طہارت ہے اس لئے کپڑا پاک ہو جائے گا اور یہی حدیث تو وہ اس بارے میں مساکت ہے یعنی اگر طہارت پر دلالت نہیں کرتی ہے تو عدم طہارت پر بھی دلالت نہیں کرتی ہے۔

استدلال ضعیف کی چوتھی مثال

وَكَذَلِكَ التَّمَشُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي أَرْبَعِينَ شَاةً لِاثْبَاتِ عَدَمِ جَوَازِ دَفْعِ الْقِيَمَةِ
ضَعِيفٌ لِأَنَّهُ يَفْتَضِي وَجُوبَ الشَّاةِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي سُقُوطِ الْوَجِبِ بِإِدَاءِ
الْقِيَمَةِ.

ترجمہ:..... اور اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے قول فی اربعین شاة شاة کے ذریعہ قیمت دینے کے عدم جواز پر استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ حدیث بکری کے واجب ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو قیمت ادا کر کے واجب کے ساتھ ماقط ہونے میں ہے۔

تشریح:..... استدلال ضعیف کی چوتھی مثال یہ ہے حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ چالیس بکریوں میں ایک بکری زکوٰۃ واجب ہے اب اگر کسی نے بکری کی جگہ اس کی قیمت دے دی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے فی اربعین شاة۔ آپ ﷺ نے بکریوں کی زکوٰۃ میں بکری دینے کی تصریح فرمائی ہے لہذا فقراء کا حق بکری کے ساتھ متعلق ہوگا پس جب فقراء کا حق بکری کے ساتھ متعلق ہو گیا تو استدلال میں یعنی بکری کی جگہ قیمت دینے میں فقراء کے حق کو باطل کرنا لازم آئے گا اور یہ سراسر غلط ہے لہذا بکری کی جگہ قیمت دینا ایسے درست ہوگا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال ضعیف ہے اور وجہ ضعیف یہ ہے کہ یہ حدیث صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ بکریوں کی زکوٰۃ میں بکری واجب ہے اور اس میں ہمارا کوئی اختلاف نہیں ہے ہم بھی کہتے ہیں کہ بکریوں کی زکوٰۃ میں بکری واجب ہے اختلاف تو اس بارے میں ہے کہ اگر کسی نے بکری کی جگہ اس کی قیمت دیدی تو اس سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی یا نہیں؟ امام شافعی کہتے ہیں کہ ادا نہیں ہوگی اور ہم کہتے ہیں کہ ادا ہو جائے گی اور دلیل یہ ہے کہ حدیث اس بارے میں مساکت ہے یعنی

حدیث قیمت کے ذریعہ کمزریوں کی زکوٰۃ کے نہ ادا ہونے پر دلالت کرتی ہے اور نہ ادا نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے لیکن ہم یہ دیکھتے ہیں کہ زکوٰۃ کا مقصد فقراء کی حاجت کو دور کرنا ہے اور یہ مقصد قیمت دینے کی صورت میں زیادہ حاصل ہوتا ہے لہذا قیمت دینے سے زکوٰۃ ادا نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

استدلال ضعیف کی پانچویں مثال

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَاتَّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ لِإِثْبَاتِ وَجُوبِ الْعُمْرَةِ ابْتِدَاءً
ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِي وَجُوبَ الْإِتِمَامِ وَذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ بَعْدَ الشَّرُوعِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ
وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي وَجُوبِهَا ابْتِدَاءً.

ترجمہ:..... اور اسی طرح باری تعالیٰ کے قول واتموا الحج والعمرة لله کے ذریعہ ابتداء وجوب عمرہ پر استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ نص وجوب اتمام کا تقاضہ کرتی ہے اور اتمام شروع کے بعد ہوگا اور اس میں اختلاف نہیں ہے اختلاف اس کے ابتداء واجب ہونے میں ہے۔

تشریح:..... استدلال ضعیف کی پانچویں مثال یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ابتداء عمرہ کرنا واجب ہے اور احناف کے نزدیک ابتداء عمرہ کرنا سنت ہے واجب نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے حج اور عمرہ دونوں کو اتموا صیغہ امر سے بیان فرمایا ہے لہذا دونوں کا حکم ایک ہوگا اور حج ابتداء واجب اور فرض ہے لہذا عمرہ بھی ابتداء واجب ہوگا، لیکن ہم کہتے ہیں کہ ابتداء وجوب عمرہ کو ثابت کرنے کے لئے آیت اتموا الحج والعمرة سے استدلال کرنا ضعیف ہے کیونکہ نص یعنی آیت اتموا کے واجب ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اور اتمام شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور شروع کرنے کے بعد اتمام کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے شروع کرنے کے بعد اتمام ہم احناف کے نزدیک بھی واجب ہے کیونکہ ہمارے نزدیک نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے۔ الحاصل شروع کرنے کے بعد اتمام عمرہ کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف تو اس میں ہے کہ شروع کرنے سے پہلے ابتداء عمرہ واجب ہے یا نہیں۔ آیت مذکورہ سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ عمرہ ابتداء واجب ہے اور جب آیت مذکورہ سے ابتداء عمرہ کا وجوب ثابت نہیں ہوتا تو اس آیت سے ابتداء عمرہ کے وجوب پر استدلال کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔

استدلال ضعیف کی چھٹی مثال

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالْدِرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ
لِإِثْبَاتِ أَنَّ الْبَيْعَ الْفَاسِدَ لَا يُفِيدُ الْمِلْكَ ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِي تَحْرِيمَ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَلَا
خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي ثُبُوتِ الْمِلْكِ وَعَدَمِهِ.

ترجمہ:..... اور اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے قول لا تبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین کے ذریعہ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا کہ بیع فاسد مفید ملک نہیں ہے ضعیف ہے کیونکہ حدیث بیع فاسد کی تحریر کا تقاضہ کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف تو ثبوت ملک اور عدم ثبوت ملک میں ہے۔

تشریح:..... استدلال ضعیف کی چھٹی مثال یہ ہے کہ بیع فاسد کی صورت میں مشتری کے قبضہ کے بعد مشتری کے لئے بیع پر ملک ثابت ہوگی یا نہیں؟ اس بارے میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ بیع فاسد مفید ملک ہے یعنی مشتری کے قبضہ کے بعد مشتری کی ملک ثابت ہو جائے گی۔ اور شوافع اس کا انکار کرتے ہیں، شوافع نے بیع فاسد کے مفید ملک نہ ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ ایک درہم دو درہم کے عوض اور ایک صاع دو صاع کے عوض فروخت مت کرو۔ رسول اللہ ﷺ کے منع کرنے کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہوگی اور بیع فاسد حرام اور منہی عنہ ہے اور ملک ایک نعمت اور کرامت ہے۔ اور فعل حرام نعمت کے حصول کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ سرقہ فعل حرام ہے وہ سارق کے لئے مال مسروق پر ملک ثابت کرنے کا سبب نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو بیع فاسد مفید ملک نہ ہوگی، یعنی مشتری قبضہ کرنے کے باوجود بیع کا مالک نہیں ہوگا لیکن ہم کہتے ہیں کہ امام شافعی کا یہ استدلال ضعیف ہے اور وجہ ضعف یہ ہے کہ حدیث مذکور صرف اس پر دلالت کرتی ہے کہ بیع فاسد حرام ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ جس طرح شوافع کے نزدیک بیع فاسد حرام ہے اسی طرح ہمارے نزدیک بھی حرام ہے، اختلاف تو اس بات میں ہے کہ بیع فاسد سے مشتری کے لئے ملک ثابت ہوگی یا نہیں؟ حدیث اس سلسلہ میں بالکل ساکت ہے لہذا اس حدیث سے جس طرح ثبوت ملک پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے اسی طرح عدم ثبوت ملک پر استدلال کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ اور جب ایسا ہے تو حضرت امام شافعی کا اس حدیث سے عدم ثبوت ملک پر استدلال کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور ہم نے جو ثبوت ملک پر اس اصول سے استدلال کیا ہے جو پہلے گزر چکا ہے کہ جو نبی فعل شرعی پر وارد ہوتی ہے وہ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ وہ فعل شرعی اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور بیع فاسد بھی چونکہ فعل شرعی منہی عنہ ہے اس لئے بیع فاسد بھی اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہوگی۔ اور جب بیع فاسد اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے تو اس پر اس کا حکم بھی مرتب ہوگا یعنی بیع فاسد مفید ملک ہوگی۔

استدلال ضعیف کی ساتویں مثال

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَلَّا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ فَإِنَّهَا أَيَّامُ أَكْلِ وَشُرْبٍ وَبَعَالٍ لِإِتِّبَاتِ أَنَّ النَّذْرَ بِصَوْمٍ يَوْمَ النَّحْرِ لَا يَصِحُّ ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّصَّ يَفْتَضِي حُرْمَةَ الْفِعْلِ وَلَا خِلَافَ فِي كَوْنِهِ حَرَامًا وَأِنَّمَا الْخِلَافُ فِي إِفَادَةِ الْأَحْكَامِ مَعَ كَوْنِهِ حَرَامًا.

ترجمہ:..... اور اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے قول الا لا تصوموا فی ہذہ الا یام فانہا ایام اکل وشرب وبعال کی بات کو ثابت کرنے پر استدلال کرنا کہ یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح نہیں ہے ضعیف ہے کیونکہ حدیث حرمت فعل کا تقاضہ کرتی ہے اور اس کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو اس کے حرام ہونے کے باوجود مفید حکم ہونے میں ہے۔

تشریح:..... استدلال ضعیف کی ساتویں مثال یہ ہے کہ ایام منیٰ عنہا (عیدین اور ذوالحجہ کی ۱۱-۱۲-۱۳) میں روزے کی نذر کرنا درست ہے یا نہیں؟ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ درست نہیں ہے اور احناف کے نزدیک نذر کرنا درست ہے۔ امام شافعی حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں جس میں فرمایا گیا ہے کہ ان ایام میں روزے مت رکھو کیونکہ یہ ایام کھانے، پینے اور جماع کرنے کے ہیں۔ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے منع فرمانے کی وجہ سے ان ایام میں روزے رکھنا معصیت ہے اور معصیت کی

نذر کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ صاحب شریعت ﷺ کا ارشاد ہے لا نذر فی معصیت اللہ۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال ضعیف ہے اور وجہ ضعف یہ ہے کہ یہ حدیث صرف اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان ایام میں روزے رکھنا حرام ہے۔ اور ان ایام میں روزے کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف تو اس میں ہے کہ فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے اور شوافع کے نزدیک حکم شرعی کا فائدہ نہیں دیتا۔ پس ہمارے نزدیک اس کی نذر صحیح ہوگی اور ناذر پر ان ایام کے گزرنے کے بعد روزہ رکھنا لازم ہوگا اور اگر ان ایام میں روزہ رکھ لیا تو بھی نذر پوری ہو جائے گی اگرچہ گنہگار ہوگا۔ اور امام شافعی کے نزدیک اس کی نذر ہی صحیح نہ ہوگی اور جب نذر ہی صحیح نہیں ہوئی تو اس پر اس نذر کی وجہ سے روزہ رکھنا بھی لازم نہ ہوگا۔

الحاصل اختلاف اس میں ہے کہ فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں؟ حدیث اس بارے میں بالکل ساکت ہے لہذا اس حدیث سے اس بات پر استدلال کرنا کہ یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح نہیں ہے غلط ہے۔

فعل حرام مفید حکم ہو سکتا ہے، اعتراض و جواب

وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تَنْفَعِي تَرْتَبُ الْأَحْكَامُ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْآبَ لَوْ اسْتَوْلَدَ جَارِيَةً ابْنَهُ يَكُونُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ الْمَلِكُ لِلْآبِ وَلَوْ ذَبَحَ شَاةً بِسَكِينٍ مَغْضُوبَةٍ يَكُونُ حَرَامًا وَيَحِلُّ الْمَذْبُوحُ وَلَوْ غَسَلَ الثُّوبَ النَّجَسَ بِمَاءٍ مَغْضُوبٍ يَكُونُ حَرَامًا وَيَطْهَرُ بِهِ الثُّوبُ وَلَوْ وَطِئَ امْرَأَةً فِي حَالَةِ الْحَيْضِ يَكُونُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ إِحْسَانُ الْوَاطِئِ وَيَثْبُتُ الْحِلُّ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ.

ترجمہ:..... اور فعل کا حرام ہونا اس پر ترتب احکام کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ باپ نے اگر اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنا لیا تو یہ فعل حرام ہوگا اور اس سے باپ کے لئے ملک ثابت ہو جائے گی اور اگر مغضوبہ چھری سے بکری ذبح کی تو بھی حرام ہوگا اور مذبح بوج حلال ہوگا اور اگر غصب کردہ پانی سے ناپاک کپڑا دھویا تو حرام ہوگا اور کپڑا اس سے پاک ہو جائے گا اور اگر حالت حیض میں بیوی سے وطی کی تو وطی حرام ہوگی اور اس سے واطی کا احسان ثابت ہو جائے گا اور زوج اول کے لئے حلت ثابت ہو جائے گی۔

تشریح:..... یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض:..... یہ ہے کہ فعل حرام اور حکم شرعی کے درمیان منافات ہے اور احد المتنافیین سے آخر ثابت نہیں ہوتا لہذا فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ کیسے دیگا؟ یعنی فعل حرام سے حکم شرعی کیسے ثابت ہوگا حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ فعل حرام مفید حکم ہے یعنی فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ فعل حرام اس بات کے منافی نہیں ہے کہ اس پر احکام شرع مرتب ہوں یعنی فعل حرام مفید حکم ہو سکتا ہے فعل حرام اور اس کے مفید حکم ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے چنانچہ ہم اس کی چند نظیریں آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ (۱) اگر کسی آدمی نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کر کے اس کو ام ولد بنا لیا تو یہ ام ولد بنانا حرام ہے لیکن اس کے باوجود اس وطی سے باندی پر باپ کے لئے ملک ثابت ہو جائے گی اور باپ پر باندی کی قیمت واجب ہوگی دیکھئے یہاں وطی فعل حرام ہے لیکن وہ حکم شرعی یعنی ثبوت ملک کا فائدہ دے رہا ہے، (۲) اگر کسی نے غصب کردہ چھری سے بکری ذبح کی تو یہ ذبح کرنا فعل حرام ہے لیکن اس کے

باوجود مذہب حلال ہے اس کا کھانا جائز ہے، (۳) اگر کسی نے نصب کردہ پانی سے ناپاک کپڑا دھویا تو یہ فعل حرام ہے لیکن اس کے باوجود اس فعل سے کپڑا پاک ہو جاتا ہے۔ (۴) اگر کسی نے حالت حیض میں بیوی سے وطی کی تو یہ وطی کرنا فعل حرام ہے لیکن اس کے باوجود اس وطی سے وطی کا احصان ثابت ہو جاتا ہے اور اگر یہ عورت مطلقہ ثلاث ہے تو یہ عورت اس وطی سے زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی پس جس طرح ان تمام مسائل میں فعل حرام پر احکام شرع مرتب ہیں اسی طرح صوم یوم نحر پر حکم شرع مرتب ہوگا یعنی یوم نحر میں نذر کاروزہ رکھنے سے نذر پوری ہو جائے گی۔

حروف معانی کا بیان، واو کے معنی حقیقی

فَصْلٌ: فِي تَقْرِيرِ حُرُوفِ الْمَعَانِي الْوَأُو لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ وَقِيلَ إِنَّ الشَّافِعِيَّ جَعَلَهُ لِلتَّرْتِيبِ وَعَلَى هَذَا وَجِبَ التَّرْتِيبُ فِي بَابِ الْوُضُوءِ وَقَالَ عَلَمَاؤُنَا إِذَا قَالَ لَا مَرَاتِهِ أَنْ كَلَّمْتُ زَيْدًا وَعَمَرًا فَإِنَّ طَالِقَ فَكَلَّمْتُ عَمْرًا ثُمَّ زَيْدًا طَلَّقْتُ وَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِ مَعْنَى التَّرْتِيبِ وَالْمُقَارَفَةِ وَلَوْ قَالَ إِنَّ دَخَلْتُ هَذِهِ الدَّارَ وَهَذِهِ الدَّارَ فَإِنَّ طَالِقَ فَدَخَلْتُ الثَّانِيَةَ ثُمَّ دَخَلْتُ الْأُولَى طَلَّقْتُ قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ إِنَّ دَخَلْتُ الدَّارَ وَأَنْتَ طَالِقُ تُطَلِّقُ فِي الْحَالِ وَلَوْ اقْتَضَى ذَلِكَ تَرْتِيبًا لَتَرْتَبَ الطَّلَاقُ بِهِ عَلَى الدُّخُولِ وَيَكُونُ ذَلِكَ تَعْلِيقًا لَا تَنْجِيزًا.

ترجمہ:..... (یہ) فصل حروف معانی کے بیان میں ہے واو مطلق جمع کے لئے ہے اور کہا گیا ہے کہ امام شافعی نے اس کو ترتیب کے لئے قرار دیا ہے اور اسی بنا پر باب وضو میں ترتیب واجب ہوئی اور ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو نے زید اور عمرو سے کلام کیا تو تجھ کو طلاق ہے پس اس نے عمرو سے کلام کیا پھر زید سے تو وہ مطلق ہو جائے گی۔ اور اس میں ترتیب اور مقارنت کے معنی کی شرط نہ ہوگی۔ اور اگر کہا ان دخیلت هذه الدار وهذه الدار فان طالق لیکن وہ دوسرے گھر میں داخل ہوئی پھر پہلے گھر میں داخل ہوئی تو وہ مطلق ہو جائے گی۔ امام محمد نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے کہا ان دخیلت الدار وانت طالق تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر وہ ترتیب کا تقاضہ کرتا تو اس کی وجہ سے طلاق دخول پر مرتب ہوتی اور یہ کلام تعلیق ہوتا نہ کہ تنجیز۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ یہ فصل حروف معانی کے بیان میں ہے۔ حروف معانی ان حروف کو کہتے ہیں جو معانی پر دلالت کرتے ہیں، یا ان کو حروف معانی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ افعال کے معانی کو اسماء تک پہنچاتے ہیں۔ مصنف نے حروف کو معانی کے ساتھ مقید کر کے حرف مبانی سے احتراز کیا ہے۔ حروف مبانی ان حروف کو کہتے ہیں جن سے کلمہ مرکب ہو لیکن وہ خود کلمہ نہ ہوں جیسے ضرب میں ض، رب، حروف مبانی ہیں۔ یہ بھی ذہن میں رکھئے کہ حروف معانی مبنی ہوتے ہیں اور حروف مبانی نہ معرب ہوتے ہیں اور مبنی ہوتے ہیں کیونکہ اعراب و بناء کلمہ کی صفت ہے اور یہ کلمہ نہیں ہوتے بلکہ کلمہ ان سے مرکب ہوتا ہے حروف معانی میں حرف عطف بھی ہیں اور حروف جارہ بھی۔ حروف عطف چونکہ اسم اور فعل دونوں پر داخل ہوتے ہیں اور حروف جارہ صرف اسم پر داخل ہوتے ہیں اس لئے حروف عطف عام ہیں، ان کے عام ہونے ہی کی وجہ سے مصنف نے ان کو مقدم کیا ہے۔

اور ان حروف عطف میں واو چونکہ مطلق جمع کے لئے ہے اور فاء جمع مع التبعییب کے لئے اور ثم جمع مع التاخیر کے لئے ہے اس لئے

واؤ بمزول مفرد کے ہوگا اور باقی بمزول مرکب کے ہوں گے۔ اور مفرد مرکب پر مقدم ہوتا ہے اس لئے واؤ کو دوسرے حروف عاطفہ پر مقدم کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے یعنی واو صرف اس پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں ضم میں شریک ہیں۔ ترتیب یا مقارنت یا تراخی پر دلالت نہیں کرتا ہے چنانچہ جاء نسی زید و عمرو میں واو صرف اس پر دلالت کرتا ہے کہ زید و عمرو دونوں نے میں شریک ہیں دونوں ساتھ ساتھ آئے یا بلاتناخیر ترتیب کے ساتھ آئے یا تاخیر کے ساتھ آئے ان معانی پر دلالت نہیں کرتا ہے۔

حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ واو ترتیب کے لئے آتا ہے اسی وجہ سے انہوں نے اعضا، وضو میں ترتیب کو واجب کیا ہے کیونکہ آیت وضو فاعسلوا وجو حکم الایۃ میں اللہ تعالیٰ نے وجہ، یدین، راس اور رجلین کو واؤ کے ساتھ ذکر کیا ہے اور واؤ ترتیب کے لئے ہے لہذا ان چاروں اعضاء کے درمیان ترتیب واجب ہوگی یعنی جس ترتیب کے ساتھ قرآن میں مذکور ہیں اسی ترتیب کے ساتھ ان کا دھونا بھی واجب ہوگا۔

مصنف اصول الشاشی نے اپنے مذہب پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ علماء احناف نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان کلمت زیداً و عمرو افانت طالق “ کہا اور اس نے پہلے عمرو سے اور پھر زید سے کلام کیا یعنی ترتیب ملحوظ نہیں رکھا تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور ترتیب اور مقارنت کی شرط نہ ہوگی یعنی طلاق کے واقع ہونے میں ترتیب اور مقارنت کا اعتبار نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلت هذه الدار و هذه الدار فانت طالق کہا اور دو پہلے دوسرے گھر میں اور پھر پہلے میں داخل ہوئی تو بھی طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ واؤ مطلق جمع کے لئے ہے اس میں نہ ترتیب ملحوظ ہے اور نہ مقارنت اور جب ایسا ہے تو دونوں گھروں میں داخل ہونا شرط ہوگا اور اس شرط کے پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلت الدار وانت طالق کہا تو طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی دخول دار پر معلق نہ ہوگی ملاحظہ فرمائیے اگر واؤ ترتیب کے لئے ہوتا تو اس صورت میں واؤ کی وجہ سے طلاق دخول دار پر مرتب ہوتی اور یہ کلام تعلیق ہوتا تجیز نہ ہوتا۔ پس اس کلام کا تجیز ہونا اور فوری طور پر طلاق کا واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کے لئے نہیں ہے بلکہ مطلق جمع کے لئے ہے۔

واؤ کے مجازی معنی، واؤ کبھی حال کے لئے آتا ہے، مثال

وَقَدْ يَكُونُ الْوَاوُ لِلْحَالِ فَيَجْمَعُ بَيْنَ الْحَالِ وَذِي الْحَالِ وَحِينَئِذٍ يُفِيدُ مَعْنَى الشَّرْطِ مِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْمَادُونِ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ أَدِ الْإِلَى الْفَأَ وَأَنْتَ حُرٌّ يَكُونُ الْإِدَاءُ شَرْطًا لِلْحُرِّيَّةِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي السَّيْرِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ الْإِمَامُ لِلْكَفَّارِ افْتَحُوا الْبَابَ وَأَنْتُمْ آمِنُونَ لَا يَأْمَنُونَ بِذَوْنِ الْفَتْحِ وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِيِّ أَنْزِلْ وَأَنْتَ آمِنٌ لَا يَأْمَنُ بِذَوْنِ النُّزُولِ وَإِنَّمَا يُحْمَلُ الْوَاوُ عَلَى الْحَالِ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ فَلَا بُدَّ مِنْ إِحْتِمَالِ اللَّفْظِ عَلَى ذَلِكَ وَقِيَامِ الدَّلَالَةِ عَلَى ثُبُوتِهِ كَمَا فِي قَوْلِ الْمُؤَلَّى لِعَبْدِهِ أَدِ الْإِلَى الْفَأَ وَأَنْتَ حُرٌّ فَإِنَّ الْحُرِّيَّةَ تَتَحَقَّقُ حَالِ الْإِدَاءِ وَقَامَتِ الدَّلَالَةُ عَلَى ذَلِكَ فَإِنَّ الْمُؤَلَّى لَا يَسْتَوْجِبُ عَلَى عَبْدِهِ مَا لَا مَعَ قِيَامِ الرِّقِّ فِيهِ وَقَدْ صَحَّ التَّعْلِيلُ بِهِ

فَحْمِلَ عَلَيْهِ.

ترجمہ: اور واؤ کبھی حال کے لئے ہوتا ہے پس واؤ حال اور ذوالحال کو جمع کرے گا اور اس وقت معنی شرط کا فائدہ دیگا اور اس کی مثال وہ ہے جو ماذون لہ کے بارے میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب مولیٰ نے اپنے عبد ماذون سے کہا۔ اِذَا لِيَ الْفَأْوَانَتِ حَرٌّ "تو وہ بغیر دروازہ کھولے مامون نہیں ہوں گے اور اگر امام نے حر بی سے کہا انزل وانست آمن" تو وہ بغیر اترے مامون نہیں ہوگا۔ اور واؤ کو حال پر بطریق مجاز محمول کیا جائے گا، لہذا لفظ میں حال کا احتمال اور اس کے ثبوت پر دلالت کا قیام ضروری ہے جیسا کہ اپنے غلام سے مولیٰ کے قول اِذَا لِيَ الْفَأْوَانَتِ حَرٌّ میں ہے اس لئے کہ حریت ادا کے وقت تحقیق ہوگی اور اس پر دلالت (قرینہ) بھی قائم ہے کیونکہ مولیٰ غلام میں رقیق کے موجود ہوتے ہوئے اپنے غلام پر مستحق نہیں ہوگا، اور ادا سے مال پر غلام کی آزادی کو معلق کرنا صحیح ہے لہذا کلام کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

تشریح: واؤ کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد مصنفؒ واؤ کے مجازی معنی بیان کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فرمایا ہے، کہ واؤ مجازاً حال کے لئے آتا ہے اور معنی حقیقی یعنی مطلق جمع اور مجازی یعنی حال کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ دونوں وصف جمع میں شریک ہیں یعنی جس طرح معطوف معطوف علیہ کے ساتھ جمع ہوتا ہے اسی طرح حال ذوالحال کے ساتھ بھی جمع ہوتا ہے اور حال ذوالحال کے ساتھ اس لئے جمع ہوتا ہے کہ معنی کے اعتبار سے حال ذوالحال کی صفت ہوتا ہے اور صفت کا موصوف کے ساتھ جمع ہونا ظاہر ہے۔

الحاصل واؤ مجازاً حال کے لئے آتا ہے اور واؤ جس وقت حال کے لئے استعمال ہوگا تو حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہوگا اور معنی شرط کا فائدہ دیگا اور معنی شرط کا فائدہ اس لئے دیتا ہے کہ حال ذوالحال کے لئے اسی طرح قید ہوتا ہے جس طرح شرط، جزاء کے لئے قید ہوتی ہے۔ چنانچہ جس طرح انست طالق راکبہ میں رکوب طلاق کی قید ہے اور طلاق رکوب کے ساتھ متعلق ہے اسی طرح انست طالق ان رکبت میں رکوب طلاق کی قید ہے اور طلاق رکوب کے ساتھ متعلق ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ واؤ برائے حال کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے عبد ماذون سے کہا اِذَا لِيَ الْفَأْوَانَتِ حَرٌّ (تو مجھ کو ایک ہزار درہم آزاد کیا تو آزاد ہے) تو ایک ہزار کا ادا کرنا آزادی کی شرط ہوگا اور یہ ایسا ہوگا گویا کہ اس نے ان ادیت الی الفافانست حر کہا ہے۔

پس غلام اگر ایک ہزار ادا کرے گا تو آزاد ہوگا ورنہ آزاد نہ ہوگا۔

حضرت امام محمدؒ نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ اگر امام المسلمین نے کفار سے کہا افصحوا الباب وانتم آمنون (دروازہ کھولو در انحالیکہ تم مامون ہو) تو وہ بغیر دروازہ کھولے مامون نہ ہوں گے اور امام کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم دروازہ کھولو گے تو امن ملے گا ورنہ نہیں۔ اور اگر امام نے حر بی سے کہا انزل وانست آمن (بیچے اتر دو در انحالیکہ تو مامون ہے) تو وہ حر بی بغیر اترے مامون نہ ہوگا، اور امام کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تو بیچے اترے گا تو تو مامون ہوگا ورنہ نہیں مذکورہ مثالوں پر ایک اعتراض ہے۔

اعترض: وہ یہ کہ اِذَا لِيَ الْفَأْوَانَتِ حَرٌّ میں کلام کا تقاضہ یہ ہے کہ حریت، ادا کے لئے شرط ہو کیونکہ واؤ برائے حال کا مابعد شرط ہوتا ہے لہذا افصحوا الباب وانتم آمنون میں کلام کا تقاضہ یہ ہے کہ امان نزول کے لئے شرط ہو۔ اور شرط مشروط پر مقدم ہوتا ہے، لہذا حریت ادا الف پر مقدم ہوگی اور امان فتح باب اور نزول پر مقدم ہوگا اور جب ایسا ہے تو حریت کا ادا کے ساتھ کوئی تعلق نہ رہا اور امان فتح باب اور نزول کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو اِذَا لِيَ الْفَأْوَانَتِ حَرٌّ سے آزادی فوری طور پر واقع ہونی چاہئے اور افصحوا الباب

وانتم آمنون اور انزل وانت امن سے امان فوری طور پر حاصل ہونا چاہئے۔ حالانکہ آپ نے آزادی کو ادا پر اور امان کو فتح باب اور نزول پر معلق کیا ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام باب قلب سے ہے قلب کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے اجزاء میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ اور دوسرے کو پہلے کی جگہ رکھ دیا جائے جیسے عرضت الناقة علی الحوض (میں نے اونٹنی کو حوض پر پیش کیا) دراصل عرضت الحوض علی الناقة تھا۔ اسی طرح ادالی الفا وانت حر کن حرا وانت مؤد الفجا ہے یعنی تو آزاد ہو جاؤ اور انحالیکہ تو ایک ہزار ادا کرنے والا ہے اسی طرح انزل وانت امن کن امننا وانت نازل ہے تو مامون ہو جاؤ اور انحالیکہ تو دروازہ کھولنے والا ہے اور اسی طرح انزل وانت امن کن امننا وانت نازل ہے تو مامون ہو جاؤ اور انحالیکہ تو اترنے والا ہے۔ الحاصل جب مذکورہ مثالوں میں کلام باب قلب سے ہے اور تقدیری عبارت وہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے تو اب کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

واؤ کے معنی مجازی کب مراد ہوں گے: وانما یحمل الواؤ علی الحال سے مصنف فرماتے ہیں کہ واؤ کو بطریق مجاز حال پر محمول کرنے کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ایک تو یہ کہ لفظ معنی مجازی یعنی حال کا احتمال رکھتا ہو، دوم یہ کہ معنی مجازی کے پائے جانے پر اور معنی حقیقی کے متعذر رہنے پر قرینہ موجود ہو جیسا کہ سابقہ مثال میں جب مولیٰ نے اپنے غلام سے ادالی الفا وانت حر کہا تو اس میں واؤ حال کے لئے ہوگا۔ کیونکہ محل یعنی کلام حال کے معنی کا احتمال بھی رکھتا ہے اور اس بات پر قرینہ بھی موجود ہے کہ یہاں واؤ عطف کے لئے نہیں ہے۔ حال کے معنی کا احتمال تو اس طرح رکھتا ہے کہ حریت اداء الف کے وقت متحقق ہوگی اس سے پہلے متحقق نہیں ہوگی پس حریت کا اداء الف کے وقت متحقق ہونا اور اس سے پہلے متحقق نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہاں واؤ حال کے لئے ہے اور اس پر قرینہ کہ یہاں واؤ عطف کے لئے نہیں ہے یہ ہے کہ اگر واؤ کو عطف کے لئے مانا جائے تو ادالی الف المستقل کلام ہوگا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مولیٰ نے اپنے غلام پر رقیق ہونے کے باوجود ابتداء ایک ہزار روپیہ واجب کئے ہیں حالانکہ مولیٰ اس کا مستحق نہیں ہے، یعنی مولیٰ غلام کے رقیق ہونے کے باوجود اس پر مال واجب کرنے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ غلام اور جو کچھ غلام کی ملک میں ہے وہ سب مولیٰ کی ملک ہے لہذا غلام پر مال واجب کرنا ایسا ہوگا جیسا کہ اپنے اوپر اپنے لئے مال واجب کرنا اور یہ ناممکن ہے۔ لہذا اپنے غلام پر واجب کرنا بھی ناممکن ہوگا۔

الحاصل واؤ کو عطف کے لئے لینے سے چونکہ یہ خرابی لازم آتی ہے اس لئے یہاں واؤ کا عطف کے لئے ہونا متعذر رہا اور تعلیق یعنی حریت عبد کو اداء الف پر معلق کرنا چونکہ صحیح ہے اس لئے اس کلام کو تعلیق پر محمول کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ یہاں حریت عبد اداء الف پر معلق ہے اور جب ایسا ہے تو افعال کے لئے ہوگا کیونکہ حال شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ پہلے مذکور ہوا۔

واؤ کے معنی حقیقی متعذر رہنے کی صورت میں معنی مجازی مراد ہوں گے

وَلَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَأَنْتَ مَرِيضَةٌ أَوْ مُصَلِّيةٌ تَطْلُقُ فِي الْحَالِ وَلَوْ نَوَى التَّغْلِيْقُ صَحَّتْ نِيَّتُهُ
فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ اللَّفْظَ وَإِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ مَعْنَى الْحَالِ إِلَّا أَنَّ الظَّاهِرَ خِلَافُهُ وَإِذَا
تَأَيَّدَ ذَلِكَ بِقَصْدِهِ ثَبَتَ.

ترجمہ:..... اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق و انت مریضۃ مصلیۃ کہا تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر تعلیق کی نیت کی تو اس کی نیت فیما بینہ و بین اللہ صحیح ہوگی کیونکہ لفظ اگرچہ معنی حال کا احتمال رکھتا ہے مگر ظاہر اس کے خلاف ہے اور جب خلاف ظاہر اس کے ارادہ سے مؤید ہو گیا تو طلاق دیا نہ ثابت ہو جائے گی۔

تشریح:..... ہم نے سابق میں بیان کیا ہے کہ واؤ مجاز یعنی حال کے معنی میں اس وقت استعمال ہوگا جب واؤ کے حقیقی معنی یعنی عطف کا مراد لینا معتذر ہو۔ اور جہاں واؤ کو عطف کے معنی میں استعمال کرنا معتذر نہ ہو وہاں واؤ حال کے لئے استعمال نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طلاق و انت مریضۃ یا انت طالق و انت مصلیۃ تو طلاق فوری طور پر واقع ہو جائے گی کیونکہ یہاں واؤ عطف کی صلاحیت رکھتا ہے اس طور پر کہ انت طالق اور انت مریضۃ دونوں جملے خبر یہ ہیں۔ اسی طرح انت طالق اور انت مصلیۃ دونوں جملے خبر یہ ہیں اور جملہ خبریہ کا جملہ خبریہ پر عطف درست ہے لہذا ان دونوں جملوں میں عطف درست ہوگا اور جب عطف درست ہے تو دونوں جملے مستقل ہوں گے اور ایک دوسرے کی قید نہ ہوگا اور جب ایک دوسرے کی قید نہیں ہے تو وقوع طلاق حالت مرض اور حالت صلوة کے ساتھ مقید نہ ہوگی۔ بلکہ تکلم کرتے ہی واقع ہو جائے گی۔ ہاں اگر مرد نے وقوع طلاق کو حالت مرض یا حالت صلوة پر معلق کرنے کی نیت کی تو یہ نیت اگرچہ قضاء صحیح نہیں ہوگی لیکن دیا نہ صحیح ہوگی یعنی اگر قاضی کی عدالت میں مقدمہ گیا تو قاضی اس نیت کا اعتبار نہیں کریگا بلکہ فوری طور پر طلاق واقع ہونے کا فیصلہ دیگا۔ البتہ فیما بینہ و بین اللہ یہ نیت معتبر ہوگی اور طلاق کا وقوع حالت مرض یا حالت صلوة پر معلق ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مرد کا کلام انت طالق و انت مریضۃ اگرچہ حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہے لیکن یہ معنی خلاف ظاہر ہیں۔ اور خلاف ظاہر اس لئے ہے کہ واؤ کو اس کے حقیقی معنی یعنی عطف پر محمول کرنا ممکن ہے لیکن جب مرد نے خلاف ظاہر معنی کو نیت اور ارادہ سے مؤید کر دیا تو یہ معنی دیا نہ ثابت ہو جائیں گے اور طلاق فی الحال واقع ہونے کے بجائے حالت مرض اور حالت صلوة پر معلق ہوگی۔

واؤ اگر حال کا احتمال رکھتا ہو تو اسے معنی مجازی (حال) پر حمل کریں گے ورنہ نہیں، مثال
وَلَوْ قَالَ خُذْ هَذِهِ الْآلِفَ مُضَارَبَةً وَاعْمَلْ بِهَا فِي الْبَزْرِ لَا يَتَقَيَّدُ الْعَمَلُ فِي الْبَزْرِ وَيَكُونُ
الْمُضَارَبَةُ عَامَّةً لِأَنَّ الْعَمَلَ فِي الْبَزْرِ لَا يَصْلُحُ خَالًا لَا خُذَ الْآلِفَ مُضَارَبَةً فَلَا يَتَقَيَّدُ صَدْرُ
الْكَلَامِ بِهِ.

ترجمہ:..... اور اگر کسی نے کہا یہ ایک ہزار روپیہ مضاربہ پر کام کرنے کے لئے لے اور ان کے ذریعہ کپڑے کا کام کر تو مضاربہ کا عمل کپڑے کے ساتھ مقید نہ ہوگا (بلکہ) مضاربہ عام ہوگی۔ اس لئے کہ کپڑے کا کام ایک ہزار روپیہ بطور مضاربہ لینے کے لئے حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے لہذا اول کلام اس کے ساتھ مقید نہ ہوگا۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا خذ هذه الالف مضاربة و اعمل بها في البذر یہ ایک ہزار روپیہ مضاربہ کے لئے لے اور اس سے کپڑے کی تجارت کر، تو کپڑے کی تجارت متعین نہ ہوگی بلکہ مضاربہ عام ہوگی یعنی مضاربہ ہر چیز کی تجارت کرنے کا مجاز ہوگا کیونکہ کپڑے کی تجارت کا عمل بطور مضاربہ ایک ہزار لینے کے لئے حال بننے کی صلاحیت

نہیں رکھتا ہے، یعنی کپڑے کی تجارت کا عمل اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ وہ مضاربیت کے طور پر ایک ہزار روپیہ لینے کے لئے حال واقع ہو اور یہ صلاحیت اس لئے نہیں پائی جاتی کہ کپڑے کی تجارت کا عمل مؤخر ہوگا اور ایک ہزار کا لینا مقدم ہوگا اور مؤخر مقدم کا حال نہیں ہوتا اس لئے کہ حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے اور مقارن ہوتا ہے اور مؤخر مقدم کے ساتھ جمع نہیں ہوتا لہذا مؤخر مقدم کا حال واقع نہیں ہوگا۔ اور جب مؤخر یعنی کپڑے کی تجارت کا عمل مقدم یعنی ایک ہزار لینے کا حال نہیں ہوگا تو اول کلام یعنی مضاربیت کے طور پر ایک ہزار روپیہ کا لینا کپڑے کی تجارت کے عمل کے ساتھ مقید بھی نہ ہوگا۔

جو چیز حال بننے کی صلاحیت نہ رکھے وہاں واؤ حال کے معنی کیلئے نہیں ہوگا بلکہ معنی عطف کیلئے ہوگا

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا قَالَتْ لِرَوْحِهَا طَلَّقْنِي وَلَكَ الْفَ طَلَّقَهَا لَا يَجِبُ لَهُ عَلَيْهَا شَيْءٌ لِأَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ الْفَ لَا يُفِيدُ حَالَ وَجُوبِ الْآلِفِ عَلَيْهَا وَقَوْلُهَا طَلَّقْنِي مُفِيدٌ بِنَفْسِهِ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهِ بِذَوْنِ الدَّلِيلِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ إِحْمَلْ هَذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ لِأَنَّ دَلَالََةَ الْإِجَارَةِ يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِحَقِيقَةِ اللَّفْظِ.

ترجمہ:..... اور اسی اصول پر امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ جب کسی عورت نے اپنے شوہر سے کہا تو مجھے طلاق دیدے اور تیرے لئے ایک ہزار ہے پس شوہر نے اس کو طلاق دے دی تو شوہر کے لئے عورت پر کچھ واجب نہیں ہوگا کیونکہ عورت کا قول ولک الف عورت پر وجوب الف کے حال ہونے کا فائدہ نہیں دیتا ہے اور عورت کا قول طلقنی بذاتہ مفید ہے لہذا بلا دلیل اس پر عمل ترک نہیں کیا جائیگا اس کے برخلاف اس کا قول یہ سامان اٹھا اور تیرے لئے ایک درہم ہے اس لئے کہ اجارہ کی دلالت حقیقت لفظ پر عمل کو منع کرتی ہے۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ اس قاعدے پر کہ (جو چیز حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے وہاں واؤ حال کے معنی میں نہیں ہوتا بلکہ عطف کے لئے ہوتا ہے) حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے کہا طلقنی ولک الف "پس شوہر نے اس کو طلاق دے دی تو عورت پر شوہر کے لئے کچھ واجب نہیں ہوگا کیونکہ عورت کا قول۔ ولک الف اس بات کا فائدہ نہیں دیتا ہے کہ عورت پر ایک ہزار کا واجب ہونا شوہر کے طلاق دینے کے لئے حال ہے۔ اور عورت کا قول طلقنی بذاتہ خود مفید ہے کیونکہ اس کے ذریعہ مطلقاً ایقاع طلاق کو طلب کیا گیا ہے لہذا بغیر دلیل کے اس پر عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا یعنی جب اس کلمہ کے ذریعہ عورت نے ایقاع طلاق کو طلب کیا اور شوہر نے طلاق دیدی تو فوری طور پر طلاق واقع ہو جائے گی اور ولک الف ہیں واؤ چونکہ حال کے لئے نہیں ہے بلکہ عطف کے لئے ہے اس لئے ولک الف شرط نہیں ہوگا اور جب ولک الف شرط نہیں ہے تو ایقاع طلاق کی طلب ایک ہزار پر معلق بھی نہ ہوگی۔ اور جب ایقاع طلاق کی طلب ایک ہزار پر معلق نہیں ہے تو طلاق کے عوض میں عورت پر ایک ہزار بھی واجب نہ ہوگا اس کے برخلاف اگر کسی نے مزدور سے کہا "احمل هذا المتاع ولک درہم" تو سامان اٹھانے کے بعد مزدور ایک درہم کا مستحق ہو جائے گا اور موجر پر ایک درہم واجب ہوگا کیونکہ اجارہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں واؤ عطف کے لئے نہیں ہے بلکہ حال کے لئے ہے اس لئے کہ اجارہ میں معاوضہ اصل ہے وہ بغیر بدل کے مشروع نہیں ہوا ہے اور بدل اور عوض اسی صورت میں واجب ہوگا جب واؤ کو حال کے لئے مانا جائے تاکہ حال شرط کے معنی میں ہو، اور سامان کا اٹھانا ایک درہم پر معلق ہو۔ اس کے برخلاف طلاق کہ اس میں اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال اور بغیر بدل کے ہو لہذا وہاں واؤ کو عطف پر محمول کرنا ممکن ہے لیکن یہاں واؤ کو عطف پر محمول کرنا مستعذر ہے اس لئے یہاں واؤ حال کے لئے ہوگا اور موجر پر ایک درہم واجب ہوگا۔

”فا“ کا پہلا معنی تعقیب مع الوصل

فَصَلَ الْفَاءُ لِلتَّعْقِيبِ مَعَ الْوَصْلِ وَلِهَذَا تُسْتَعْمَلُ فِي الْأَجْزِيَةِ لِمَا أَنَّهَا تَتَعَقَّبُ الشَّرْطَ قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا قَالَ بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِالْفِ فَقَالَ الْآخَرُ فَهُوَ حُرٌّ يَكُونُ ذَلِكَ قَبُولًا لِلْبَيْعِ اقْتِضَاءً وَيَثْبُتُ الْعِتْقُ مِنْهُ عَقِيبَ الْبَيْعِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ وَهُوَ حُرٌّ أَوْ هُوَ حُرٌّ فَإِنَّهُ يَكُونُ رَدًّا لِلْبَيْعِ وَإِذَا قَالَ لِلْخِيَاطِ انْظُرْ إِلَى هَذَا الثَّوْبِ أَيَكْفِيَنِي قَمِيصًا فَنَظَرَ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ صَاحِبُ الثَّوْبِ فَأَقْطَعُهُ فَقَطَعَهُ فَإِذَا هُوَ لَا يَكْفِيهِ كَانَ الْخِيَاطُ ضَامِنًا لِأَنَّهُ إِنَّمَا أَمَرَهُ بِالْقَطْعِ عَقِيبَ الْكِفَايَةِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ اقْطَعُهُ أَوْ أَقْطَعُهُ فَقَطَعَهُ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ الْخِيَاطُ ضَامِنًا وَلَوْ قَالَ بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الثَّوْبَ بِعَشْرَةِ فَاقْطَعُهُ فَتَنَظَرَهُ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا كَانَ الْبَيْعُ تَامًا وَلَوْ قَالَ إِنِّي دَخَلْتُ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارُ فَانْتِ طَالِقٌ فَالْشَّرْطُ دُخُولُ الثَّانِيَةِ عَقِيبَ دُخُولِ الْأُولَى مُتَّصِلًا بِهِ حَتَّى لَوْ دَخَلْتَ الثَّانِيَةَ أَوَّلًا وَالْأُولَى آخِرًا أَوْ دَخَلْتَ الْأُولَى أَوَّلًا وَالثَّانِيَةَ آخِرًا لَكُنْهُ بَعْدَ مُدَّةٍ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ.

ترجمہ:..... فاء تعقیب مع الوصل کے لئے ہے اسی وجہ سے جزاؤں میں استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ جزاء شرط کے بعد آتی ہے ہمارے علماء نے کہا جب بائع نے کہا بعت منک هذا العبد بالف پس مشتری نے کہا فہو حر تو اس کا یہ قول قضاۃ بیع کو قبول کرنا ہوگا اور اس قول سے بیع کے بعد آزادی ثابت ہو جائے گی اس کے برخلاف اگر وہو حسیا ہو حر کہا تو یہ بیع کو رد کرنا ہوگا اور اگر درزی سے کہا یہ کپڑا دیکھ کیا میرے کرتے کے لئے کافی ہو جائے گا پس درزی نے دیکھ کر کہا ہاں پھر کپڑے کے مالک نے کہا اس کو کات دے اس نے اس کو کات دیا پس معلوم ہوا کہ وہ کرتے کے لئے کافی نہیں ہے تو درزی ضامن ہوگا کیونکہ کپڑے کے مالک نے درزی کو کفایت کے بعد کاتنے کا حکم دیا ہے اس کے برخلاف اگر اقطعہ یا واقطعه کہا، پھر اس کو کاتا تو درزی ضامن نہ ہوگا اور اگر بعت منک هذا الثوب بعشرة فاقطعه کہا پھر درزی نے اس کو کات دیا اور کچھ نہیں کہا تو بیع تام ہوگی اور اگر ان ددخلت هذه الدار فهذه الدار فانتي طالق کہا تو پہلے مکان میں دخول کے بعد دوسرے مکان میں متصل داخل ہونا شرط ہوگا حتیٰ کہ اگر دوسرے مکان میں پہلے داخل ہوا اور پہلے میں بعد میں داخل ہوا یا پہلے میں اولاً داخل ہوا اور دوسرے میں بعد میں لیکن ایک مدت کے بعد تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

تشریح:..... حروف عاطفہ میں سے دوسرا حرف عطف فاء ہے بقول مصنف ”فا تعقیب مع الوصل کے لئے آتا ہے۔ تعقیب کا مطلب تو یہ ہے کہ معطوف معطوف علیہ کے بعد واقع ہوگا اور وصل کا مطلب یہ ہے کہ معطوف معطوف علیہ کے فوراً بعد واقع ہوگا دونوں کے درمیان فاصلہ نہیں ہوگا،

فا کے معنی پر متفرع مسئلہ:..... چنانچہ اگر کسی نے ضربت زیداً فعمیر واکہا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ضرب عمر و ضرب زید کے فوراً بعد واقع ہوئی ہے ان دونوں کے درمیان فصل نہیں پایا گیا۔ مصنف کہتے ہیں کہ فاء چونکہ تعقیب مع الوصل کے لئے آتا ہے اسی لئے وہ جزاء پر داخل ہو کر استعمال ہوتا ہے کیونکہ جزاء شرط کے فوراً بعد واقع ہوتی ہے، چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلست الدار فانت طالق کہا تو دخول دار کے فوراً بعد طلاق واقع ہو جائے گی اور معلول بھی چونکہ علت کے فوراً بعد واقع ہوتا ہے اس لئے علت پر بھی فاء داخل ہوتا ہے۔ ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ جب بائع نے کہا بیعت منک هذا العبد بالف میں نے تیرے ہاتھ پر غلام ایک ہزار کے عوض بیچا (یہ سن کر مشتری نے کہا فہو حر) (اچھا تو یہ غلام آزاد ہے) پس مشتری کا قول فہو حر اقتضاء بیع کو قبول کرنا ہوگا اور پھر بیع کے بعد اس کی طرف سے آزادی ثابت ہو جائے گی گویا مشتری نے یوں کہا ہے قبلتہ فہو حر میں نے بیع کو قبول کیا اور پھر اس کو آزاد کیا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں حریت بغیر قبول بیع کے متحقق نہیں ہو سکتی کیونکہ جب مشتری بیع کو قبول نہیں کرے گا غلام کا مالک نہیں ہوگا اور جب تک غلام کا مالک نہیں ہوگا غلام کو آزاد کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم، انسان جس کا مالک نہ ہو اس کو آزاد نہیں کر سکتا ہے۔

الحاصل حریت بغیر قبول بیع کے متحقق نہیں ہو سکتی ہے اور جب حریت بغیر قبول بیع کے متحقق نہیں ہو سکتی تو مشتری کا فہو حر کہہ کر غلام کو آزاد کرنا درحقیقت بیع کو قبول کرنا ہے اس کے بعد غلام کو آزاد کرنا ہے اسکے برخلاف اگر مشتری بیعت منک هذا العبد بالف کے جواب میں وھو حر کہنا یا وھو حر کہنا تو یہ بیع کو رد کرنا ہوگا کیونکہ یہاں فاء جو تعقیب کے لئے آتا ہے نہیں پایا گیا بلکہ کلام داؤ کے ساتھ وھو حر یا بغیر حرف عطف کے وھو حر ہے۔ اور اس میں دو احتمال ہیں۔ ایک احتمال تو یہ ہے کہ وھو حر یا وھو حر کہہ کر اس حریت اور آزادی کی خبر دی گئی ہو جو ایجاب بیع یعنی بیعت منک هذا العبد بالف سے پہلے ثابت ہے اگر ایسا ہے تو حدیث لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم کی وجہ سے مشتری کے قول وھو حر یا وھو حر سے غلام آزاد نہ ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ وھو حر یا وھو حر کہہ کر مشتری نے بیع کو قبول کیا ہو اس طور پر کہ مشتری نے حریت اور آزادی کو فی الحال ثابت کیا ہو اور مشتری کا حریت کو اپنی طرف سے ثابت کرنا اسی وقت ممکن ہوگا جب اقتضاء بیع کو قبول کرنا ثابت ہوگا کیونکہ مشتری کی طرف قبول بیع کے بغیر آزادی متحقق نہیں ہو سکتی ہے الحاصل پہلے احتمال کی بناء پر مشتری کی طرف سے قبول بیع ثابت نہیں ہوتا اور دوسرے احتمال کی بناء پر ثابت ہو جاتا ہے گویا قبول بیع کے ثابت ہونے میں شک ہو گیا اور شک کی وجہ سے قبول بیع ثابت نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو مشتری کا یہ کلام وھو حر یا وھو حر بیع کو قبول کر کے غلام کو آزاد کرنا نہیں ہوگا بلکہ ایجاب بیع یعنی بائع کے قول بیعت منک هذا العبد بالف کو رد کرنا ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ تجھ کو بیچنے کا کیا حق ہے وہ جس کو تو غلام سمجھ کر بیچ رہا ہے وہ تو پہلے سے آزاد ہے غلام نہیں ہے اور آزاد کو بیچنا صحیح نہیں ہے لہذا میں تیرے اس بیچنے کو قبول نہیں کرتا۔

دوسرا مسئلہ:..... فاء کے تعقیب مع الوصل ہونے پر دوسرا مسئلہ متفرع کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے درزی سے کہا یہ کپڑا دیکھ کیا میرے کرتے کے لئے کافی ہو جائے گا؟ درزی نے دیکھ کر کہا ہاں پس کپڑے کے مالک نے کہا فاقطعه (پس اس کو کاٹ دے) درزی نے اس کو کاٹ دیا کاٹنے کے بعد معلوم ہوا کہ وہ کپڑا اگر تے کے لئے ناکافی ہے تو درزی کا مالک کے لئے کپڑے کا ضامن ہوگا کیونکہ مالک کے قول فاقطعه میں فاء تعقیب کے لئے ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ کپڑا کاٹنے کا امر کفایت کے بعد ہے یعنی مالک کے کلام کا مطلب یہ ہے ان کفانی قمیصاً فاقطعه اگر کپڑا اگر تے کے لئے کافی ہو تو کاٹ ورنہ نہیں پس جب کپڑا کافی

نہیں ہوا تو اس کا کاٹنا مالک کی اجازت کے بغیر ہوگا اور جب درزی کا کپڑے کو کاٹنا مالک کی اجازت کے بغیر ہے تو درزی اس کپڑے کا ضامن ہوگا کیونکہ درزی نے کپڑا کاٹ کر تعدی کی ہے اور تعدی کرنے والا نقصان کا ضامن ہوتا ہے لہذا درزی بھی کپڑے کا ضامن ہوگا اس کے برخلاف اگر کپڑے کے مالک نے کہا اقطعہ بغیر حرف عطف کے یا واؤ کے ساتھ واقطعہ کہا اور درزی نے کاٹ دیا تو درزی کپڑے کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں کاٹنے کا حکم دینا قیص کے لئے کافی ہونے پر مرتب نہیں ہے بلکہ کپڑا کاٹنے کا حکم دینا مطلق ہے اور جب ایسا ہے تو عموم اجازت کی وجہ سے کپڑے کا کاٹنا ناجائز ہوگا کیونکہ یہ اعتراض کرے کہ درزی نے کپڑے کے مالک کو یہ کہہ کر کہ یہ کپڑا تیرے کرتہ کے لئے کافی ہے دھوکا دیا ہے لہذا اس دھوکا دینے کی وجہ سے درزی پر ضمان واجب ہونا چاہئے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خبر کے ذریعہ دھوکا دینا اگر عقد معاوضہ میں نہ ہو تو وہ دھوکا دینے والے پر ضمان واجب نہیں کرتا ہے۔ جیسے اگر کسی نے کسی سے کہا کہ یہ راستہ پر امن ہے پس اس آدمی نے اس راستہ سے سفر کیا اور چوروں نے اس کا سامان لے لیا تو راستہ کو پر امن بنانے والا سامان کا ضامن نہ ہوگا۔

تیسرا مسئلہ:..... متفرع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا بیعت منک لهذا الثوب بعشرة فاقطعه (میں نے تیرے ہاتھ یہ کپڑا دس روپیہ میں بیچا تو اس کو کاٹ) اس نے بغیر کچھ کہے اس کو کاٹ دیا تو یہ بیع تام ہو جائے گی کیونکہ اس وقت بائع کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم نے دس روپیہ کے عوض اس کپڑے کو خرید لیا ہے تو کاٹ لو لہذا جب مشتری نے کپڑا کاٹ لیا تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس نے عقد بیع کو قبول کر کے کاٹا ہے اور جب ایسا ہے تو قبول بیع اقتضاء ثابت ہوگا اور تقدیری عبارت یہ ہوگی میں نے دس روپیہ کے عوض تیرے ہاتھ یہ کپڑا فروخت کیا ہے لہذا تو اس بیع کو قبول کر اور کپڑے کو کاٹ۔ پس جب اس نے کپڑا کاٹ دیا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بیع کو قبول کر کے کاٹا ہے اور جب مشتری کی طرف سے بیع کو قبول کرنا پایا گیا تو بیع تام ہو جائے گی۔

چوتھا مسئلہ:..... فاء کے تعقیب مع الوصل کے لئے ہونے پر متفرع کرتے ہوئے مصنف نے چوتھا مسئلہ یہ ذکر کیا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق کہا تو پہلے مکان میں داخل ہونے کے بعد دوسرے مکان میں متصل داخل ہونا وقوع طلاق کی شرط ہوگی چنانچہ یہ عورت اگر پہلے دوسرے مکان میں داخل ہوئی اور پھر پہلے مکان میں داخل ہوئی تو تعقیب کے نہ پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر پہلے مکان میں اولاً داخل ہوئی اور دوسرے مکان میں ثانیاً داخل ہوئی لیکن ایک مدت کے بعد یعنی تاخیر سے داخل ہوئی تو بھی طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں اگرچہ تعقیب پائی گئی لیکن واصل نہیں پایا گیا اس لئے طلاق واقع نہ ہوگی۔

فاء کا دوسرا معنی، بیان علت

وَقَدْ يَكُونُ الْفَاءُ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ أَدِّ إِلَيَّ الْفَأَ فَأَنْتَ حُرٌّ كَانَ الْعَبْدُ حُرًّا فِي الْحَالِ وَإِنْ لَمْ يُوَدَّ شَيْئًا وَلَوْ قَالَ لِلْحَرَبِيِّ انْزِلْ فَأَنْتَ آمِنٌ كَانَ آمِنًا وَإِنْ لَمْ يَنْزِلْ.

ترجمہ:..... اور فاء بھی بیان علت کے لئے ہوتا ہے اس کی مثال جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا اد لی الفاء فانت حر تو غلام فی الحال آزاد ہوگا اگرچہ اس نے کچھ اور نہ کیا ہو اور اگر مسلمان نے حربی سے کہا انزل فانت آمن حربی مامون ہوگا اگرچہ وہ نہ اترے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ فاء کبھی بیان علت کے لئے آتا ہے یعنی اس بات کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے کہ اس کے بعد یا اس سے پہلے علت ہے اور یہ فاء جو بیان علت کے لئے آتا ہے حکم پر بھی داخل ہوتا ہے اور علت پر بھی داخل ہوتا ہے، کلام عرب میں دونوں استعمال موجود ہیں۔ حکم پر داخل ہونے کا استعمال جیسے عرب والے بولتے ہیں اطعمته فاشبعته اس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس کو سیر کر دیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ میں نے اس کو کھلایا ہے دیکھئے اس مثال میں اطعام (کھلانا) علت ہے اور اشباع (سیر کرنا) حکم ہے اور فاء حکم پر داخل ہے اسی طرح وہ کہتے ہیں ”مستیہ فساد ویتہ“ میں نے اس کو پلا کر سیراب کر دیا ہے یعنی میں نے اس کو سیراب کر دیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ میں نے اس کو پلا دیا ہے ملاحظہ فرمائے یہاں بھی سیراب کرنا حکم ہے اور پلانا علت ہے اور فاء حکم پر داخل ہے اور علت پر داخل ہونے کا استعمال جیسے عرب والے قیدی سے کہتے ہیں ابشر فقد افاک الغوث مبارک، بتبرے پاں مد آگئی۔ یہاں غوث اور مدد کا آنا بشارت کی علت ہے اور فاء علت پر داخل ہے۔ یہ خیال رہے کہ فاء کے علت پر داخل ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس علت کے لئے دوام ہو یعنی وہ علت ایسی ہو جو حکم کے بعد بھی موجود رہے جیسا کہ حکم سے پہلے موجود تھی اور اگر یہ شرط نہ پائی گئی تو علت پر فاء کا داخل کرنا جائز نہ ہوگا اور علت پر فاء کے داخل ہونے کی یہ شرط اس لئے بیان کی گئی ہے کہ فاء اپنے مدخول کی تعقیب پر دلالت کرتا ہے یعنی فاء کے مدخول کا اس کے ماقبل سے متراخی اور بعد میں ہونا ضروری ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ علت حکم سے پہلے ہوتی ہے علت کا حکم سے مؤخر ہونا محال ہے پس جب علت میں دوام ہوگا تو وہ جس طرح حکم سے پہلے موجود ہوگی اسی طرح حکم کے بعد بھی موجود ہوگی اور جب اس صورت میں علت حکم کے بعد بھی موجود ہے تو تعقیب جو فاء کا مدلول ہے وہ حاصل ہوگئی اور جب فاء کا مدلول یعنی تعقیب پائی گئی تو اس صورت میں فاء کا علت پر داخل کرنا بھی صحیح ہوگا۔ صاحب توضیح نے کہا ہے کہ علت پر فاء کا داخل کرنا اس وقت صحیح ہوگا جب علت غائی ہو کیونکہ علت غائی کا وجود حکم اور معلول سے مؤخر ہوتا ہے اور جب علت غائی کا وجود (معلول سے مؤخر ہونا ہے تو تعقیب جو فاء کا مدلول ہے متحقق ہو جائے گا۔ اس بات کی مثال کہ فاء بیان علت کے لئے ہے یہ کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا ادا لی المفاہانت حو تو غلام فی الفور آزاد ہو جائے گا اگر چہ اس نے کچھ بھی ادا نہ کیا اس مثال میں فاء علت پر داخل ہے اور مطلب یہ ہے کہ تو ایک ہزار ادا کر کیونکہ تو آزاد ہے۔ حریت چونکہ ایک دانگی چیز ہے اس لئے وہ بقاء کی طرف نظر کرتے ہوئے ادا سے بھی مؤخر ہوگی اور جب حریت ادا سے مؤخر ہے تو اس پر فاء کا داخل کرنا صحیح ہوگا۔ الحاصل حریت علیت ہے اور اداء الف معلول اور حکم ہے اور علت کا وجود چونکہ معلول کے وجود سے مقدم ہوتا ہے اس لئے حریت تجیز اداء الف سے پہلے ثابت ہوگی اور اداء سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا اور کلام میں اس پر بھی کوئی قرینہ نہیں ہے کہ حریت اداء الف پر معلق ہے لہذا حریت اور آزادی مولیٰ کے کلام سے فارغ ہوتے ہی ثابت ہو جائے گی۔ رہا یہ سوال کہ یہاں فاء کو علت پر کیوں محمول کیا گیا ہے عطف جو اس کے حقیقی معنی ہیں اس پر کیوں محمول نہیں کیا گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عطف متعذر ہے اس طور پر کہ ادا لی المفاہانت غایہ ہے اور انت حسر جملہ خبریہ ہے اور جملہ خبریہ کا جملہ انشائیہ پر عطف ناجائز ہے اور جب عطف ناجائز ہے تو مجاز یعنی بیان علت پر محمول کیا جائے گا۔

بیان علت کے لئے فاء کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر مسلمان نے حربی سے کہا تو نیچے اتر کیونکہ تو مامون سے تو اس صورت میں وہ اترے یا نہ اترے دونوں صورتوں میں مامون ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ یہاں فاء عطف کے لئے نہیں ہو سکتا کیونکہ ”انت امن“ جملہ خبریہ ہے اور انزل جملہ انشائیہ ہے اور جملہ خبریہ کا عطف ناجائز ہے۔ اور جب انت امن کا انزل پر عطف ناجائز ہے تو ثبوت امن، نزول پر مرتب نہیں ہوگا۔

الحاصل جب فاء عطف کے لئے نہیں ہے تو مجازاً بیان علت پر محمول ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ جب اترنے کی علت ثبوت امن

موجود ہے تو، تو اتر آ، پس وہ اترے۔ یہ بیان اترے امن بہر حال ثابت ہے ثبوت امن کا نزول سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

”فا“، کبھی حکم و معلول پر داخل ہوتا ہے، امثلہ

وَفِي الْجَامِعِ مَا إِذَا قَالَ أَمْرٌ أَمْرَاتِي بِيَدِكَ فَطَلَّقَهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقْتُ تَطْلِيقَةً بَاطِنَةً وَلَا يَكُونُ الثَّانِي تَوْكِيلًا بِطَلَاقٍ غَيْرِ الْأَوَّلِ فَصَارَ كَأَنَّهُ قَالَ طَلَّقَهَا بِسَبَبِ أَنَّ أَمْرَهَا بِيَدِكَ وَلَوْ قَالَ طَلَّقَهَا فَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقْتُ تَطْلِيقَةً رَجْعِيَّةً وَلَوْ قَالَ طَلَّقَهَا وَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ وَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقْتُ تَطْلِيقَتَيْنِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ طَلَّقَهَا وَابْنُهَا أَوْ ابْنَتُهَا وَطَلَّقَهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ وَقَعَتْ تَطْلِيقَتَانِ .

ترجمہ:..... اور جامع کبیر میں ہے کہ جب شوہر نے (کسی سے) کہا میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے لہذا تو اس کو طلاق دے اس نے اس کو اسی مجلس میں طلاق دے دی تو ایک طلاق بائندہ واقع ہو جائے گی اور ثانی (فطلقہا) طلاق اول کے علاوہ کسی طلاق کی تو کیل نہ ہوگی۔ پس ایسا ہو گیا تو اس نے یوں کہا تو اس کو اس وجہ سے طلاق دے دے کہ اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے۔ اور اگر کہا تو اسکو طلاق دے دے کیونکہ میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دے دیا ہے پس اس نے اسی مجلس میں طلاق دے دی تو ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی اور اگر کہا تو اس کو طلاق دے دے اور میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دے دیا ہے اور اس نے اس کو مجلس ہی میں طلاق دیدی تو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور اسی طرح اگر شوہر نے کہا تو اس کو طلاق دے دے اور اسکو جدا کر دیا (یوں کہا) تو اس کو جدا کر اور اس کو طلاق دے دے پس اس کو مجلس میں طلاق دے دی تو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

تشریح:..... سابق میں کہا گیا تھا کہ فاء علت پر بھی داخل ہوتا ہے اور علت کے حکم اور معلول پر بھی داخل ہوتا ہے مثلاً کہہ کر مصنف نے ایسی مثالیں ذکر کی ہیں جن میں فاء علت پر داخل ہے اور وہی الجماع سے ان مثالوں کا ذکر ہے جہاں فاء حکم اور معلول پر داخل ہے، چنانچہ فرمایا ہے کہ حضرت امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر شوہر نے کسی آدمی کو طلاق کا وکیل بناتے ہوئے کہا امسر امرأتی بیدک فطلقھا“ میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے لہذا تو اس کو طلاق دے دے۔ اس عبارت میں امر امرأتی بیدک چونکہ خبر ہے اور طلقھا انشاء ہے اس لئے عطف درست نہیں ہوگا۔ اور جب عطف درست نہیں ہے تو فاء کو بیان علت پر محمول کیا جائے گا۔

بحث کا خلاصہ:..... الحاصل اس مثال میں فاء بیان علت کے لئے ہے اور حکم پر داخل ہے کیونکہ امر بالید غلت ہے اور طلاق اس کا حکم اور معلول ہے اور مطلب یہ ہے کہ تو میری بیوی کو طلاق دے کیونکہ میں نے تجھ کو اس کا اختیار دیا ہے۔ اس اختیار کے بعد اگر وکیل نے اس کی بیوی کو اسی مجلس میں طلاق دیدی تو اس عورت پر ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی مصنف نے فی المجلس کہہ کر اسی مجلس کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ یہ کلام تقویض طلاق کے لئے ہے اور تقویض مجلس پر منحصر ہوتی ہے لہذا وکیل اگر اسی مجلس میں طلاق دے گا تو طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں اور اس صورت میں طلاق بائن اس وجہ سے واقع ہوگی کہ امر بالید کے ذریعہ جو طلاق وکیل کے سپرد کی جاتی ہے وہ طلاق کنائی کہلاتی ہے اور الفاظ کنائیہ سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے لہذا یہاں بھی عورت پر ایک طلاق بائن واقع ہوگی

مصنف کہتے ہیں کہ شوہر کا قول فطلقہا طلاق اول کے علاوہ کسی مستقل طلاق کی توکیل نہیں ہے کہ عورت پر دو طلاقیں واقع ہوں بلکہ یہ ایسا ہے گویا شوہر سے یوں کہا تو میری بیوی کو طلاق دے دے کیونکہ اس کا معاملہ طلاق تیرے اختیار میں ہے پس فطلقہا سے وہی طلاق مراد ہوگی جو امر بالید کے ذریعہ وکیل کے سپرد کی گئی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ امر بالید کے ذریعہ ایک طلاق کا وکیل کیا گیا ہو اور فطلقہا کے ذریعہ مستقل دوسری طلاق کا وکیل کیا گیا ہو اور جب ایسا ہے تو عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔ ہاں اگر فاء عطف کے لئے ہوتا تو بلاشبہ دو طلاقیں واقع ہوتیں۔ اور اگر شوہر نے کسی سے کہا طلقہا فجعلت امرہا بیدک تو اس کو طلاق دے دے کیونکہ میں نے اس کا معاملہ تیرے اختیار میں دے دیا ہے پس وکیل نے اگر اسی مجلس میں طلاق دے دی تو عورت پر ایک رجعی طلاق واقع ہوگی کیونکہ اس کلام سے صریح طلاق کی تفویض کی گئی ہے اور صریح طلاق سے رجعی طلاق واقع ہوتی ہے لہذا اس کلام سے طلاق رجعی واقع ہوگی اور ہاں امر بالید یعنی فجعلت امرہا بیدک تو یہ اس کا بیان ہوگا۔ اور اگر شوہر نے کسی سے کہا طلقہا وجعلت امرہا بیدک اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دے دی تو عورت پر دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دونوں بابتہ ہوں گی دو تو اس لئے واقع ہوں گی کہ داویان علت کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور عطف پر محمول کرنے کے لئے اگرچہ یہ دشواری ہے کہ طلقہا جملہ انشائیہ اور جعلت امرہا بیدک جملہ خبریہ ہے اور خبریہ کا انشائیہ پر عطف ناجائز ہے لیکن عاقل بالغ کے کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے اس کے سواء چارہ بھی نہیں ہے اس لئے یہاں مجبوراً واو کو عطف پر محمول کیا جائے گا، اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ عطف مغایرت کا تقاضہ کرتا ہے لہذا طلقہا کے ذریعہ ایک طلاق کی توکیل ہوگی، اور جعلت امرہا بیدک کے ذریعہ دوسری طلاق کی توکیل ہوگی اس کے بعد وکیل جب طلقہا کہہ کر اس عورت کو طلاق دیا تو دونوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی پہلی طلاق چونکہ صریح لفظ سے دی گئی ہے اس لئے رجعی ہوگی اور دوسری طلاق امر بالید یعنی لفظ کنائی سے دی گئی ہے اس لئے بابتہ ہوگی اور بابتہ کے ساتھ طلاق رجعی بھی بابتہ ہو جاتی ہے لہذا دونوں طلاقیں بابتہ ہوں گی۔ اور بابتہ کے ساتھ رجعی اس لئے بابتہ ہو جاتی ہے کہ طلاق رجعی کا تقاضہ یہ ہے کہ شوہر کے لئے رجعت جائز ہو اور بابتہ کا تقاضہ یہ ہے کہ رجعت ناجائز ہو اور جواز و عدم جواز کے درمیان تعارض کی صورت میں عدم جواز رائج ہوتا ہے لہذا یہاں رجعت کا عدم جواز رائج ہوگا اور جب رجعت کا عدم جواز رائج ہے تو طلاق رجعی بھی بابتہ ہی شمار ہوگی۔ اسی طرح اگر شوہر نے کسی سے کہا طلقہا و ابنہا تو اس کو طلاق دے دے یا اس کو جدا کر یا یوں کہنا ابنہا و طلقہا اس کو جدا کر اور اس کو طلاق دے پس وکیل نے اسی مجلس میں اس کو طلاق دے دی تو ان دونوں صورتوں میں اس پر دو بابتہ طلاق واقع ہو جائیں گی کیونکہ واو عطف اس پر دلالت کرتا ہے کہ شوہر نے وکیل کو دو طلاقیں کا اختیار دیا ہے ایک کا لفظ طلقہا کے ذریعہ دوسری کا ابنہا کے ذریعہ پس جب وکیل نے عورت کو طلاق دی تو وہ دونوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی جن کا شوہر نے وکیل کو اختیار دیا ہے اور لفظ ابنہا سے طلاق بابتہ ہوتی ہے اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ طلاق بابتہ کے ساتھ طلاق رجعی بھی بابتہ ہو جاتی ہے لہذا یہ دونوں طلاقیں بابتہ ہوں گی۔

یہ ذہن میں رکھئے کہ اس آخری مسئلہ میں فی المجلس کی قید اتفاقی ہے یا کاتب کا ہو ہے کیونکہ طلقہا و ابنہا توکیل ہے اور توکیل مجلس پر منحصر نہیں ہوتی پس جب توکیل مجلس پر منحصر نہیں ہوتی تو وکیل کو جس طرح مجلس میں طلاق دینے کا اختیار ہوگا اسی طرح مجلس کے ختم ہونے کے بعد بھی طلاق دینے کا اختیار ہوگا اس کے برخلاف وہ مسائل جن میں امر بالید کے ذریعہ اختیار دیا گیا ہے وہاں تملیک طلاق اور تفویض طلاق ہے اور تملیک مجلس پر منحصر ہوتی ہے لہذا ان مسائل میں وکیل کو صرف مجلس میں طلاق دینے کا اختیار ہوگا مجلس کے بعد یہ اختیار حاصل نہ ہوگا۔

فابکھی حکم و معلول پر داخل ہوتا ہے، تفریع

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا أُعْتِقَتِ الْأَمَةُ الْمَنْكُوحَةُ ثَبَتَ لَهَا الْخِيَارُ سَوَاءً كَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا أَوْ حُرًّا لِأَنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَرِيرَةَ جِئْنَا أُعْتِقْتُ مَلَكَتْ بَضْعُكَ فَاخْتَارِي أَثَبَتَ الْخِيَارَ لَهَا بِسَبَبٍ مَلَكَهَا بَضْعُهَا بِالْعِتْقِ وَهَذَا الْمَعْنَى لَا يَتَفَاوَتْ بَيْنَ كَوْنِ الزَّوْجِ عَبْدًا أَوْ حُرًّا.

ترجمہ:..... اسی پر ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب منکوحہ باندی آزاد کر دی گئی تو اس کے لئے خیار ثابت ہوگا خواہ اس کا شوہر غلام ہو خواہ آزاد ہو کیونکہ آنحضور ﷺ نے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا سے اس وقت فرمایا تھا جس وقت وہ آزاد کر دی گئی ملکیت بضعک فاختاری آپ ﷺ نے بریرہ کے لئے خیار ثابت کیا ہے اس سبب سے کہ وہ آزاد ہونے کی وجہ سے اپنے بضع کی مالک ہو گئیں ہیں اور یہ معنی زوج کے غلام یا آزاد ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتا ہے۔

تشریح:..... صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ اس اصول پر کہ فابکھی حکم اور معلول پر داخل ہوتا ہے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب منکوحہ باندی آزاد کر دی جائے تو اس کے لئے خیار عتق ثابت ہوگا یعنی منکوحہ باندی کو نکاح کو فسخ کرنے اور باقی رکھنے کے درمیان اختیار ہوگا اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد ہو اور اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے حضرت بریرہ سے ان کے آزاد ہونے کے بعد فرمایا تھا ملکیت بضعک فاختاری تو اپنے بضع کی مالک ہو گئی لہذا فقہ کونکاح کا اختیار ہے اس حدیث میں صاحب شریعت ﷺ نے بریرہ کے لئے خیار اس لئے ثابت کیا ہے کہ وہ اپنے بضع کی مالک ہو گئی ہے حدیث میں ثبوت خیار لبریرہ حکم اور معلول ہے اور عتق کی وجہ سے بضع کا مالک ہونا علت ہے اور فاء حکم پر داخل ہے لہذا حکم یعنی ثبوت خیار علت یعنی ثبوت ملک بضع پر مرتب ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ منکوحہ باندی کے لئے جو ہی ملک بضع ثابت ہوگا خیار عتق ثابت ہو جائے گا خواہ اس کا شوہر غلام ہو خواہ آزاد ہو اسی کو مصنف نے یوں کہا ہے کہ یہ معنی یعنی منکوحہ باندی کے لئے ثبوت ملک بضع زوج کے غلام اور حر ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتا ہے یعنی زوج غلام ہو یا آزاد ہو دونوں صورتوں میں یہی حکم ہوگا کہ منکوحہ باندی کے لئے ثبوت ملک بضع کے بعد خیار ثابت ہو جائے گا حضرت امام شافعیؒ اس مسئلہ میں علماء احناف کے مخالف ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ شوہر اگر غلام ہے تو منکوحہ باندی کو آزاد ہونے کے بعد خیار عتق حاصل ہوگا اور اگر شوہر آزاد ہے تو اس کو خیار عتق حاصل نہ ہوگا۔

”فا“ بیان علت کے لئے آتا ہے، تفریع

وَيَتَفَرَّغُ مِنْهُ مَسْأَلَةُ إِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ بَضْعَ الْأَمَةِ الْمَنْكُوحَةِ مَلَكَ الزَّوْجَ وَلَمْ يَزَلْ عَنْ مِلْكِهِ بِعَتْقِهَا فَدَعَبَتِ الضَّرُورَةَ إِلَى الْقَوْلِ بِإِزْدِيَادِ الْمِلْكِ بِعَتْقِهَا سَهْمًا ثَبَتَ لَهُ الْمِلْكُ فِي الزِّيَادَةِ وَيَكُونُ ذَلِكَ سَبَبًا لثَبُوتِ الْخِيَارِ لَهَا وَإِزْدِيَادِ مِلْكِ الْبَضْعِ بِعَتْقِهَا مَعْنَى مَسْأَلَةِ إِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَيُذَارُ حُكْمُ مَالِكِيَّةِ الثَّلَاثِ عَلَى عِتْقِ الزَّوْجَةِ دُونَ عِتْقِ

الرَّوْجُ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ

ترجمہ:..... اور فاء جو حدیث میں مذکور ہے اس سے طلاق بالنساء کے اعتبار کا مسئلہ متفرع ہوگا اس لئے کہ منکوحہ باندی کا بضعہ شوہر کا مملوک ہے اور اس کے آزاد ہونے سے شوہر کی ملک زائل نہیں ہوئی پس اس کے آزاد ہونے سے ملک بڑھ جانے کے قائل ہونے کی ضرورت داعی ہوئی یہاں تک کہ شوہر کے لئے زیادتی میں ملک ثابت ہوگی اور یہ ملک کا زیادہ ہونا باندی کے لئے ثبوت خیارہ سبب ہوگا اور اس کے آزاد ہونے سے ملک بضعہ کا زیادہ ہونا طلاق بالنساء کے اعتبار کے مسئلہ کے معنی میں پس مالکیت مملکت کا حکم زوجہ کے عقیق پر دائر کیا جا۔ نئے گاندہ زوج کے عقیق پر جیسا کہ وہ امام شافعی کا مذہب ہے۔

تشریح:..... حدیث ملکیت بضعک فاختاری میں جو فاء بیان علت کے لئے مذکور ہے، صاحب اصول الشاشی نے احناف کے مذہب کے مطابق اس سے یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ طلاق کی تعداد میں عورتوں کی حریت اور عبدیت کا اعتبار ہے مردوں کی حریت اور عبدیت کا اعتبار نہیں ہے اس سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ طلاق رقیق کی وجہ سے ناقص اور تعداد میں کم ہو جاتی ہے چنانچہ حریت کے ساتھ شوہر تین طلاقیں کا مالک ہوگا اور رقیق کے ساتھ دو کا مالک ہوگا اس میں سب کا اتفاق ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ اس سلسلہ میں مردوں کے حال کا اعتبار ہے عورتوں کے حال کا اعتبار نہیں ہے چنانچہ احناف کے نزدیک عورتوں کا حال معتبر ہے اور امام شافعی کے نزدیک مردوں کا حال معتبر ہے یعنی احناف کا مذہب یہ ہے کہ عورت اگر باندی ہے تو شوہر دو طلاقیں کا مالک ہوگا اور اگر عورت آزاد ہے تو شوہر تین طلاقیں کا مالک ہوگا شوہر خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ مرد اگر آزاد ہے تو وہ تین طلاقیں کا مالک ہوگا اور اگر غلام ہے تو دو غلاموں کا مالک ہوگا اس کی بیوی آزاد ہو یا باندی ہو شریعہ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ آزاد مرد کی بیوی اگر باندی ہو تو احناف کے نزدیک شوہر دو طلاقیں کا مالک ہوگا اور شوافع کے نزدیک تین طلاقیں کا مالک ہوگا۔ اور اگر شوہر غلام اور بیوی آزاد ہو تو احناف کے نزدیک شوہر تین طلاقیں کا مالک ہوگا اور شوافع کے نزدیک دو طلاقیں کا مالک ہوگا۔

صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ ہمارا مذہب مذکورہ حدیث پر متفرع ہے اس طور پر کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ منکوحہ باندی کا بضعہ شوہر کی ملک ہے، یعنی شوہر اپنی منکوحہ باندی کے بضعہ کا مالک ہے اور مولیٰ کے آزاد کرنے سے وہ ملک ختم بھی نہیں ہوتی اس لئے کہ اگر مولیٰ کے آزاد کرنے سے شوہر کی ملک ختم ہو جاتی ہے تو جس صورت میں زوجہ معتقد عدم فسخ نکاح کو اختیار کرتی اس صورت میں شوہر تجدید نکاح کا محتاج ہوتا حالانکہ اس صورت میں شوہر کسی کے نزدیک بھی تجدید نکاح کا محتاج نہیں ہے پس زوجہ معتقد عدم فسخ نکاح کو اختیار کرنے کی صورت میں شوہر کو تجدید نکاح کی ضرورت نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ منکوحہ باندی کے آزاد ہونے کے باوجود اس کے بضعہ سے شوہر کی ملک زائل نہیں ہوئی ہے۔

سوال:..... لیکن اب سوال ہوگا کہ جب منکوحہ باندی کے آزاد ہونے سے پہلے بھی شوہر اس کے بضعہ کا مالک تھا اور آزاد ہونے کے بعد بھی مالک ہے تو آزاد ہونے کے بعد باندی کے لئے خیار عقیق کیوں ثابت ہوا ہے۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ باندی کے آزاد ہونے سے باندی کے بضعہ میں شوہر کے لئے ملک زیادہ ہوگئی ہے یعنی آزاد

ہونے سے پہلے اس کے بضعہ میں شوہر کی ملک کمزور تھی اور آزاد ہونے کے بعد قوی ہو گئی اور باندی کے بضعہ میں بلا بدل ملک کے زیادہ ہونے سے چونکہ اس کو ضرر ہوگا اس لئے اس ضرر کو دور کرنے کے لئے معتمد منکوحہ کو اختیار عتق دیا گیا ہے الحاصل زوجہ معتمد کے لئے خیار عتق کے ثبوت کا زیادہ ملک ہی سبب ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ ملک جس قدر قوی ہوگی اس کا مزیل (زائل کرنے والا) بھی اسی قدر قوی ہوگا اور نکاح سے جو ملک ثابت ہوتی ہے اس کا مزیل طلاق ہے اور جب ایسا ہے تو باندی ہونے کی حالت میں اگر دو طلاقوں سے وہ ملک زائل ہو سکتی تھی تو آزاد ہونے کے بعد چونکہ ملک میں اضافہ ہو گیا ہے اس لئے اب دو طلاقوں سے زائل نہ ہوگی بلکہ تین طلاقوں سے زائل ہوگی۔ ملاحظہ فرمائیے جب باندی کے آزاد ہونے سے باندی کے بضعہ کی ملک میں اضافہ ہوتا ہے تو باندی ہی کے آزاد ہونے سے اس کے مزیل یعنی طلاقوں میں بھی اضافہ ہوگا شوہر کے آزاد ہونے سے نہ ملک بضعہ میں اضافہ ہوتا ہے اور نہ ہی مزیل یعنی طلاقوں میں اضافہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو تعدا طلاق میں عورتوں کا اعتبار ہوا نہ کہ مردوں کا لہذا تین طلاقوں کا مالک ہونا عورتوں کی آزادی پر مبنی ہوگا نہ کہ مردوں کی آزادی پر جیسا کہ امام شافعیؒ اس کے قائل ہیں۔ الحاصل مذکورہ حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعدا طلاق میں عورتوں کی آزادی اور غیر آزادی کا اعتبار کیا جائے گا مردوں کی آزادی اور غیر آزادی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

فوائد:..... حضرت امام شافعیؒ اپنے مذہب پر حدیث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء سے استدلال کرتے ہیں وجہ استدلال یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے طلاق کو عدت کے مقابلہ میں اس طور پر ذکر کیا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ جنس کے ساتھ خاص ہے یعنی طلاق مردوں کے ساتھ خاص ہے اور عدت عورتوں کے ساتھ خاص ہے پھر عدت کی مقدار میں عورتوں کا اعتبار کیا ہے اگر آزاد ہے تو اس کی عدت بقول امام شافعیؒ تین طہر ہوں گے اور باندی ہے تو دو طہر ہوں گے اور بقول احناف اگر آزاد ہے تو تین حیض عدت ہوگی اور اگر باندی ہے تو دو حیض عدت ہوگی۔ پس جب عدت کی مقدار میں عورتوں کا اعتبار کیا ہے تو مقابلہ کا تقاضہ یہ ہے کہ طلاق کی مقدار میں مردوں کا اعتبار ہو یعنی مرد اگر آزاد ہو تو وہ تین طلاقوں کا مالک ہو اور اگر غلام ہو تو دو طلاقوں کا مالک ہو الحاصل اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ طلاق کی مقدار میں مردوں کی آزادی اور غیر آزادی معتبر ہوگی نہ کہ عورتوں کی احناف کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضرات صحابہؓ جب اس مسئلہ میں گفتگو فرماتے تھے تو قیاس سے استدلال کرتے تھے اور باوجود اس کے کہ اس حدیث کے راوی زید بن ثابت ہیں اس حدیث سے استدلال نہیں کرتے تھے پس صحابہؓ کا اس حدیث سے استدلال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حدیث غیر ثابت ہے یا منسوخ ہے اور اگر بالفرض یہ حدیث ثابت بھی ہو تو ہم جواب دیں گے کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ایثار الطلاق بالرجال یعنی طلاق واقع کرنا مردوں کا حق ہے اور عدت گزارنا عورتوں کا حق ہے۔ یعنی حدیث میں مرد اور عورت کا حق ذکر کیا گیا ہے طلاق اور عدت کی مقدار میں کلام نہیں کیا گیا ہے اور پھر جہاں تک حدیث سے استدلال کا تعلق ہے سو حدیث ہمارے پاس بھی موجود ہے ارشاد ہے طلاق الامة ثنتان وعدتها حیضتان یعنی جنس امہ کی طلاقیں دو ہیں اور اگر وہ عدت گزارے تو دو حیض ہیں۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدہ۔

امام صاحب کے نزدیک ”ثم“ لفظ وحکم میں تراخی کے لئے آتا ہے

اور صاحبین کے ہاں صرف حکم میں، پہلا مسئلہ

فَصْلٌ ثُمَّ لِلتَّرَاحِي لِكِنَّهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ يُفِيدُ التَّرَاحِي فِي اللَّفْظِ وَالْحُكْمِ وَعِنْدَهُمَا يُفِيدُ التَّرَاحِي فِي الْحُكْمِ وَبَيَانُهُ فِيمَا إِذَا قَالَ لِبَعْرِ الْمُدْخُولِ بِهَإِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ نَعْنَدُهُ يَتَعَلَّقُ الْأُولَى بِالْمُدْخُولِ وَتَقَعُ الثَّانِيَةُ فِي الْحَالِ وَلَعَبَتِ الثَّلَاثَةُ وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالْمُدْخُولِ ثُمَّ عِنْدَ الْمُدْخُولِ يَظْهَرُ التَّرْتِيبُ فَلَا يَقَعُ إِلَّا وَاحِدَةً.

ترجمہ:..... فصل لفظ ثم تراخی کے لئے ہے لیکن امام صاحب کے نزدیک تکلم اور حکم دونوں میں تراخی کا ناکندہ دیتا ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے اور اس اختلاف کا بیان اس صورت میں ہے کہ جب شوہر نے غیر مدخول بہا بیوی سے کہا ان دخلت الدار فانْتَ طالق ثم طالق پس امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق دخول پر معلق ہوگی اور دوسری طالق فی الحال واقع ہو جائے گی اور تیسری لغو ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک تینوں طلاقیں دخول پر معلق ہوں گی پھر دخول کے وقت ترتیب ظاہر ہوگی لہذا ایک ہی واقع ہوگی۔

تشریح:..... حروف عاطفہ میں سے تیسرا حرف عطف ثم ہے ثم تراخی کے لئے آتا ہے یعنی معظوف اور معظوف علیہ کے درمیان اس فعل میں مہلت اور فصل ہوتا ہے جو فعل ان دونوں کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔

چنانچہ جہاں نسی زید ثم عمر و کا مطلب یہ ہے کہ عمرو کی آمد زید کی آمد سے کچھ بعد میں ہوگی ہے اور ضربت زید اثم عمرو کا مطلب یہ ہے کہ عمرو کا مارا جانا زید کے مارے جانے کے کچھ بعد میں ہوا ہے۔ الحاصل اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ثم تراخی اور فصل بیان کرنے کے لئے آتا ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ تکلم اور حکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے یا صرف حکم میں۔ چنانچہ حضرت امام اعظم فرماتے ہیں کہ لفظ ثم تکلم اور حکم دونوں میں مفید تراخی ہے اور حضرات صاحبین صرف حکم میں تراخی کے قائل ہیں تکلم میں نہیں حضرت امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ لفظ ثم تراخی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور ہر چیز میں اس کا کمال اصل ہے اور تراخی میں کمال یہ ہے کہ تکلم اور حکم دونوں میں تراخی ہو اس لئے کہ اگر صرف حکم میں تراخی ہو اور تکلم میں تراخی نہ ہو جیسا کہ صاحبین کہتے ہیں تو اس صورت میں من وجہ تراخی موجود ہوگی اور من وجہ موجود نہ ہوگی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اگر حکم کے ساتھ تکلم میں بھی تراخی مان لی جائے تو عطف کے معنی کی رعایت نہیں ہو سکے گی کیونکہ انفصال کے ساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا ہے اور انفصال کے ساتھ عطف اس لئے صحیح نہیں ہوتا کہ کلام حقیقہ بھی متصل ہے اور حساب بھی لہذا انفصال کے کوئی معنی نہیں ہیں اور جب ایسا ہے تو حکم میں اگرچہ انفصال اور تراخی ہوگی لیکن تکلم میں انفصال اور تراخی نہ ہوگی امام صاحب کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ عطف کی صحت صورتۃ اتصال پر مبنی ہے اور یہ موجود ہے لہذا تکلم میں اتصال ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ حکم کی طرح تکلم میں بھی تراخی اور انفصال کا پایا جانا ضروری ہے۔ حضرت امام اعظم اور صاحبین کے درمیان اختلاف کا ثمرہ ظاہر کرنے کے لئے فاضل مصنف نے چند مسائل ذکر کئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے ان دخلت الدار فانْتَ طالق ثم طالق ثم طالق کہا تو امام صاحب کے

نزدیک پہلی طلاق دخول دار پر مطلق ہوگی اور دوسری فی الحال واقع ہو جائے گی اور تیسری لغو ہو جائے گی۔ کیونکہ پہلی طلاق بغیر عطف کے دخول دار کی شرط کے ساتھ متصل ہے لہذا بغیر دخول دار کے فی الحال یہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور دوسری اور تیسری کو چونکہ لفظ ثم سے ذکر کیا گیا ہے تو یہ ایسا ہو گیا کہ ان دخلت الدار فسانت طالق کہہ کر شوہر نے سکوت کیا پھر از سر نو ان کا تکلم کیا اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں شرط کے ساتھ متعلق نہ ہوں گی اور جب ان دونوں کا شرط کے ساتھ تعلق نہیں ہے تو چونکہ محل موجود ہے یعنی عورت محل طلاق ہے تو دوسری فی الحال واقع ہو جائے گی اور غیر مدخول بہا عورت چونکہ ایک طلاق سے باندھ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت بھی واجب نہیں ہوتی اس لئے دوسرے طالق سے طلاق واقع ہوتے ہی یہ عورت محل طلاق نہیں رہے گی اور جب یہ عورت محل طلاق نہیں رہی تو محل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے تیسری طلاق لغو اور بیکار ہو جائے گی۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ تینوں طلاقیں دخول دار پر مطلق ہو جائیں گی پھر مدخول دار کے بعد تینوں طلاقیں تراخی پر عمل کرتے ہوئے ترتیب کے ساتھ واقع ہوں گی اور ان میں سے صرف پہلی واقع ہوگی دوسری اور تیسری واقع نہ ہوں گی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک تکلم میں وصل متحقق ہے اور عبارت میں بھی کوئی فصل نہیں ہے لہذا تینوں طلاقیں شرط پر مطلق ہوں گی لیکن دخول دار کے بعد جب واقع ہوں گی تو ترتیب کے ساتھ واقع ہوں گی یعنی پہلی پہلے دوسری دوسرے نمبر پر اور تیسری تیسرے نمبر پر پس مذکورہ مسئلہ میں عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اور غیر مدخول بہا ایک طلاق سے باندھ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت بھی واجب نہیں ہوتی اس لئے وہ پہلی طلاق سے باندھ ہو جائے گی اور محل طلاق نہیں رہے گی لہذا محل طلاق نہ رہنے کی وجہ سے دوسری اور تیسری واقع نہ ہوگی۔ غور فرمائے تینوں بزرگوں کے نزدیک طلاق تو ایک ہی واقع ہوئی لیکن حضرت امام صاحب کے نزدیک دوسری واقع ہوئی اور صاحبین کے نزدیک پہلی واقع ہوئی یعنی حکم میں تو تینوں کا اتفاق ہے لیکن حکم کی تخریج میں اختلاف ہے۔

دوسرا مسئلہ:

وَلَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَقَعَتِ الْأُولَى فِي

الْحَالِ وَلَعِنَتِ الثَّانِيَةُ وَالثَّلَاثَةُ وَعِنْدَهُمَا يَقَعُ الْوَاحِدَةُ عِنْدَ الدُّخُولِ لِمَا ذَكَرْنَا.

ترجمہ:..... اور اگر شوہر نے کہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو امام صاحب کے نزدیک فی الحال پہلی طلاق واقع ہوگی اور دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک دخول دار کے وقت ایک واقع ہوگی دلیل وہی ہے جو ہم نے ذکر کی ہے۔

تشریح:..... دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر نے شرط کو مؤخر کر کے یوں کہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو امام صاحب اور صاحبین ہر دو فریق کے نزدیک ایک ہی طلاق واقع ہوگی لیکن امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق فی الحال یعنی بغیر دخول دار کے واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی کیونکہ امام صاحب کے نزدیک لفظ ثم تراخی فی التكلم پر بھی دلالت کرتا ہے لہذا یہ کلام ایسا ہوگا گویا شوہر نے انت طالق کہہ کر سکوت اختیار کر لیا ہے اور پھر ثانیہ کا تکلم کیا ہے اور پھر سکوت کے بعد ثالثہ کا تکلم کیا ہے اور جب ایسا ہے تو پہلی طلاق دخول دار پر مطلق نہ ہوگی اور جب پہلی طلاق دخول دار پر مطلق نہیں ہے تو وہ فوراً واقع ہو جائے گی۔ اور جب وہ ایک طلاق سے باندھ ہوگی اور اس پر عدت واجب نہیں ہے تو محل طلاق نہ رہنے کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی صاحبین کے نزدیک بھی اس پر پہلی ہی طلاق واقع ہوگی لیکن دخول دار کے بعد واقع ہوگی کیونکہ صاحبین کے نزدیک لفظ ثم تراخی فی التكلم پر دلالت نہیں کرتا ہے لہذا تینوں طلاقیں دخول دار کی شرط پر مطلق ہوں گی اور دخول دار کے بعد ترتیب کے ساتھ واقع ہوں گی پس جب پہلی طلاق واقع ہوگی تو اس کے بعد وہ محل طلاق نہیں رہے گی اور جب محل طلاق نہیں رہی تو دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی۔

تیسرا اور چوتھا مسئلہ

وَأِنْ كَانَتْ الْمَرْأَةُ مَدْخُولًا بِهَا فَإِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَتْ الْأُولَى بِالْمَدْخُولِ وَيَقَعُ نِكَاحٌ فِي الْحَالِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَإِنْ أَخَّرَ الشَّرْطَ وَقَعَ نِكَاحٌ فِي الْحَالِ وَتَعَلَّقَتْ الثَّالِثَةُ بِالْمَدْخُولِ وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالْمَدْخُولِ فِي الْفَضْلَيْنِ.

ترجمہ:..... اور اگر عورت مدخول بہا ہو پس اگر شوہر نے شرط کو مقدم کیا تو امام صاحب کے نزدیک پہلی دخول پر مطلق ہوگی اور بعد والی دونی الحال واقع ہو جائیں گی اور اگر شرط کو مؤخر کیا تو دونی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری دخول پر مطلق ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں تینوں طلاقیں دخول پر مطلق ہوں گی۔

تشریح:..... تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر نے شرط کو مقدم کر کے یوں کہا ہوا ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق تو حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی طلاق تو دخول دار پر مطلق ہوگی لیکن بعد والی دونی الحال واقع ہو جائیں گی کیونکہ لفظ ثم کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاق شرط سے منفصل ہے لہذا یہ دونوں دخول دار کی شرط پر مطلق نہ ہوں گی اور جب یہ دونوں شرط پر مطلق نہیں ہیں تو دونوں واقع ہو جائیں گی کیونکہ دوسری کے واقع ہونے کے بعد عدت کے موجود ہونے کی وجہ سے محل باقی ہے اور جب محل باقی ہے تو تیسری بھی واقع ہو جائے گی بلکہ اگر عدت کے اندر اندر دخول دار پایا گیا تو پہلی بھی واقع ہو جائے گی۔

چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ اگر شرط کو مؤخر کر کے یوں کہا انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو پہلی اور دوسری دونی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری دخول دار پر مطلق ہوگی کیونکہ لفظ ثم کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا اس نے انت طالق کہہ کر سکوت کیا اور پھر ثم طالق کہہ کر سکوت کیا اور پھر از سر نو کلام کیا اور جب ایسا ہے تو پہلی طلاق تکلم کرتے ہوئے واقع ہو جائے گی اور دوسری طلاق تھوڑی دیر کے بعد واقع ہو جائے گی اور تیسری دخول دار پر مطلق ہو جائے گی پس دخول دار اگر عدت کے زمانے میں پایا گیا تو تیسری بھی واقع ہو جائے گی اور اگر عدت کے بعد پایا گیا تو کل طلاق باقی نہ رہنے کی وجہ سے تیسری واقع نہ ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک لفظ ثم چونکہ تراخی اور فصل پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ وصل پر دلالت کرتا ہے اس لئے تینوں طلاقیں دخول دار پر مطلق ہوں گی شرط خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو اور پھر دخول دار کے بعد علی الترتیب تینوں واقع ہو جائیں گی۔

”بل“ کے معنی

فَصُلِّ بَلٌ لِنِدَاكِ الْعَلَطِ بِإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ فَإِذَا قَالَ لِعَبْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلٌ ثِنْتَيْنِ وَقَعَتْ وَاحِدَةً لِأَنَّ قَوْلَهُ لَا بَلٌ ثِنْتَيْنِ رُجُوعٌ عَنِ الْأَوَّلِ بِإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ وَلَمْ يَصِحْ رُجُوعُهُ فَيَقَعُ الْأَوَّلُ فَلَا يَبْقَى الْمَحَلُّ عِنْدَ قَوْلِهِ ثِنْتَيْنِ وَلَوْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا يَقَعُ الثَّلَاثُ.

ترجمہ:..... لفظ بل غلطی کی تلافی کے لئے آتا ہے ثانی کو اول کے قائم مقام بنا کر پس جب شوہر غیر مدخول بہا سے انت طالق واحد لا بل ثنیتین کہے گا تو ایک واقع ہوگی اس لئے کہ اس کا قول لا بل ثنیتین اول سے رجوع ہے ثانی کو اول کے قائم مقام بنا کر اور اس کا رجوع صحیح نہیں ہے لہذا اول واقع ہوگی۔ اور اس کے قول ثنیتین کے وقت محل باقی نہیں رہے گا اور اگر عورت مدخول بہا ہو تو تینوں

واقع ہو جائیں گی۔

تشریح:..... حروف عاطفہ میں سے چوتھا حرف لفظ بل ہے اور لفظ بل غلطی کی تلافی کرتے ہوئے اول سے اعراض کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے اول منفی ہو یا مثبت ہو اور جب لفظ بل کے ذریعہ اول (معطوف علیہ) سے اعراض ہوگا تو ثانی (معطوف) اس کے قائم مقام ہوگا یعنی اول مسکوت عنہ کے درجہ میں ہوگا اور فعل ثانی کے لئے ثابت ہوگا مثلاً اگر کسی نے جہاں نہ جہاں بل عمرو کہا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم نے اولاً زید کی آمد کی خبر دینے کا ارادہ کیا تھا بعد میں احساس ہوا کہ میں نے اس میں غلطی کی ہے چنانچہ اس سے اعراض کر کے کہا بل عمرو یعنی عمرو آیا ہے اور ربا زید تو اس کے بارے میں کچھ خبر نہیں آیا کہ نہیں آیا یہ بھی خیال رہے کہ کبھی کبھار تاکید نفی کے لئے بل پر کلمہ لا بھی داخل کر دیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے جہاں نہ جہاں بل عمرو، یہ بھی خیال رہے کہ اول سے اعراض اسی جگہ صحیح ہوگا جہاں اول سے رجوع کرنا صحیح ہو اور غلطی کا احتمال ہو جیسے اخبار اور اگر اول سے رجوع کرنا صحیح نہ ہو جیسے انشاء تو وہاں اول سے اعراض بھی صحیح نہ ہوگا بلکہ ایسی جگہ لفظ بل عطف محض کے لئے ہوگا اور ثانی اول کے ساتھ مل کر بطریق جمع ثابت ہو جائے گا۔ چنانچہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا انت طالق واحدة لا بل ثنتين تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ شوہر کا قول لا بل ثنتين ثانی کو اول کے قائم مقام کر کے اول سے رجوع ہے حالانکہ یہاں رجوع صحیح نہیں ہے اور یہاں رجوع اس لئے صحیح نہیں ہے کہ شوہر کا قول انت طالق واحدة انشاء ہے اور ہم ذکر کر چکے کہ انشاء میں رجوع صحیح نہیں ہوتا لہذا یہاں اول سے رجوع صحیح نہ ہوگا اور جب اول سے رجوع صحیح نہیں ہے تو اول یعنی انت طالق واحدة سے ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اس لئے ایک طلاق سے باندہ ہو جائے گی اور غیر مدخول بہا پر چونکہ عدت واجب نہیں ہوتی اس لئے شوہر کے قول لفظ ثنتين کے وقت وہ طلاق کا محل نہیں رہے گی اور جب لفظ ثنتين کے تکلم کے وقت بیوی طلاق کا محل نہیں رہی تو لفظ ثنتين لغو ہو جائے گا اور اس کے ذریعہ مزید کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ہاں اگر عورت مدخول بہا ہو تو اس پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اس طور پر کہ اول سے رجوع ممکن نہیں لہذا اول واقع ہو جائے گی اور ایک طلاق کے بعد مدخول بہا عورت چونکہ طلاق کا محل رہتی ہے اس لئے لفظ ثنتين سے مزید دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

انت طالق لا بل ثنتين اور لفلان علی الف لا بل الفان میں وجہ فرق

وَهَذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ لِفْلَانٍ عَلَى الْفِّ لَا بِلَ الْفَانِ حَيْثُ لَا يَجِبُ ثَلَاثَةُ الْآلِفِ عِنْدَنَا وَقَالَ زُقَرِيحُ يَجِبُ ثَلَاثَةُ الْآلِفِ لِأَنَّ حَقِيقَةَ اللَّفْظِ لَتَدَارِكُ الْغَلَطَ بِإِثْبَاتِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ وَلَمْ يَصُحِّ عَنْهُ إِبْطَالُ الْأَوَّلِ فَيَجِبُ تَصْحِيحُ الثَّانِي مَعَ بَقَاءِ الْأَوَّلِ وَذَلِكَ بِطَرِيقِ زِيَادَةِ الْآلِفِ عَلَى الْأَوَّلِ.

ترجمہ:..... اور یہ اس کے برخلاف ہے کہ اگر کسی نے کہا لفلان علی الف لا بل الفان چنانچہ ہمارے نزدیک تین ہزار واجب نہیں ہوں گے اور امام زقر نے فرمایا ہے کہ تین ہزار واجب ہو جائیں گے اس لئے کہ لفظ بل کی حقیقت اول کی جگہ ثانی کو ثابت کر کے غلطی کی تلافی کرنا ہے اور مقرر سے اول کا بطلان صحیح نہیں ہے لہذا اول کی بقاء کے ساتھ ثانی کو صحیح کرنا واجب ہوگا اور یہ اس طریقہ پر ہے کہ الف اول پر ایک الف کی زیادتی کر دی جائے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ مسئلہ طلاق مسئلہ اقرار کے مخالف ہے یعنی عورت کے مدخول بہا ہونے کی صورت میں "انت طالق واحدة لا بل ثنتين" سے اگرچہ تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں لیکن لفلان علی الف لا بل الفان سے ہمارے نزدیک تین ہزار واجب ہوں گے بلکہ دو ہزار واجب ہوں گے اور امام زفرؒ کے نزدیک تین ہزار واجب ہوں گے۔ تین ہزار واجب نہ ہونے پر ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ بل کی حقیقت یہ ہے کہ غلطی کا تدارک کرنے کے لئے اول کی جگہ ثانی کو قائم مقام کر دیا جائے یعنی اول سے اعراض کر کے ثانی کو اس کے قائم مقام کر دیا جائے لیکن یہاں مسئلہ اقرار میں اول یعنی اقرار بالالف کو باطل کرنا درست نہیں ہے اور اول یعنی اقرار بالالف کو باطل کرنا اس لئے صحیح نہیں ہے کہ ایسا کرنے میں اقرار کے بعد انکار لازم آئے گا اور اقرار کے بعد انکار باطل ہے کیونکہ صاحب شریعت ﷺ نے فرمایا ہے المراء یوخذ باقرارہ آدمی اپنے اقرار کی وجہ سے ماخوذ ہوگا۔ الحاصل اول یعنی اقرار بالالف کو باطل کرنا صحیح نہیں ہے اور جب اول کا ابطال صحیح نہیں ہے تو بقاء اول کے ساتھ ثانی کو صحیح کرنا واجب ہوگا یعنی ایسی صورت پیدا کرنا واجب ہوگا کہ اول یعنی اقرار بالالف بھی باقی رہے اور بل الفان بھی درست ہو جائے اور اس کی صورت یہ ہے کہ الف اول پر ایک الف کا اضافہ کر دیا جائے ایسا کرنے سے لفلان علی الف بھی باقی رہے گا اور بل الفان کہنا بھی صحیح ہوگا۔ الحاصل ان الفاظ کے ساتھ اقرار کرنے سے دو ہزار واجب ہوں گے تین ہزار واجب نہ ہوں گے۔

حضرت امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ جس طرح مسئلہ طلاق میں مدخول بہا پر تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اسی طرح مسئلہ اقرار میں بھی مقررہ تین ہزار واجب ہو جائیں گے۔

بِخِلَافِ قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَا بِلَ ثَنَيْنِ لِأَنَّ هَذَا إِنْشَاءٌ وَذَلِكَ إِخْبَارٌ وَالْغَلَطُ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْإِخْبَارِ دُونَ الْإِنْشَاءِ فَأَمَّا كُنْ تَصَحِيحُ اللَّفْظِ بِتَدَارُكِ الْغَلَطِ فِي الْأَقْرَارِ دُونَ الطَّلَاقِ حَتَّى لَوْ كَانَ الطَّلَاقُ بِطَرِيقِ الْإِخْبَارِ بَأَنَّ قَالَ كُنْتُ طَلَقْتُكَ أَمْسٍ وَاحِدَةٌ لَا بِلَ ثَنَيْنِ يَقَعُ ثَنَتَانِ لِمَا ذَكَرْنَا.

ترجمہ: اس کے برخلاف اس کا قول انت طالق واحدة لا بل ثنتين اس لئے کہ یہ انشاء ہے اور وہ اخبار ہے اور غلطی اخبار میں ہوتی ہے نہ کہ انشاء میں پس اقرار میں غلطی کا تدارک کر کے لفظ بل کو صحیح کرنا ممکن ہے نہ کہ طلاق میں حتیٰ کہ اگر طلاق بطریق اخبار ہو بایں طور کہ شوہر کہے کنت طلقک امس واحدة لا بل ثنتين تو دو واقع ہوں گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ مسئلہ اقرار اس کے برخلاف ہے کہ شوہر اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے انت طالق واحدة لا بل ثنتين کہے کیونکہ مسئلہ اقرار میں مقررہ ہمارے نزدیک اگرچہ دو ہزار واجب ہوں گے لیکن طلاق کی اس صورت میں عورت پر دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی بلکہ ایک واقع ہوگی ان دونوں کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ طلاق انشاء ہے یعنی ایک معدوم چیز کو موجود کرنا ہے اور اقرار اخبار ہے یعنی موجود چیز کی خبر دینا ہے اور غلطی اخبار میں ہوتی ہے انشاء میں غلطی نہیں ہوتی اور جب اخبار میں غلطی ہوتی ہے تو اخبار میں غلطی کا تدارک بھی ممکن ہوگا اس طور پر کہ اخبار میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے لہذا قائل یہ کہہ سکتا ہے کہ میں نے اولاً جھوٹ بولا صحیح بات یہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ اخبار میں کذب کی نفی کر کے صدق کے ذریعہ غلطی کا تدارک ممکن ہے اور انشاء میں چونکہ غلطی

نہیں ہوتی اس لئے انشاء میں غلطی کا تدارک بھی ممکن نہ ہوگا یعنی انشاء معدوم چیز کو موجود کرنے کا نام ہے پس جب ایک چیز کو موجود کر دیا گیا تو اس کے بعد یہ ممکن نہیں کہ اس کو اسکے سابقہ عدم پر لوٹا دیا جائے۔ الحاصل اخبار میں غلطی ہوتی ہے اور انشاء میں غلطی نہیں ہوتی اور جہاں غلطی ہوتی ہے غلطی کا تدارک وہیں ممکن ہوتا ہے اور جہاں غلطی نہیں ہوتی وہاں تدارک کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ پس مسئلہ اقرار چونکہ اخبار کے قبیلہ سے ہے اس لئے اس میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ قائل نے علی الف کہہ کر جو غلطی کی ہے لا بل الفان کے ذریعہ اس کی تلافی کی ہے اور جب لا بل الفان سے غلطی کی تلافی کی ہے تو مقرر پر دو ہزار واجب ہوں گے جیسا کہ نریشہ سطروں میں خادم نے تحریر کیا ہے۔ اور مسئلہ طلاق چونکہ انشاء کے قبیلہ سے ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ جب شوہر نے اپنی غیر مدخول بہایوں سے انت طلاق واحدہ کہا تو اس پر فوراً ایک طلاق واقع ہوگئی یعنی اس نے ایک طلاق کو موجود کر دیا اور یہ اس کے لئے ممکن نہیں کہ وہ اس ایک طلاق کو سابقہ حالت پر معدوم کر کے لا بل ثنین سے اس کی تلافی کرے اور جب یہ ممکن نہیں تو وہ عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اس لئے ایک طلاق سے بابت ہو جائے گی اور اس پر چونکہ عدت بھی واجب نہیں ہے اس لئے وہ باقی طلاقوں کا محل بھی نہیں رہے گی اور جب باقی طلاقوں کا محل نہیں رہی تو شوہر کا قول لا بل ثنین لغو ہو جائے گا۔ دیکھئے ہم نے کہا ہے۔ انت طلاق واحدہ انشاء ہے لہذا اس میں غلطی کا تدارک کر کے لفظ لا بل ثنین کو صحیح کرنا ممکن نہیں ہے لیکن اگر طلاق بطریق اخبار ہو مثلاً شوہر کنت طلفتک امس واحدہ لا بل ثنین کہے تو اسی طریقہ پر دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی جس طریقہ پر لفلان علی الف لا بل الفان کے ذریعہ ہزار واجب ہو جاتے ہیں۔

لکن استدراک بعد النفی کے لئے آتا ہے

فَصْلٌ لِّكُنْ لِلاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ فَيَكُونُ مَوْجِبُهُ اِثْبَاتٌ مَا بَعْدَهُ فَاَمَّا نَفْيُ مَا قَبْلَهُ فَثَابِتٌ بِدَلِيلِهِ وَالْعَطْفُ بِهَذِهِ الْكَلِمَةِ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ اِسْنَادِ الْكَلَامِ فَاِنْ كَانَ الْكَلَامُ مُتَّسِقًا يَتَعَلَّقُ النَّفْيُ بِالْاِثْبَاتِ الَّذِي بَعْدَهُ وَالْاَفْهَمُ مُسْتَانَفٌ.

ترجمہ:..... فصل لکن ماقبل کے وہم کو دور کرنے کے لئے نفی کے بعد آتا ہے پس کلمہ لکن کا موجب اس کے مابعد کا اثبات ہے اور یہی اس کے ماقبل کی نفی سو وہ اپنی دلیل سے ثابت ہے اور اس کلمہ کے ساتھ عطف اتساق کلام کے وقت متحقق ہوگا پس اگر متساق ہو تو نفی اس اثبات کے ساتھ متعلق ہوگی جو اس کے بعد ہے ورنہ کلام مستانف ہوگا۔

تشریح:..... حروف عاطفہ میں سے پانچواں حرف عطف کلمہ لکن ہے لکن دو ہیں ایک مخففہ (سکون نون کیساتھ) دوم مشدّدہ (تشدید نون کے ساتھ) مخففہ تو حروف عاطفہ میں سے ہے لیکن مشدّدہ حروف مشبہ بالفعل میں سے ہے اب یہاں یہ سوال ہوگا کہ مصنف نے اور دیگر ائمہ اصول فقہ نے عطف کے بیان میں لکن مشدّدہ اور مشقلہ کو ذکر کیا ہے حالانکہ مشدّدہ حروف عاطفہ میں سے نہیں ہے بلکہ مخففہ حروف عاطفہ میں سے ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ لکن مخففہ حروف عاطفہ میں سے ہے لیکن مشائخ نے اتساق عطف کے بیان میں لکن مشدّدہ کو اس لئے ذکر کیا ہے کہ وہ دونوں استدراک کے لئے آتے ہیں۔ یعنی دونوں چونکہ استدراک کے لئے آتے ہیں اس لئے مشائخ حروف عاطفہ میں لکن مشدّدہ کو ذکر کر دیتے ہیں۔

الحاصل پانچواں حرف عطف لکن ہے اور لکن استدراک کے لئے آتا ہے استدراک کہتے ہیں سابقہ کلام میں پیدا ہونے والے

وہم کو دور کرنا مثلاً زید و عمرو کے درمیان غایت درجہ کی دوستی ہے دونوں ہمیشہ ساتھ رہتے ہیں جدا نہیں ہوتے اب کسی نے کہا ہمارا بھائی زید اُمّ میں نے زید کو نہیں دیکھا پس سامع کو دونوں کے ہمیشہ ساتھ رہنے کی وجہ سے یہ وہم ہوا کہ مشکم نے جب زید کو نہیں دیکھا تو عمرو کو بھی نہیں دیکھا ہوگا لہذا مشکم نے اس وہم کو دور کرنے کے لئے کہا لکن عمرو اُمّ لیکن عمرو کو دیکھا ہے (یعنی زید تو غیر عمر کی ہے لیکن عمرو کی ہے بعد النفی سے مصنف کلمہ بل اور لکن کے درمیان فرق بیان کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ بل اور لکن کے درمیان دو طرح سے فرق ہے۔ پہلا فرق یہ ہے کہ کلمہ لکن حرف نفی کے بعد واقع ہوتا ہے اثبات کے بعد واقع نہیں ہوتا چنانچہ ہمارا نصت زید لکن عمرو اُمّ کہنا تو درست ہوگا لیکن زید اُمّ لکن عمرو اُمّ کہنا درست نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف کلمہ بل کہ وہ جس طرح نفی کے بعد واقع ہوتا ہے اسی طرح اثبات کے بعد بھی واقع ہوتا ہے چنانچہ جس طرح ماضی بت زید اہل عمرو اُمّ کہنا درست ہے اسی طرح ضریبت زید اہل عمرو اُمّ کہنا بھی درست ہے۔ یہ خیال رہے کہ یہ فرق اس صورت میں ہے جب لکن کے ذریعہ عطف مفرد و علی المفرد ہو لیکن اگر کلام میں دو جملے نفی اور اثبات میں مختلف ہوں یعنی معطوف علیہ اور معطوف دونوں جملے ہوں اور ایک جملہ منفیہ اور دوسرا مثبتہ ہو تو اس صورت میں کلمہ لکن جس طرح نفی کے بعد واقع ہو سکتا ہے اسی طرح اثبات کے بعد بھی واقع کرنا جائز ہے جیسے جاء نبی زید لکن عمرو لم یات میں جاء نبی زید جملہ مثبتہ ہے اور لکن عمرو لم یات جملہ منفیہ ہے اور کلمہ لکن اثبات کے بعد واقع ہے۔

الحاصل اگر لکن کے ذریعہ مفرد کا عطف مفرد پر ہو تو لفظ لکن حرف نفی کے بعد واقع ہوگا اثبات کے بعد واقع نہیں ہوگا اور اگر لکن کے ذریعہ جملہ کا عطف جملہ پر ہو اور ان میں سے ایک مثبت اور ایک منفی ہو تو اس صورت میں کلمہ لکن نفی کے بعد بھی واقع ہو سکتا ہے اور اثبات کے بعد بھی دوسرا فرق یہ ہے کہ کلمہ لکن کا موجب اس کے بعد کا اثبات ہے یعنی کلمہ لکن صرف اپنے مابعد کے اثبات کو ثابت کرتا ہے اور یہی ماقبل کی نفی تو وہ دلیل نفی یعنی اس حرف نفی سے ثابت ہے جو اس پر داخل ہے حاصل یہ کہ کلمہ لکن کے ذریعہ اس کے مابعد کا اثبات تو ثابت ہوتا ہے لیکن اس کے ماقبل کی نفی اس کے ذریعہ ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس حرف نفی کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے جو اس کے ماقبل پر داخل ہے اس کے برخلاف کلمہ بل اپنے ماقبل کی نفی اور اپنے مابعد کے اثبات کو بوضہ ثابت کرتا ہے مثلاً جاء نبی زید بل عمرو میں کلمہ بل اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ عمرو آیا اور اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ زید نہیں آیا۔ مصنف اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ کلمہ لکن کے ذریعہ عطف اس وقت متحقق ہوگا جب کلمہ میں اتساق ہو اور اتساق کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک یہ کہ کلام کا ایک حصہ دوسرے حصہ کے ساتھ متصل اور مرتبط ہو منفصل نہ ہو۔ دوم یہ کہ اثبات کا محل اور ہو اور نفی کا محل اور ہو جیسے جاء نبی زید لکن عمرو لم یات میں اثبات محلی کا محل زید ہے اور نفی کا محل عمرو ہے پس کلام اگر متعلق ہے یعنی متصل ہے اور اثبات اور نفی کا محل الگ الگ ہے تو نفی اس اثبات کے ساتھ متعلق اور مرتبط ہوگی جو اثبات کلمہ لکن کے بعد ہے یعنی کلمہ لکن کا مابعد اس کے ماقبل پر معطوف ہوگا اور اگر اتساق نہ پایا جائے یعنی مذکورہ دونوں باتیں فوت ہو جائیں یا ایک فوت ہو جائے تو اس صورت میں کلمہ لکن کے بعد کا کلام مستأنف ہوگا اس کا کلمہ لکن کے ماقبل کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا اور اس پر معطوف نہ ہوگا۔

اتساق کی مثال

مِثَالُهُ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ قَرْضٌ فَقَالَ فُلَانٌ لَا وَلَكِنَّهُ غَضِبَ لَزِمَهُ الْمَالُ لِأَنَّ الْكَلَامَ مُتَّسِقًا فَظَهَرَ أَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ دُونَ نَفْسِ الْمَالِ وَكَذَلِكَ

لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى الْفَمِ ثَمَنُ هَذِهِ الْجَارِيَةِ فَقَالَ فُلَانٌ لَا الْجَارِيَةُ جَارِيَتُكَ وَلَكِنْ لِي عَلَيْكَ الْفَمُ يَلْزُمُهُ الْمَالُ فَظَهَرَ أَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ لَا فِي أَصْلِ الْمَالِ.

ترجمہ:..... اس کی مثال وہ ہے جس کو امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے، جب کسی نے کہا فلان علی الف قرض پس فلان نے کہا لا، لیکن غصب تو اس پر مال لازم ہوگا اس لئے کہ کلام متعلق ہے پس ظاہر ہو گیا کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ نفس مال میں اور اسی طرح اگر کہا فلان علی الف من ثمن هذه الجارية پس فلان نے کہا نہیں الجارية جاریتک ولكن لی عليك الف۔ تو اس پر مال لازم ہوگا پس ظاہر ہو گیا کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ اصل مال میں۔

تشریح:..... مصنفؒ نے اتفاق کی مثال میں وہ مستند ذکر کیا ہے جس کو حضرت امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے کہا فلان علی الف قرض فلان کے لئے مجھ پر ایک ہزار روپیہ قرض ہے اس نے جواب میں کہا لا لیکن غصب نہیں لیکن وہ بطور غصب ہے تو اس صورت میں مقرر پر ایک ہزار روپیہ لازم ہو جائے گا کیونکہ مقررہ کلام لا، لیکن غصب متعلق ہے اس طور پر کہ لا، لیکن غصب میں انحصار بھی ہے اور نفی اور اثبات کا محل الگ الگ بھی ہے محل الگ الگ اس لئے ہے کہ نفی کا محل قرض ہے اور اثبات کا محل غصب ہے الحاصل مقررہ کلام متعلق ہے اور مقررہ کلام میں کوئی منافات بھی نہیں ہے کیونکہ اصل مال میں دونوں متفق ہیں اگرچہ سبب میں مختلف ہیں اور سبب میں مختلف اس لئے ہیں کہ مقرر نے جس سبب (قرض) کا اقرار کیا تھا مقررہ نے اس کی نفی کی ہے اور دوسرے سبب (غصب) کو ثابت کیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ نفی کا تعلق سبب سے ہے نہ کہ اصل مال سے اور جب نفی کا تعلق سبب سے ہے اصل مال سے نہیں ہے تو اصل مال مقرر پر واجب ہو جائے گا کیونکہ اتحاد مقصود کے وقت اختلاف اسباب کی پروا نہیں کی جاتی ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا فلان علی الف من ثمن هذه الجارية فلان کے لئے مجھ پر اس باندی کا ایک ہزار روپیہ ہے یہ منکر فلان نے کہا لا الجارية جاریتک باندی تو تیری ہی ہے لیکن لی عليك الف لیکن میرا تجھ پر ایک ہزار روپیہ ہے تو اس صورت میں بھی مقرر پر ایک ہزار روپیہ لازم ہوگا کیونکہ یہاں بھی مقرر نے سبب کی نفی سے اصل مال کی نفی نہیں کی ہے پس اصل مال میں چونکہ دونوں متفق ہیں اس لئے مقررہ پر اصل مال یعنی ایک ہزار روپیہ واجب ہو جائے گا کیونکہ اتحاد مقصود کے وقت اختلاف اسباب کی پروا نہیں کی جاتی ہے۔

مثال

وَلَوْ كَانَ فِي يَدِهِ عَبْدٌ فَقَالَ هَذَا لِفُلَانٍ فَقَالَ فُلَانٌ مَا كَانَ لِي قَطُّ وَلَكِنَّهُ لِفُلَانٍ آخَرٍ فَإِنْ وَصَلَ الْكَلَامَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقِرِّ لَهُ الثَّانِي لِأَنَّ النَّفْيَ يَتَعَلَّقُ بِالْإِثْبَاتِ وَإِنْ فَصَلَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقِرِّ الْأَوَّلِ فَيَكُونُ قَوْلُ الْمُقِرِّ لَهُ رَدًّا لِلْأَوَّلِ.

ترجمہ:..... اور اگر اس کے ہاتھ میں غلام ہو اور وہ کہے ہذا فلان پس فلان نے کہا ما کان لی قط لیکن فلان آخر پس اگر اس نے کلام کو متصلاً ذکر کیا تو غلام مقررہ ثانی کے لئے ہوگا اس لئے کہ نفی اثبات کے ساتھ متعلق ہے اور اگر کلام کو فصل کیا تو غلام مقررہ اول کے لئے ہوگا اور مقررہ کا قول اقرار کا رد ہوگا۔

تشریح:..... اگر کسی نے اپنے قبضہ میں موجود غلام کے بارے میں کہا ہذا الشاهد یہ شاہد کا ہے شاہد نے کہا ما کان لی

قط و لکنہ لفلان آخر یہ غلام میرا کبھی نہیں رہا لیکن یہ دوسرے کا ہے مثلاً حامد کا ہے اب اگر مقررہ یعنی شاہد نے اپنے کلام میں اصل کیا یعنی ماکان لی قط کے فوراً بعد و لکنہ لفلان آخر کہہ تو کلام متسق ہوگا اور لکنہ لفلان آخر کا عطف ماکان لی قط پر متعلق ہوگا کیونکہ نفی کا محل مقررہ کی اپنی ملک ہے اور اثبات کا محل فلان آخر یعنی حامد کی ملک ہے یعنی مقررہ (شاہد) نے مطلقاً ملک کی نفی نہیں کی ہے بلکہ اپنے سے ملک کی نفی کی ہے اور دوسرے کے لئے اس کو ثابت کیا ہے اور اس میں کوئی منافات نہیں ہے لہذا وہ غلام مقررہ ثانی (حامد) کا ہوگا اور مقررہ اول (شاہد) کا اپنے کلام لکنہ لفلان آخر کو ماکان لی قط کے ساتھ متصلاً ذکر کرتا اس بات کا بیان ہوگا کہ یہ غلام میرا نہیں ہے بلکہ دوسرے یعنی حامد کا ہے اور اگر مقررہ اول نے اپنے کلام میں فصل کیا یعنی ماکان لی قط کہہ کر سکوت کیا اور اس کے بعد لکنہ لفلان آخر کہا تو یہ غلام مقررہ اول یعنی قابض کا ہوگا کیونکہ مقررہ اول کا کلام ماکان لی قط مطلقاً ملک کی نفی ہے اپنے سے بھی اور اپنے علاوہ سے بھی لہذا مقررہ اول کا قول ماکان لی قط مقرر کے اقرار کا رد اور اس کی تکذیب ہے تو غلام مقررہ یعنی قابض کا ہوگا اور اس کے بعد مقررہ اول کا قول لکنہ لفلان آخر مقررہ اول کے ساتھ متعلق اور مرتبط نہیں ہوگا بلکہ مستقل کلام ہوگا اور اس کا مقصد مقررہ ثانی یعنی حامد کے لئے قابض کے خلاف ملک کی شہادت دینا ہوگا اور ایک آدمی کی شہادت سے چونکہ ملک ثابت نہیں ہوتی اس لئے اس قول سے مقررہ ثانی کی ملک ثابت نہ ہوگی اور جب اس قول سے نہ مقررہ اول کی ملک ثابت ہوگی اور نہ مقررہ ثانی کی ملک ثابت ہوگی تو غلام مقرر کی ملک پر باقی رہے گا۔

اتفاق کے لئے ضروری ہے کہ نفی و اثبات کا محل الگ الگ ہو

وَلَوْ أَنَّ أُمَّةً تَزَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ مَوْلَاهَا بِمِائَةِ دِرْهَمٍ فَقَالَ الْمَوْلَى لَا أُجِيزُ الْعَقْدَ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ وَلَكِنْ أُجِيزُهُ بِمِائَةِ وَخَمْسِينَ بَطَلَ الْعَقْدُ لِأَنَّ الْكَلَامَ غَيْرَ مُتَّسِقٍ فَإِنَّ نَفْيَ الْإِجَازَةِ وَاثْبَاتَهَا بَعْضُهَا لَا يَتَحَقَّقُ فَكَانَ قَوْلُهُ لَكِنْ أُجِيزُهُ إِثْبَاتَهُ بَعْدَ رَدِّ الْعَقْدِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لَا أُجِيزُهُ وَلَكِنْ أُجِيزُهُ إِنْ زِدْتَنِي خَمْسِينَ عَلَى الْمِائَةِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لَا أُجِيزُهُ وَلَكِنْ أُجِيزُهُ إِنْ زِدْتَنِي خَمْسِينَ عَلَى الْمِائَةِ يَكُونُ فَسْحًا لِلنِّكَاحِ لِعَدَمِ اخْتِمَالِ الْبَيَانِ لِأَنَّ مِنْ شَرْطِهِ الْإِتِّسَاقُ وَلَا إِتِّسَاقَ

ترجمہ:..... اور اگر باندی نے بغیر مولیٰ کی اجازت کے ایک درہم کے عوض اپنا نکاح کیا پس مولیٰ نے کہا میں ایک سو درہم کے عوض عقد نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا ہوں لیکن ایک سو پچاس کے عوض جائز قرار دیتا ہوں تو عقد نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ کلام غیر متسق ہے اس لئے کہ اجازت کی نفی اور عینہ اس کا اثبات متحقق نہیں ہو سکتا ہے پس مولیٰ کا قول لیکن اجیزہ عقد نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کا اثبات ہے اور اسی طرح اگر کہہ لایا اجیزہ و لیکن اجیزہ ان زدتنی خمسین علی المائۃ (میں اس کی اجازت نہیں دیتا ہوں لیکن اس کی اجازت دیتا ہوں اگر تو میرے لئے سو پچاس کا اضافہ کرے) تو نکاح صحیح ہو جائے گا کیوں کہ بیان کا احتمال نہیں ہے اس لئے کہ بیان کی شرط اتفاق ہے اور اتفاق نہیں۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ اگر باندی نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کیا اور ایک سو درہم مہر مقرر کیا اور مولیٰ نے کہا میں ایک سو درہم کے عوض عقد نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا ہوں لیکن ایک سو پچاس کے عوض جائز قرار دیتا ہوں تو باندی کا کیا ہوا نکاح باطل ہو جائے گا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مولیٰ کا کلام لا اجیزہ العقد بمائۃ درہم و لیکن اجیزہ بمائۃ و خمسین متسق

نہیں ہے، اور متفق اس لئے نہیں ہے کہ اتساق کے لئے ضروری ہے کہ نفی اور اثبات دونوں کا محل الگ الگ ہو، حالانکہ یہاں اجازت کی نفی اور اس کا اثبات دونوں کا محل ایک ہے یعنی عقد نکاح یعنی پہلے عقد نکاح کی اجازت کی نفی کی ہے اور پھر اسی اجازت کا اثبات کیا ہے اور ان دونوں باتوں کا ایک محل میں جمع ہونا محال ہے۔ الحاصل اتساق کی ایک شرط موجود نہیں ہے اور جب شرط اتساق موجود نہیں ہے تو مولیٰ کا قول و لکن اجیزہ بمائتہ و خمسین اول کلام یعنی لا اجیزہ العقد بمائتہ پر معطوف نہ ہوگا بلکہ یہ قول کلام مستانف اور مستقل کلام ہوگا جس کا ناقبل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ اب مولیٰ کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ مولیٰ نے اولاً لا اجیزہ العقد بمائتہ کہہ کر اس نکاح کو رد اور فتح کیا ہے جو باندی نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر منعقد کیا تھا اس کے بعد لکن اجیزہ بمائتہ خمسین کہہ کر مولیٰ نے دوسرے مہر یعنی ایک سو پچاس کے عوض نکاح جدید کا ایجاب کیا ہے اور نکاح چونکہ صرف ایجاب سے منعقد نہیں ہوتا بلکہ آخر کی طرف سے قبول بھی ضروری ہے اس لئے مولیٰ کا باندی کے نکاح جدید کا ایجاب شوہر کی قبولیت پر موقوف ہوگا اگر شوہر اس نکاح کو قبول کرے گا تو نکاح تام اور منعقد ہوگا ورنہ نہیں اسی کو فاضل مصنف نے یوں کہا ہے کہ مولیٰ کا قول لکن اجیزہ باندی کے منعقد کردہ نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کا مولیٰ کی طرف سے از سر نو اثبات اور ایجاب ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اگر باندی کے نکاح کی خبر سننے کے بعد مولیٰ نے لا اجیزہ و لکن اجیزہ ان زد تنی خمسین علی المائتہ کہا (میں اس نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا ہوں لیکن اس کی اجازت دیتا ہوں اگر تو میرے لئے سو پچاس کا اضافہ کرے) تو باندی کا منعقد کردہ نکاح فتح ہو جائے گا اور دوسرے جملہ سے نکاح جدید کا ایجاب ہوگا جو شوہر کے قبول کرنے پر موقوف رہے گا کیونکہ اجازت نکاح کی نفی اور اثبات دونوں کا محل ایک یعنی عقد نکاح ہے حالانکہ اتساق کے لئے دونوں کے محل کا الگ الگ ہونا ضروری ہے پس شرط اتساق نہ پائے جانے کی وجہ سے یہاں اتساق نہیں ہے اور پہلے نذر چکا ہے کہ عطف کے صحیح ہونے کے لئے اتساق شرط ہے لہذا جب یہاں اتساق موجود نہیں ہے تو جملہ ثانیہ (لکن اجیزہ) کا جملہ اولیٰ (ولا اجیزہ) پر عطف صحیح نہ ہوگا اور دونوں جملوں یعنی لا اجیزہ اور لکن اجیزہ میں چونکہ منافات ہے اس لئے جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کا بیان بھی نہیں ہوگا اور جب نہ عطف صحیح ہے اور نہ جملہ ثانیہ بیان واقع ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو جملہ ثانیہ مستانف اور مستقل ہوگا اس کا ناقبل سے کوئی تعلق نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو مولیٰ کی طرف سے ابتداء نکاح جدید کا ایجاب ہوگا اور نکاح چونکہ صرف ایجاب سے منعقد نہیں ہوتا ہے اس لئے اس نکاح کا انعقاد شوہر کے قبول ہونے پر موقوف ہوگا مذکورہ دونوں صورتوں پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ کہنا کہ مولیٰ کے کلام میں اجازت کی نفی اور اس کے اثبات کا محل ایک ہے یعنی عقد نکاح غلط ہے اس لئے کہ مولیٰ نے لا اجیزہ کہہ کر نفی تو اس نکاح کی کی ہے جو ایک درہم کے ساتھ مقید ہے اور لکن اجیزہ کہہ کر اجازت اس نکاح کی دی ہے جو ایک سو پچاس درہم کے ساتھ مقید ہے اور جب ایسا ہے تو نفی اور اثبات دونوں کا محل ایک نہ ہوا اور جب دونوں کا محل ایک نہیں ہے بلکہ وہ ہیں تو اتساق پایا گیا اور جب اتساق موجود ہے تو عطف بھی صحیح ہونا چاہئے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ یہاں عطف صحیح نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باب نکاح میں مہر زائد اور توابع میں سے ہے یہی وجہ ہے کہ اگر نکاح کے وقت مہر کا ذکر نہ کیا گیا یا مہر کی نفی کر دی گئی تو نکاح تب بھی منعقد ہو جاتا ہے اگرچہ شوہر پر مہر واجب ہوتا ہے الحاصل مہر نکاح میں ایک زائد چیز ہے اور تابع ہے اور تابع کا اعتبار نہیں ہوتا ہے لہذا نکاح میں مہر کا اعتبار نہیں ہوگا اور جب مہر کا اعتبار نہیں کیا گیا تو لا اجیزہ کے ذریعہ اصل نکاح کی نفی ہوگی اور لکن اجیزہ کے ذریعہ اس کا اثبات ہوگا اور جب ایسا ہے تو نفی اور اثبات دونوں کا محل ایک یعنی اصل نکاح ہوگا اور جب دونوں کا محل ایک ہو تو عدم اتساق کی وجہ سے عطف صحیح نہ ہوگا۔

”او“ احد المذکورین کو شامل کرنے کے لئے آتا ہے

فَصْلٌ أَوْ لِنَسْأَلَ أَحَدَ الْمَذْكُورَيْنِ وَلِهَذَا لَوْ قَالَ هَذَا حُرٌّ أَوْ هَذَا كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَحَدُهُمَا حُرٌّ حَتَّى كَانَ لَهُ وَلَايَةُ الْبَيَانِ وَلَوْ قَالَ وَكُلْتُ بَيْعَ هَذَا الْعَبْدِ هَذَا أَوْ هَذَا كَانَ الْوَكِيلُ أَحَدَهُمَا وَيَبَاحُ الْبَيْعُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَلَوْ بَاعَ أَحَدُهُمَا ثُمَّ عَادَ الْعَبْدُ إِلَى مَلِكِ الْمُؤَكَّلِ لَا يَكُونُ لِلْآخَرِ أَنْ يَبْعَهُ.

ترجمہ:..... کلمہ او احد المذکورین کو شامل کرنے کے لئے آتا ہے اسی وجہ سے اگر کہا ہوا حُر او ہذا یہ آزاد ہے یا یہ تو یہ اس کے قول احد ہما حُر کے مرتبہ میں ہوگا حتیٰ کہ اس کے لئے بیان کا اختیار ہوگا اور اگر کہا میں نے اس غلام کی بیع کا اس کو وکیل کیا یا اس کو وکیل ان دونوں میں سے ایک ہوگا اور بیع کو ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مباح قرار دیا جائے گا اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے فروخت کیا پھر غلام مؤکل کی ملک کی طرف لوٹ آیا تو دوسرے کے لئے اس کو فروخت کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

تشریح:..... حروف عاطفہ میں سے چھنا حرف عطف حرف ”او“ ہے حرف او مذکور دو چیزوں میں سے لاعلیٰ التعمین ایک کو شامل ہوتا ہے یعنی حرف او اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو کلمہ مذکور ہے وہ معطوف اور معطوف علیہ میں سے کسی ایک کے لئے ثابت ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ کس کے لئے ثابت ہے پس ایک کو متعین کرنے کا اختیار منقطع ہوگا اب اگر او کے ذریعہ دو مفردوں میں عطف کیا گیا ہے تو یہ اس کا فائدہ دے گا کہ حکم ان میں سے کسی ایک کے لئے ثابت ہے جیسے جاء فی زید او بکر (میرے پاس زید آیا یا بکر آیا) اور اگر دو جملوں میں عطف کیا گیا ہے تو ان دونوں میں سے کسی ایک کے مضمون کے حصول کا فائدہ دیگا جیسے ”ان افعلوا انفسکم او اخر جوامن دیارکم“ یعنی اپنے آپ کو قتل کرو یا اپنے شہر سے اپنے آپ کو نکالو۔ مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کام ہونا چاہئے، یہ عام اہل لغت اور اہل اصول کا مذہب ہے۔ اسی کو شمس الائمہ سرحدیؒ اور علامہ فخر الاسلامؒ نے اختیار کیا ہے۔ لیکن بعض اصولیوں اور نحوییوں کا قول یہ ہے کہ حرف او شک کے لئے وضع کیا گیا ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے کیونکہ شک ایسا معنی نہیں ہے جو مقصود بالوضع صحیح بات یہ ہے کہ حرف او لاعلیٰ التعمین مذکور چیزوں میں سے ایک کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ ہاں، محل کلام کے اعتبار سے خبر میں شک آ جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ انشاء جو شک کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس میں حرف او شک کے معنی پیدا نہیں کرتا بلکہ اس میں حرف او تنخیر کے لئے ہوگا یا اباحت کے لئے اور انشاء شک کا احتمال اس لئے نہیں رکھتا کہ انشاء کے ذریعہ ابتداء کلام کو ثابت کرنا مقصود ہے اور ابتداء کلام کو ثابت کرنے کی صورت میں شک کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا پس حرف او اگر شک کے لئے موضوع ہوتا تو اس کا استعمال انشاء میں نہ ہوتا کیونکہ انشاء میں شک کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل حرف او کا انشاء میں استعمال ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ حرف او شک کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ لاعلیٰ التعمین احد المذکورین کو شامل ہونے کے لئے موضوع ہے۔ اب احد المذکورین کو شامل ہونا دو طریقہ پر ہے ایک علی سبیل البدل، دوم علی سبیل العموم۔ علی سبیل البدل کی مثال جیسے مولیٰ اپنے دو غلاموں کی طرف اشارہ کر کے کہے ہذا حُر او ہذا یہ آزاد ہے یا یہ۔ مولیٰ کا یہ کلام احد ہما حُر کے مرتبہ میں ہوگا اور مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ ان میں سے ایک کو متعین کرے مولیٰ کے کسی ایک کو متعین کرنے کے بعد یہ صلاحیت دوسرے غلام کے بدلے اسی میں منحصر ہو جائے گی، مگر بیان کرنے سے پہلے کوئی غلام آزاد نہ ہوگا آزاد اسی وقت ہوگا جب مولیٰ کسی ایک کو متعین کرے گا۔

علی سبیل العموم کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو فروخت کرنے کا وکیل بنانے کے لئے دو آدمیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا: ”و کلت بیع هذا العبد لهذا او لهذا“ میں نے اس غلام کو بیچنے کا اس کو وکیل بنایا اس کو تو اس صورت میں ان دونوں میں سے ایک وکیل ہوگا لیکن مولیٰ کے ایک کو متعین کرنے سے پہلے ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے بیچنے کا اختیار ہوگا۔ مگر ایک ہی کو ہوگا چنانچہ اگر ان دونوں وکیلوں میں سے ایک نے اس غلام کو بیچ دیا اور پھر غلام کسی طرح اسی مولیٰ کی ملک میں آ گیا تو دوسرے وکیل کو اپنی سابقہ وکالت کے تحت دوبارہ اس غلام کو بیچنے کا اختیار نہ ہوگا۔

(فوائد) اعتراض: اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مسئلہ حریت اور مسئلہ توکیل میں کیا فرق ہے کہ مسئلہ حریت میں حرف او احد المذکورین کو علی سبیل البذل شامل ہے اور مسئلہ توکیل میں علی سبیل العموم شامل ہے۔ جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ توکیل نام ہے وکیل کے لئے اپنے مال میں تصرف کو مباح کرنا درحالیکہ اس سے پہلے وکیل کے لئے تصرف ممنوع تھا اور اباحت عموم کو ثابت کرتی ہے جیسے جالس الحسن او ابن مسیرین میں ابن مسیرین اور حسن کی ہم نشینی اختیار کرنے میں عموم ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ توکیل میں موکل کا مقصود اپنے مال کو بیچنا ہے اور یہ مقصود عموم ہی سے حاصل ہو سکتا ہے اور مسئلہ حریت میں چونکہ یہ دونوں باتیں نہیں ہیں اس لئے مسئلہ حریت میں حرف او احد المذکورین کو علی سبیل العموم شامل نہیں ہے بلکہ علی سبیل البذل شامل ہے۔ جمیل احمد غفرلہ والوالدہ یہ۔

کلمہ او پر تفریع

وَلَوْ قَالَ لثَلَاثَ نِسْوَةٍ لَّهُ هَذِهِ طَالِقٌ أَوْ هَذِهِ وَهَذِهِ طَلَّقَتْ إِحْدَى الْأُولَئِينَ وَطَلَّقَتْ الثَّالِثَةَ فِي الْحَالِ لَا نُعْطَا فِيهَا عَلَى الْمُطَلَّاقَةِ مِنْهُمَا وَيَكُونُ الْخِيَارُ لِلزَّوْجِ فِي بَيَانِ الْمُطَلَّاقَةِ مِنْهُمَا بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ قَالَ إِحْدَيْكُمَا طَالِقٌ وَهَذِهِ.

ترجمہ: اور اگر شوہر نے اپنی تین بیویوں کے بارے میں کہا ہذا طالق او ہذا و ہذا ”تو پہلی دو میں سے ایک کو طلاق واقع ہو جائے گی اور تیسری فی الحال مطلقہ ہو جائے گی کیونکہ وہ ان دونوں میں سے مطلقہ پر معطوف ہے اور ان میں سے مطلقہ کے سلسلہ میں شوہر کو اختیار ہوگا جیسا کہ اگر احدیکما طالق و ہذا کہا ہو۔

تشریح: کلمہ او پر تفریع کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ اگر کسی شخص نے اپنی تین بیویوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہذا طالق او ہذا و ہذا تو جن دو کی طرف کلمہ او کے ساتھ اشارہ کیا ہے ان میں سے لاطنی التعین ایک مطلقہ ہو جائے گی اور اس کو متعین کرنے کا اختیار شوہر کو ہوگا اور تیسری پر شوہر کے بیان کے بغیر اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ تیسری بیوی کا حرف عطف واو کے ذریعہ ان میں سے مطلقہ پر ہی عطف کیا گیا ہے اور واو حرف جمع کے ساتھ عطف کرنا ایسا ہے جیسا کہ دونوں کو ایک لفظ کے ذریعہ جمع کرنے کے ذکر کریں بولندہ ایسا ہو گیا جیسا کہ شوہر نے پہلے دو میں سے ایک مطلقہ کو اور اس تیسری کو جمع کیا ہو اور جب ایسا ہے تو تیسری پر فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور پہلی دو میں سے ایک جو مطلقہ ہے شوہر کے بیان کی محتاج ہوگی اور یہ کلام ایسا ہے جیسا کہ شوہر اپنی تین بیویوں کے بارے میں احد یکما طالق و ہذا کہے ہیں جس طرح اس صورت میں تیسری پر فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور پہلی دو میں سے ایک پر اعلیٰ التعین طلاق واقع ہوگی اور وہ ایک شوہر کے بیان کی محتاج ہوگی۔ اسی طرح پہلی صورت میں ہوگا۔

امام زفر کے نزدیک ہذہ طالق او ہذہ و ہذہ اور لا اکلم ہذا و ہذا و ہذا

حکم میں برابر ہیں، امر ثلثہ کا اختلاف

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ زُفَرٌ إِذَا قَالَ لَا أَكْلِمُ هَذَا أَوْ هَذَا وَهَذَا كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ لَا أَكْلِمُ أَحَدَ هَذَيْنِ وَهَذَا فَلَا يَحْصُنُ مَالَهُ يُكْلِمُ أَحَدَ الْأَوَّلَيْنِ وَالثَّالِثَ وَعِنْدَنَا لَوْ كَلَّمَ الْأَوَّلَ وَحْدَهُ يَحْصُنُ وَلَوْ كَلَّمَ أَحَدَ الْآخَرَيْنِ لَا يَحْصُنُ مَالَهُ يُكْلِمُهُمَا وَلَوْ قَالَ بَعِ هَذَا الْعَبْدَ أَوْ هَذَا كَانَ لَهُ أَنْ يَبِيعَ أَحَدَهُمَا أَيُّهُمَا شَاءَ.

ترجمہ:..... اور اسی پر قیاس کرتے ہوئے امام زفر نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے لا اکلم ہذا او ہذا و ہذا کہا تو یہ اس کے قول لا اکلم احد ہذین و ہذا کے مرتبہ میں ہوگا، پس اس وقت تک حائث نہیں ہوگا جب تک کہ پہلے دو میں سے ایک اور تیسرے سے بات نہ کر لے اور ہمارے نزدیک اگر صرف اول سے کلام کیا تو حائث ہوگا اور اگر آخرین میں سے ایک سے کلام کیا تو حائث نہ ہوگا جب تک کہ ان دونوں سے کلام نہ کرے اور اگر کہا بے ہذا العبد او ہذا تو اس کے لئے دونوں میں سے جس ایک کو چاہے بیچنا جائز ہوگا۔

تشریح:..... مصنف کتاب کہتے ہیں کہ حضرت امام زفر نے مسئلہ طلاق پر حلف کو قیاس کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ جس طرح ہذہ طالق او ہذہ و ہذہ، احد یکما طالق و ہذہ کے مرتبہ میں ہے اور اول کی دو میں سے ایک اور تیسری مطلقہ ہو جاتی ہے اسی طرح اگر کسی نے تین مردوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا لا اکلم ہذا او ہذا و ہذا (میں اس سے یا اس سے اور اس سے کلام نہیں کروں گا) تو یہ بھی لا اکلم احد ہذین و ہذا کے مرتبہ میں ہوگا اور اول کے دو میں سے ایک کے ساتھ اور تیسرے کے ساتھ بات کرنے سے حائث ہوگا جب تک وہ اول کے دو میں سے ایک کے ساتھ اور تیسرے کے ساتھ بات نہیں کرے گا حائث نہیں ہوگا، لیکن علماء ثلثہ (امام اعظمؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ) فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں جیسا کہ امام زفر نے کہا ہے بلکہ اس صورت میں حکم یہ ہے کہ اگر حالف نے صرف اول یعنی جس کی طرف اولاً اشارہ کیا ہے اس سے بات کی تو بھی حائث ہو جائے گا اور اگر بعد والے دونوں سے بات کی تو بھی حائث ہو جائے گا اور اگر بعد والے دو میں سے ایک سے بات کی تو حائث نہ ہوگا۔

علماء ثلثہ کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ او کے ذریعہ جو چیز ثابت ہوئی ہے وہ احد المذکورین ہے اور احد المذکورین غیر معین ہے اور غیر معین مکروہ ہوتا ہے لہذا احد المذکورین مکروہ ہے اور اس پر حرف نفی داخل ہے اور مکروہ تحت النفی عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے لہذا یہاں ہر فرد علیحدہ علیحدہ منفی ہوگا اور ہر فرد علیحدہ علیحدہ اسی صورت میں منفی ہو سکتا ہے جو صورت علماء ثلثہ نے بیان کی ہے کیونکہ اس صورت میں اول بھی منفی ہے، چنانچہ اگر صرف اول سے بات کی تو حائث ہو جائے گا اور اسی طرح آخرین یعنی بعد والے دونوں بھی منفی ہیں چنانچہ اگر بعد کے دونوں سے بات کرے گا تو حائث ہوگا اور اگر ان میں سے صرف ایک سے بات کی تو حائث نہ ہوگا اس کے برخلاف امام زفر کا قول کہ اس کے مطابق اولین میں سے صرف ایک منفی ہے اور ثالث منفی ہے اولین میں سے ایک غیر منفی ہے اور جب ایسا ہے تو عموم افراد کے لئے مفید نہ ہوا حالانکہ مکروہ تحت النفی عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے علماء ثلثہ کے نزدیک حائث ہونے کے لئے بعد والے دونوں سے بات کرنا

اس لئے ضروری ہے کہ جب حالف نے لا اکلم هذا او هذا و هذا کہا تو اس نے تیسرے کو داو جمع کے ذریعہ دوسرے کے ساتھ نفی میں جمع کر دیا ہے لہذا تیسرا نفی میں دوسرے کے ساتھ شریک ہوگا اور یہ ایسا ہو جائے گا گویا حالف نے لا اکلم هذا او هذين کہا ہے اور ایسا کہنے کی صورت میں اگر صرف اول سے کلام کیا تو حاث ہوگا اور اگر بعد والے دونوں سے کیا تو حاث ہوگا اور اگر بعد والے دو میں سے صرف ایک سے کلام کیا تو حاث نہ ہوگا اور رہا مسئلہ طلاق تو اس میں کلمہ او کی وجہ سے احدا لىمذکورین غیر معین ہے لیکن موضع اثبات میں ہے اور موضع اثبات میں نکرہ عموم افراد کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ الحاصل جب مسکد حلف میں نکرہ تحت اللفی ہے اور مسئلہ طلاق میں نکرہ تحت اللفی نہیں ہے تو مسئلہ حلف کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرنا کیسے درست ہوگا؟

اور اگر کسی نے اپنے دو غلاموں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کسی سے کہا بے هذا العبد او هذا (اس غلام کو بیچ یا اس کو) تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو فروخت کر دے کیونکہ مسئلہ کل کا یہ کلام انشاء ہے اور کلمہ او انشاء میں تخصیر کے لئے ہوتا ہے لہذا وکیل کو اختیار حاصل ہوگا۔

تفریع

وَلَوْ دَخَلَ أَوْ فِي الْمَهْرِ بَأَن تَزَوَّجَهَا عَلَى هَذَا أَوْ عَلَى هَذَا يُحْكَمُ مَهْرُ الْمِثْلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ
لَأَنَّ اللَّفْظَ يَتَنَاوَلُ أَحَدَهُمَا وَالْمَوْجِبُ الْأَصْلِيُّ مَهْرُ الْمِثْلِ فَيَتَوَجَّحُ مَا يَشَابَهُهُ.

ترجمہ:..... اور اگر کلمہ او مہر میں داخل کیا جائے طور کہ عورت سے نکاح کیا اس پر یا اس پر تو امام صاحب کے نزدیک مہر مثل کو حکم بنا دیا جائے گا اس لئے کہ لفظ ان دونوں میں سے ایک کو شامل ہے اور موجب اصلی مہر مثل ہے پس اس کے مشابہ راجع ہوگا۔

تشریح:..... حرف او پر متفرع کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں حرف او داخل کیا مثلاً یوں کہتے: و جعت علی الف او علی الفین (میں نے تجھ سے ایک ہزار یا دو ہزار پر نکاح کیا) تو حضرت امام صاحب کے نزدیک مہر مثل کو فیصل بنایا جائے گا یعنی جو مقدار مہر مثل سے قریب ہوگی وہ مہر قرار پائے گی چنانچہ مہر مثل اگر ایک ہزار یا ایک ہزار سے کم ہو تو ایک ہزار مہر ہوگا اور اگر دو ہزار یا دو ہزار سے کم ہو تو مہر دو ہزار ہوگا، صاحبین فرماتے ہیں کہ شوہر کو اختیار ہوگا دونوں مقدار میں سے جو چاہے مقدار ادا کرے۔ حضرت امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ لفظ او اس پر دلالت کرتا ہے کہ دونوں سے ایک مقدار مراد ہے مگر وہ مقدار معلوم نہیں ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ باب نکاح میں مہر مثل اصل ہے جیسا کہ باب فسخ میں قیمت اصل ہے کیونکہ مہر مثل بفعہ کی قیمت ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو نکاح میں اصلاً مہر مثل واجب ہوگا البتہ عارض تسمیہ کی وجہ سے مہر مثل سے مہر مسمی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے یعنی مہر مسمی اگر قطعی اور یقینی طور پر معلوم ہو تو مہر مثل سے مہر مسمی کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مہر مثل کی جگہ مہر مسمی واجب ہوگا مگر چونکہ یہیں کلمہ او کی وجہ سے مہر مسمی مجہول ہے اور اس کے مجہول ہونے کی وجہ سے تسمیہ فاسد ہے اس لئے حکم اصل کی طرف راجع ہوگا یعنی مہر مثل واجب ہوگا یا مہر مثل سے جو قریب تر ہو وہ واجب ہوگا اور صاحبین کے قول کا جواب یہ ہے کہ تخصیر اس شخص کے لئے ثابت ہوتی ہے جو کسی کی طرف سے طلب کرنے کی صورت میں تعمیل امر پر قادر ہو اور یہاں اس مسئلہ میں چونکہ امر ہی موجب نہیں ہے اس لئے تعمیل پر قدرت کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو شوہر کے لئے تخصیر ثابت نہ ہوگی۔

تفریع

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا التَّشَهُّدَ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الصَّلَاةِ لِأَنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ فَعَلْتَ هَذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ عَلَىٰ الْإِتْمَامِ بِأَحَدِهِمَا فَلَا يَشْتَرِطُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَقَدْ شَرَطَ الْقَعْدَةُ بِالْإِتِّفَاقِ فَلَا يَشْتَرِطُ قِرَاءَةُ التَّشَهُّدِ.

ترجمہ:..... اور اسی بناء پر ہم نے کہا ہے کہ تشہد نماز میں رکن نہیں ہے کیونکہ آنحضور ﷺ کے قول جب تو اس کو کہہ لے یا اس کو کر لے تو تیری نماز پوری ہوگئی نے اتمام کو ان دونوں میں سے ایک پر معلق کیا ہے لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک مشروط نہ ہوگا اور قعدہ بالاتفاق مشروط ہے لہذا تشہد کا پڑھنا مشروط نہ ہوگا۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ اس ضابطہ پر کہ کلمہ او احد الحمد کو رکن کو شامل ہوتا ہے کیونکہ آنحضور ﷺ نے تشہد کی تعلیم دیکر ابن مسعودؓ سے فرمایا تھا اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلواتک۔ اس حدیث میں پہلے هذا سے تشہد کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور دوسرے هذا سے قعدہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور حدیث میں چونکہ ان دونوں کے درمیان کلمہ او مذکور ہے اس لئے نماز کا اتمام ان دونوں میں سے کسی ایک پر معلق ہوگا اور جب نماز کا اتمام ان دونوں میں سے کسی ایک پر معلق ہے تو ان دونوں میں سے ایک ہی نماز کا رکن اور فرض ہوگا دونوں فرض نہ ہوں گے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قعدہ اخیرہ فرض ہے اور جب قعدہ اخیرہ کے فرض ہونے پر سب کا اتفاق ہے تو تشہد کا پڑھنا فرض نہ ہوگا کیونکہ اگر تشہد پڑھنے کو بھی فرض قرار دے دیا گیا تو کلمہ او کے مدلول پر عمل نہیں ہو سکے گا پس کلمہ او کے مدلول پر عمل کے پیش نظر ہی ہم نے کہا کہ تشہد فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے اگر سہواً ترک ہو گیا تو سجدہ سہو واجب ہوگا لیکن اگر سجدہ سہو نہ کیا تو بھی نماز پوری ہو جائے گی کیونکہ نماز کے تمام ارکان و فرائض موجود ہیں اگرچہ ترک واجب کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

”او“ مقام نفی میں ہر ایک سے نفی اور مقام اثبات میں صفت تخییر کے ساتھ

دو چیزوں سے ایک کو شامل ہوگا

ثُمَّ هَذِهِ الْكَلِمَةُ فِي مَقَامِ النَّفْيِ تَوْجِبُ نَفْيَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَذْكُورَيْنِ حَتَّىٰ لَوْ قَالَ لَا أَكَلِمَ هَذَا أَوْ هَذَا يَحْتُثُّ إِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا وَفِي الْإِثْبَاتِ يَتَنَاوَلُ أَحَدَهُمَا مَعَ صِفَةِ التَّخْيِيرِ كَقَوْلِهِمْ خُذْ هَذَا أَوْ ذَلِكَ وَمِنْ صَرُورَةِ التَّخْيِيرِ عُمُومُ الْإِبَاحَةِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَىٰ فَكَفَّارَتُهُ عَشْرَةٌ مِّسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسَوْتَهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ.

ترجمہ:..... پھر یہ کلمہ نفی کے مقام میں مذکورہ دو چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی کو ثابت کرتا ہے حتیٰ کہ اگر کہا ”لا اکلم هذا او هذا“ تو حادث ہو جائے گا جب ان دونوں میں سے ایک سے کلام کر لیا اور اثبات میں صفت تخییر کے ساتھ ان دونوں میں سے ایک کو

شامل ہوگا جیسے ان کا قول خذ لهذا او ذلک اور تخیر کے لوازم میں سے عموم اباحت ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فکفارتہ اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او کسوتہم او تحریر رقبة۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ او مقام نفی میں ان دو چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی کو ثابت کرتا ہے جن کے درمیان کلمہ او مذکور ہے چنانچہ اگر کسی نے کہا لا اکلم هذا او هذا (اس سے کلام نہیں کروں گا یا اس سے) تو یہ کلام دونوں کے ساتھ بات نہ کرنے کو شامل ہوگا، چنانچہ دونوں میں سے جس کیساتھ بھی بات کرے گا حائث ہو جائے گا اور دلیل اس کی وہی ہے جو سابق میں گذر چکی ہے کہ کلمہ او کا مدلول احد المذکورین ہے اور احد المذکورین غیر معین اور مکرہ ہے اور مکرہ تحت اللفی عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ اور مقام اثبات میں صرف ایک فرد کو شامل ہوگا لیکن اس ایک فرد کو متعین کرنے کا اختیار مخاطب کو ہوگا جیسا کہ ان کے قول خذ لهذا او ذلک میں ماخوذ کو متعین کرنے کا اختیار مخاطب کو ہے۔ یہ خیال رہے کہ اثبات کی صورت میں کلمہ او کا مفید تخیر ہونا اس وقت ہے جب وہ کلام از قبیل انشاء ہو جیسا کہ خذ لهذا او ذلک انشاء ہے لیکن اگر وہ کلام از قبیل اخبار ہے تو مفید تخیر نہیں ہوگا جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے کسی عورت سے نکاح کیا اور یوں کہا زواجک علی الف او علی الفین“ اور عورت نے قبول کر لیا تو اس صورت میں شوہر کو مہر کی ایک مقدار متعین کرنے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ مہر مثل حکم ہوگا۔

الحاصل کلام اگر از قبیل انشاء ہو اور مثبت ہو اور اس میں کلمہ او واقع ہو تو وہ ایک فرد کو شامل ہوگا اور اس فرد کو متعین کرنے کا اختیار مخاطب کو ہوگا مصنف کتاب کہتے ہیں کہ تخیر کے لئے عموم اباحت لازم ہے۔ یعنی ہر فرد کا مباح ہونا لازم ہے جیسے کوئی کہے جالس الفقهاء او المحدثین مطلب یہ ہے کہ فقہاء اور محدثین دونوں میں سے ایک کے پاس بیٹھنا بھی مباح ہے اور دونوں کے پاس بیٹھنا بھی مباح ہے اب مخاطب کو اختیار ہے کہ ان میں سے کسی ایک کے پاس بیٹھے یا دونوں کے پاس بیٹھے دونوں باتیں جائز ہیں اس کی تائید باری تعالیٰ کے قول فکفارتہ الایۃ سے بھی ہوتی ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ یحییٰ میں تین چیزیں ذکر کی ہیں ایک دس مساکین کو کھانا کھلانا، دوم دس مساکین کو کپڑا پہنانا، سوم ایک رقبہ آزاد کرنا، اور ان تینوں کے درمیان کلمہ او مذکور ہے اور اس پر تمام فقہاء متفق ہیں کہ حائث نے اگر ان تین میں سے کسی ایک کو اختیار کیا تو بھی کفارہ ادا ہو جائے گا اور اگر تینوں کو اختیار کیا تو بھی اداء ہو جائے گا لیکن اس صورت میں ایک نوع کے ذریعہ کفارہ اداء ہوگا اور باقی دونوع صدقہ، ناقض شمار ہوں گی۔

الحاصل اس آیت سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تخیر کے لئے عموم اباحت لازم ہے اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ فکفارتہ الایۃ خبر ہے اور کلمہ او انشاء میں تخیر کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ خبر میں پس آیت میں کلمہ او کیسے مفید تخیر ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر امر کے معنی میں ہے چنانچہ اس کا مطلب یہ ہے کہ فلیکفر احد هذه الامور (ان امور میں سے ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کر) اور جب ایسا ہے تو یہ از قبیل انشاء ہوگا اور جب یہ کلام انشاء ہے تو کلمہ او کا مفید تخیر ہونا درست ہوگا۔

کبھی ”او“ مجازاً حتی کے معنی میں ہوتا ہے

وَقَدْ يَكُونُ أَوْ بِمَعْنَى حَتَّى قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبُ عَلَيْهِمْ قِيلَ مَعْنَاهُ حَتَّى يَتُوبَ عَلَيْهِمْ قَالَ أَصْحَابُنَا لَوْ قَالَ لَا أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ أَوْ أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ يَكُونُ أَوْ بِمَعْنَى حَتَّى حَتَّى لَوْ دَخَلَ الْأَوَّلَى أَوْ لَا حَنْتَ وَ لَوْ دَخَلَ الثَّانِيَةَ أَوْ لَا بَرَفِي يَمْنِيهِ وَ بِمِثْلِهِ لَوْ

قَالَ لَا أَفَارِقُكَ أَوْ تَقْضِي دِينِي يَكُونُ بِمَعْنَى حَتَّى تَقْضِي دِينِي.

ترجمہ: اور کبھی او حتیٰ کے معنی میں ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے لیس لک من الامر شیء او یتوب علیہم کہا گیا ہے کہ اس کے معنی حتیٰ یتوب علیہم کے ہیں ہمارے علماء نے کہا ہے کہ اگر حالف نے کہا لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار تو او، حتیٰ کے معنی میں ہوگا حتیٰ کہ اگر اولاً پہلے گھر میں داخل ہوا تو حادث ہو جائے گا اور اگر اولاً دوسرے گھر میں داخل ہوا تو اپنی قسم کو پورا کرنے والا ہوگا اور اسی کے مثل اگر اس نے کہا لا افارقک او تقضی دینی تو او حتیٰ تقضی دینی کے معنی میں ہوگا۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ او میں اصل تو یہی ہے کہ عطف کے لئے ہو لیکن اگر عطف درست نہ ہو تو مجازاً احتسائی کے معنی میں استعمال ہوگا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول او یتوب میں کلمہ او، حتیٰ کے معنی میں مستعمل ہے، چنانچہ آیت کا ترجمہ یہ ہے کہ آپ ﷺ کو ان کے حق میں بدو کا کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول فرمائیں اس آیت میں یتوب شی پر معطوف ہوگا یا لیس پر۔ پہلی صورت میں فعل کا عطف اسم پر ہوگا اور دوسری صورت میں مستقبل کا عطف ماضی پر ہوگا اور یہ (دونوں) ناجائز ہیں اور جب عطف ناجائز ہے تو او کے حقیقی معنی حذر ہو گئے اور جب او کے حقیقی معنی حذر ہو گئے تو مجازاً ایسے معنی کے لئے استعمال ہوگا جس کا وہ احتمال رکھتا ہو اور وہ غائب ہے جو حتیٰ کا مدلول ہے پس یہاں کلمہ او، حتیٰ کے معنی میں ہوگا۔

تفریع: کلمہ او کے معنی میں ہونے پر مفرغ کرتے ہوئے ہمارے حنفی علماء نے کہا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھا کر یہ کہا لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار تو اس میں کلمہ او، حتیٰ کے معنی میں ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہوں یعنی دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوگا اور پہلے گھر میں اس کے بعد داخل ہوں گا اب اگر یہ شخص اولاً پہلے گھر میں داخل ہوا تو قسم کے مطابق عمل نہ کرنے کی وجہ سے حادث ہو جائے گا اور اگر پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوا اور پھر پہلے گھر میں داخل ہوا تو قسم کے مطابق عمل کرنے کی وجہ سے حادث نہیں ہوگا بلکہ اپنی قسم کو پورا کرنے والا ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا لا افارقک او تقضی دینی تو یہ حتیٰ تقضی دینی کے معنی میں ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میں تجھ کو نہیں چھوڑوں گا یہاں تک کہ تو میرا قرض ادا کرے یعنی میرے تجھ کو چھوڑنے کی انتہاء یہ ہے کہ تو میرا قرض ادا کرے پس قائل نے یہ بات اگر قسم کھا کر کہی اور قرض ادا کرنے کے بعد اس کو چھوڑا تو حادث نہ ہوگا اور اگر پہلے ہی چھوڑ دیا تو حادث ہو جائے گا۔

حتیٰ غایت کے لئے آتا ہے، مثال

فَصُلَّ حَتَّى لِلْغَايَةِ كَالِي فَإِذَا كَانَ مَاقَبْلَهَا قَابِلًا لِلْإِمْتِدَادِ وَمَا بَعْدَهَا يَصْلَحُ غَايَةً لَهُ كَانَتْ الْكَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِيقَتِهَا مِثَالُهُ قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ عَبْدِي حُرٌّ إِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّى يَشْفَعَ فَلَنْ أَوْ حَتَّى تَصِيحَ أَوْ حَتَّى تَشْتَكِيَ بَيْنَ يَدَيَّ أَوْ حَتَّى يَدْخُلَ اللَّيْلُ كَانَتْ الْكَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِيقَتِهَا لِأَنَّ الضَّرْبَ بِالتَّكْرَارِ يَحْتَمِلُ الْإِمْتِدَادَ وَشَفَاعَةَ فَلَانَ وَأَمَّا هَذَا فَتَصْلَحُ غَايَةً الضَّرْبَ فَلَوْ أَمْتَنَعَ عَنِ الضَّرْبِ قَبْلَ الْغَايَةِ حَتَّى وَلَوْ خَلَفَ لَا يُفَارِقُ غَرِيمَهُ حَتَّى يَقْضِيَهُ دِينَهُ

فَفَارَقَهُ قَبْلَ قَضَاءِ الدِّينِ حَتَّىٰ فَإِذَا تَعَدَّرَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيقَةِ لِمَانَعٍ كَمَا نَعْرِفُ كَمَا لَوْ حَلَفَ أَنْ يَضْرِبَهُ حَتَّى يَمُوتَ أَوْ حَتَّى يَقْتُلَهُ حِمْلٌ عَلَى الضَّرْبِ الشَّدِيدِ بِإِعْتِبَارِ الْعُرْفِ.

ترجمہ:..... حَتَّى السَّیِّءِ کی طرح غایت کے لئے ہے پس جب اس کا ماقبل امتداد کو قبول کرنے والا ہو اور اس کا مابعد اس امتداد کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو کلمہ حَتَّى اپنی حقیقت کے ساتھ عامل ہوگا۔ اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے کہا کہ جب مولیٰ نے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر نہ ماروں میں تجھ کو یہاں تک کہ فلاں سفارش کرے یا یہاں تک کہ تو چلاے یا یہاں تک کہ تو میرے سامنے شکایت کرے یا یہاں تک کہ رات داخل ہو جائے تو کلمہ حَتَّى اپنی حقیقت کے ساتھ عامل ہوگا اس لئے کہ بار بار نا امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور فلاں کی سفارش اور اس کے امثال ضرب کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں پس اگر حالت غایت سے پہلے ہی مارنے سے رک گیا تو حادث ہو جائے گا۔ اور اگر قسم کھائی کہ وہ اپنے مدیون سے جدا نہیں ہوگا یہاں تک کہ وہ اس کو اس کا دین ادا کر دے پس حالف دین ادا کرنے سے پہلے ہی اس سے جدا ہو گیا تو حالف حادث ہو جائے گا پس جب کسی مانع کی وجہ سے حقیقت پر عمل متعذر ہو جائے جیسے عرف جیسا کہ اگر قسم کھائی کہ اس کو مارے گا یہاں تک کہ وہ مر جائے یا یہاں تک کہ وہ اس کو قتل کر دے تو یہ باعتبار عرف کے ضرب شدید پر محمول کیا جائے گا۔

تشریح:..... حروف عاطفہ میں سے ساتواں حرف عطف حَتَّى ہے اس جگہ حَتَّى کو اگرچہ حروف عاطفہ میں شمار کیا گیا ہے لیکن اصلاً اس میں غایت کے معنی ہیں اسی وجہ سے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جس طرح کلمہ السَّیِّءِ غایت کے لئے آتا ہے اسی طرح کلمہ حَتَّى بھی غایت کے لئے آتا ہے۔ غایت وہ کہلاتی ہے جس کی طرف شئی منتہی ہو یعنی جس پر جا کر شئی ختم ہو جاتی ہو وہ غایت کہلاتی ہے غایت حَتَّى کے بعد آتی ہے اور حَتَّى سے پہلے جو ہوتا ہے وہ مغیاء کہلاتا ہے۔ فاضل مصنفؒ کہتے ہیں کہ حَتَّى کا غایت کے لئے ہو "اوو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے۔ پہلی شرط یہ ہے کہ حَتَّى کا ماقبل امتداد کو قبول کرنے والا ہو یعنی حَتَّى سے پہلے ایسی چیز ہو جو حَتَّى کے بعد والی چیز تک پہنچ سکے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ حَتَّى کے بعد ایسی چیز ہو جو حَتَّى کے ماقبل کے لئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہو یعنی حَتَّى کے بعد ایسی چیز ہو جو حَتَّى سے پہلے والی چیز کے حکم کو ختم کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ جب یہ دونوں شرطیں پائی جائیں گی تو کلمہ حَتَّى اپنے حقیقی معنی میں عمل کرے گا یعنی اس صورت میں کلمہ حَتَّى صرف غایت کے لئے استعمال ہوگا اس کی مثال امام محمدؒ کا یہ قول ہے کہ جب آقائے یوں کہا عبدی حر ان لم اضربک حَتَّى یشفع فلاں میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخ مارے۔ یا یوں کہا عبدی حر ان لم اضربک حَتَّى تشککی بین یدی میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو میرے سامنے شکایت کرے یا یوں کہا عبدی حر ان لم اضربک حَتَّى یدخل اللیل میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ رات داخل ہو جائے۔ ان تمام صورتوں میں کلمہ حَتَّى اپنے حقیقی معنی یعنی غایت کے لئے استعمال کیا گیا ہے کیونکہ حَتَّى کا ماقبل یعنی بار بار مارنا امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور حَتَّى کا مابعد یعنی فلاں کا سفارش کرنا مضروب کا چیخنا مضروب کا خلاصی کی درخواست کرنا اور رات کا داخل ہونا یہ سب چیزیں ایسی ہیں جو ضرب کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں یعنی سفارش کی وجہ سے مضروب کے چیخنے کی وجہ سے مضروب کے خلاصی کی درخواست کرنے کی وجہ سے اور رات کے آنے کی وجہ سے لوگ بالعموم مار پیٹ

کرنے سے رک جاتے ہیں۔

الحاصل ان مثالوں میں دونوں شرطیں موجود ہیں لہذا ان مثالوں میں کلمہ 'حتی' غایت کے لئے ہوگا۔ اب اگر حالف غایت سے پہلے ہی مارنے سے رک گیا تو حائل ہو جائے گا مثلاً فلاں کے سفارش کرنے سے پہلے ہی مارنے سے رک گیا تو حالف حائل ہو جائے گا یعنی غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کی قسم کا منشاء یہ تھا کہ میں تجھ کو فلاں کی سفارش کرنے تک مارتا رہوں گا اگر میں نے ایسا نہ کیا تو میرا غلام آزاد ہے اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنے مدیون سے جدا نہیں ہوگا یہاں تک کہ وہ مدیون حالف کو اس کا دین ادا نہ کر دے پس اگر حالف ادا دین سے پہلے ہی مدیون سے جدا ہو گیا تو حائل ہو جائے گا کیونکہ اس مثال میں عدم مفارقت (مدیون کے پیچھے لگے رہنا) امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور دین کا ادا کرنا غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا یہاں بھی کلمہ 'حتی' غایت کے لئے ہوگا پس جب غایت یعنی ادا دین سے پہلے ہی حالف مدیون سے جدا ہو گیا تو حائل ہونے کی شرط پائی گئی اور جب حائل ہونے کی شرط پائی گئی تو حالف حائل ہو جائے گا مصنف کہتے ہیں کہ اگر عرف وغیرہ کسی مانع کی وجہ سے حتی کی حقیقت یعنی غایت پر عمل کرنا محذور ہو جائے تو وہاں معنی حقیقی کو ترک کر دیا جائے گا یعنی غایت پر عمل نہیں ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں تجھ کو ماروں گا یہاں تک کہ تو مر جائے یا کہا کہ میں تجھ کو قتل کر ڈالوں گا تو اس صورت میں اگرچہ حتی کا ماقبل امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور حتی کا مابعد یعنی موت غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن اس کے باوجود عرف کی وجہ سے یہاں کلمہ 'حتی' غایت پر محمول نہیں کیا گیا ہے بلکہ ضرب شدید پر محمول کیا گیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ میں تجھ کو سخت ترین انداز پر ماروں گا چنانچہ اگر حالف نے مخاطب کو ضرب شدید کے ساتھ مارا اور اس کے مرجانے اور قتل ہو جانے سے پہلے ہی مارنے سے رک گیا تو یہ قسم پوری کرنے والا شمار ہوگا اپنی قسم میں حائل نہ ہوگا۔

حتی کے ماقبل میں امتداد اور مابعد میں غایت بننے کی صلاحیت نہ ہو تو حتی کا مابعد

جزاء پر محمول ہوگا اور حتی لام کی کے معنی میں ہوگا

وَأِنْ لَّمْ يَكُنِ الْأَوَّلُ قَابِلًا لِلْإِمْتِدَادِ وَالْآخِرُ صَالِحًا لِلْغَايَةِ وَصَلَحَ الْأَوَّلُ سَبَبًا وَالْآخِرُ جَزَاءً يُحْمَلُ عَلَى الْجَزَاءِ مِثَالُهُ قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ لِغَيْرِهِ عَبْدِي خُرَّ اِنْ لَمْ اِتِّكَ حَتَّى تُغْدِيَنِي فَاتَاهُ فَلَمْ يَغْدِهِ لَا يَحْنُ لَآنَ التَّغْدِيَةَ لَا تَصْلُحُ غَايَةً لِلْإِتِّكَانِ بَلْ هُوَ دَاعٍ إِلَى زِيَادَةِ الْإِتِّكَانِ وَصَلَحَ جَزَاءً فَيُحْمَلُ عَلَى الْجَزَاءِ فَيَكُونُ بِمَعْنَى لَمْ كُنِي فَصَارَ كَمَا قَالَ اِنْ لَمْ اِتِّكَ اِتِّكَانًا جَزَاءُ التَّغْدِيَةِ.

ترجمہ:..... اور اگر اول (حتی کا ماقبل) امتداد کو قبول کرنے والا نہ ہو اور آخر (حتی کا مابعد) غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو (لیکن) اول سبب اور آخر جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس کو جزاء پر محمول کیا جائے گا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے کہا ہے کہ مولیٰ نے اپنے علاوہ سے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلائے پس مولیٰ اسکے پاس آیا مگر اس نے اس کو کھانا نہیں کھلایا تو مولیٰ حائل نہ ہوگا اس لئے کہ صبح کا کھانا آنے کی غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے بلکہ وہ زیادہ کرنے

کا واثق ہے اور جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا جزاء پر محمول کیا جائے گا اور حتیٰ، لام کی کے معنی میں ہوگا پس ایسا ہو گیا جیسا کہ اس نے کہا اگر میں نہ آؤں ایسا آنا جس کی جزاء صبح کا کھانا ہو۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ اگر حتیٰ کا ماقبل امتداد کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور اس کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو یعنی دونوں شرطیں موجود نہ ہوں یا ان میں سے کوئی ایک شرط موجود نہ ہو بلکہ حتیٰ کے ماقبل میں سبب بننے کی صلاحیت ہو اور مابعد میں جزاء بننے کی صلاحیت ہو تو اس صورت میں حتیٰ کے مابعد کو جزاء پر محمول کیا جائے گا اور خود حتیٰ لام کے معنی میں ہوگا اور حتیٰ کو جزاء پر اس لئے محمول کیا گیا ہے کہ غایت اور جزاء کے درمیان مناسبت ہے اس طور پر کہ جس طرح مغیا غایت پر جا کر ختم ہو جاتی ہے اسی طرح شرط بھی جزاء پر جا کر ختم ہو جاتی ہے اس کی مثال امام محمد کا قول ہے، حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے کسی سے کیا عیدی حر ان لم اتک حتیٰ تغد یسئ پس مولیٰ اس کے پاس آیا لیکن اس نے مولیٰ کو صبح کا کھانا نہیں کھلایا تو مولیٰ حانت نہ ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا جبہ اس کی یہ ہے کہ اس مثال میں کلمہ حتیٰ غایت کے لئے نہیں ہو سکتا اس لئے کہ حتیٰ کا ماقبل یعنی اتیان امتداد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور حتیٰ کا مابعد یعنی تغد یہ (صبح کا کھانا کھانا) غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ تغد یہ اتیان کو ختم نہیں کرتا ہے بلکہ زیادہ آنے کی دعوت دیتا ہے الحاصل حتیٰ کے ماقبل میں امتداد کا احتمال نہیں ہے اور مابعد میں غایت بننے کی صلاحیت نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو اس مثال میں حتیٰ لام کی کے معنی میں ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں نہ آؤں ایسا آنا جس کی جزاء تغد یہ ہو تو میرا غلام آزاد ہے پس مولیٰ کے آنے کے بعد جب اس نے مولیٰ کو کھانا نہیں کھلایا تو اتیان تو پایا گیا مگر ایسا اتیان نہیں پایا گیا جس کی جزاء تغد یہ ہو اور جب ایسا اتیان نہیں پایا گیا تو حانت ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط حانت نہیں پائی گئی تو مولیٰ حانت بھی نہ ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔

حتیٰ کو جزاء پر محمول کرنا معتذر نہ ہو تو حتیٰ کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا، مثال

وَإِذَا تَعَذَّرَ هَذَا بَأْنُ لَا يَصْلُحُ الْآخَرُ جَزَاءً لِلْأَوَّلِ حُمِلَ عَلَى الْعُطْفِ الْمَحْضِ مِنْأَلْهُ مَا قَالِ
مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ عَبْدِي حُرٌّ إِنْ لَمْ أَتِكَ حَتَّى أَتَغْدَى عِنْدَكَ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ أَوْ إِنْ لَمْ تَأْتِنِي
حَتَّى تَغْدَى عِنْدِي الْيَوْمَ فَاتَاهُ فَلَمْ يَتَغَدَّ عِنْدَهُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ حَتَّ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمَّا أُصِيفَ
كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْفِعْلَيْنِ إِلَى ذَاتٍ وَاحِدٍ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ فِعْلُهُ جَزَاءً لِفِعْلِهِ فَيُحْمَلُ عَلَى
الْعُطْفِ الْمَحْضِ فَيَكُونُ الْمَجْمُوعُ شَرْطًا لِلْبَرِّ

ترجمہ:..... اور جب یہ معتذر ہو جائے بایں طور کہ آخر اول کی جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے کہا ہے جب مولیٰ نے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ میں آج تیرے پاس صبح کا کھانا کھاؤں یا اگر تو میرے پاس نہ آئے یہاں تک کہ تو آج میرے پاس صبح کا کھانا کھائے پس مولیٰ اس کے پاس آیا لیکن اس دن میں اس کے پاس صبح کا کھانا نہیں کھلایا تو حانت ہو جائے گا اور یہ اس لئے کہ جب دونوں فعلوں میں سے ہر ایک ذات واحد کی طرف مضاف کیا گیا تو اس کا فعل اسی کے فعل کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا لہذا عطف محض پر محمول کیا جائے گا اور مجموعہ قسم پوری ہونے کی شرط ہوگا۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ اگر کلمہ حتیٰ کو جزاء پر محمول کرنا معذّر ہو یعنی اگر کلمہ حتیٰ کا ما قبل سبب اور کلمہ حتیٰ کا ما بعد جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس صورت میں کلمہ حتیٰ کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا یعنی کلمہ حتیٰ فاء کے معنی میں ہوگا یا ثم کے معنی میں ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فاء اور ثم دونوں تعقیب کے لئے آتے ہیں اور تعقیب غایت کے مناسب ہے لہذا کلمہ حتیٰ جو اصلاً غایت کے لئے آتا ہے غایت اور جزاء کے معنی میں معذّر ہونے کی صورت میں فاء کے معنی میں ہوگا یا ثم کے معنی میں ہوگا اس کی مثال حضرت امام محمد کا یہ قول ہے مولیٰ نے کہا عبدی حوران لم اُتک حتیٰ اتعدی عندک الیوم (اگر میں آج تیرے پاس نہ آؤں پھر تیرے پاس صبح کا کھانا نہ کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے) یا یوں کہا عبدی حوران لم تاتنی حتیٰ اتعدی عندی الیوم (اگر تو میرے پاس آج نہ آئے پھر میرے پاس کھانا نہ کھائے تو میرا غلام آزاد ہے) ملاحظہ کیجئے دونوں مثالوں میں اتیان اور تعدی دونوں فعل ایک ہی ذات کی طرف منسوب ہیں پہلی مثال میں دونوں فعل متکلم کی طرف منسوب ہیں اور دوسری مثال میں دونوں فعل مخاطب کی طرف منسوب ہیں اور ایک آدمی کا فعل خود اسی کے فعل کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یعنی ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ متکلم کے اتیان کی جزاء خود متکلم کی تعدی ہو یا مخاطب کے اتیان کی جزاء خود مخاطب کی تعدی ہو اور جب ایسا نہیں ہو سکتا ہے تو ان مثالوں میں جزاء کے معنی معذّر ہوں گے اور کلمہ حتیٰ عطف محض پر محمول ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں آج تیرے پاس نہ آؤں اور پھر تیرے پاس تعدی نہ کروں تو میرا غلام آزاد ہے یعنی میں آج تیرے پاس آؤں گا اور تیرے پاس تعدی کروں گا پس اتیان اور تعدی دونوں کا مجموعہ قسم پوری ہونے کی شرط ہوگا چنانچہ اگر متکلم آیا اور پھر اس کے ساتھ تعدی بھی کی تو متکلم کی قسم پوری ہو جائے گی اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر متکلم نہیں آیا یا آیا تو مگر تعدی نہیں کی تو ان دونوں صورتوں میں متکلم خائن ہو جائے گا یعنی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اسی طرح دوسری مثال میں کہا جائے گا۔

حروف جارہ کا بیان، ”الی“ انتہاء مسافت کے لئے آتا ہے

فَصَلَ إِلَى لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ ثُمَّ هُوَ فِي بَعْضِ الصُّورِ يُفِيدُ مَعْنَى اِمْتِدَادِ الْحُكْمِ وَفِي بَعْضِ الصُّورِ يُفِيدُ مَعْنَى الْاِسْقَاطِ فَإِنْ أَقَادَ الْاِمْتِدَادَ لَا تَدْخُلُ الْغَايَةُ فِي الْحُكْمِ وَإِنْ أَقَادَ الْاِسْقَاطَ تَدْخُلُ نَظِيرُ الْأَوَّلِ اشْتَرَيْتَ هَذَا الْمَكَانَ إِلَى هَذَا الْحَائِطِ لَا تَدْخُلُ الْحَائِطُ فِي الْبَيْعِ وَنَظِيرُ الثَّانِي بَاعَ بِشَرَطِ الْخِيَارِ إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَبِمِثْلِهِ لَوْ حَلَفَ لَا أَكَلِمُ فُلَانًا إِلَى شَهْرٍ كَانَ الشَّهْرُ دَاخِلًا فِي الْحُكْمِ وَقَدْ أَقَادَ فَالِدَةُ الْاِسْقَاطِ هَهُنَا.

ترجمہ: کلمہ الی مسافت کی انتہاء کے لئے آتا ہے پھر وہ بعض صورتوں میں امتداد حکم کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے پس اگر امتداد کا فائدہ دیا تو غایت حکم میں داخل نہیں ہوگی اور اگر اسقاط کا فائدہ دیا تو داخل ہوگی۔ اول کی نظیر اشتریت هذا المكان الى هذا الحائط“ میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا دیوار بیچ میں داخل نہیں ہوگی۔ اور ثانی کی نظیر باع بشرط الخيار الى ثلاثة ايام“ میں نے تین دن کی شرط اختیار کے ساتھ فروخت کیا۔ اور اسی کے مثل اگر قسم کھائی کہ میں فلاں سے ایک ماہ تک کلام نہیں کروں گا تو ماہ حکم میں داخل ہوگا اور یہاں کلمہ الی نے اسقاط کا فائدہ دیا ہے۔

تشریح: مصنف حروف عطف کے بیان سے فراغت کے بعد یہاں سے حروف جارہ کو بیان فرما رہے ہیں۔

چنانچہ فرمایا ہے کہ کلمہ الی مسافت کی انتہاء کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے، خادم نے غایت کا ترجمہ مسافت اس لئے کیا ہے تاکہ لانتہاء الغایۃ میں اضافۃ الشیء الی نفسہ کا اعتراض واقع نہ ہو کیونکہ غایت کے معنی بھی انتہاء کے ہیں الحاصل کلمہ الی مسافت کی انتہاء کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے، یہ ذہن میں رکھئے کہ الی کا ماقبل مغیا اور مابعد غایت کہلاتا ہے۔ اور اس بارے میں کہ غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے یا نہیں چار مذاہب ہیں (۱) غایت مغیا میں مطلقاً داخل ہوگی، (۲) غایت مغیا میں مطلقاً داخل نہیں ہوگی، (۳) غایت اگر مغیا کی جنس سے ہو تو غایت مغیا میں داخل ہوگی ورنہ نہیں، (۴) غایت کا مغیا میں داخل ہونا قرینہ پر موقوف ہے۔ غایت کے مغیا میں داخل ہونے پر اگر قرینہ موجود ہے تو غایت مغیا میں داخل ہوگی اور اگر قرینہ موجود نہیں ہے تو غایت مغیا میں داخل نہ ہوگی۔

مصنف اصول الشاشی نے ان مذاہب کو بیان نہیں کیا ہے بلکہ کلمہ الی کی تقسیم کی ہے کہ کلمہ الی بعض صورتوں میں امتداد حکم کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے۔ امتداد حکم کا مطلب یہ ہے کہ صدر کلام اور اول کلام غایت کو شامل نہ ہو یا غایت کو شامل ہونے میں شبہ ہو تو ایسی صورت میں کلمہ الی ذکر کیا جاتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ حکم کو کھینچ کر غایت تک پہنچایا جاسکے اور اسقاط کا مطلب یہ ہے کہ صدر کلام اور اول کلام غایت اور ماوراء غایت دونوں کو شامل ہو پس ایسی صورت میں کلمہ الی کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو ماوراء غایت سے ساقط کیا جاسکے۔ الحاصل کلمہ الی بعض صورتوں میں امتداد حکم کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اگر کلمہ الی امتداد حکم کے معنی کا فائدہ دے گا تو غایت مغیا میں داخل نہیں ہوگی اور اگر اسقاط کے معنی کا فائدہ ہوگا تو غایت مغیا میں داخل ہوگی۔ مفید امتداد ہونے کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا اشتريت هذا المكان الی هذا الحائط میں نے یہ مکان اس دیوار تک خرید اتویہ دیوار عقد بیع میں داخل نہیں ہوگی اس لئے کہ مکان کا لفظ اقل پر بھی بولہ جاتا ہے اور اکثر پر بھی لہذا کلمہ الی حکم بیع کو کھینچ کر حائط تک پہنچا دے گا یعنی اس مثال میں کلمہ الی امتداد حکم کے لئے ہوگا اور امتداد حکم کا فائدہ دینے کی صورت میں چونکہ غایت مغیا میں داخل نہیں ہوئی ہے اس لئے اس مثال میں غایت یعنی دیوار مغیا یعنی شرا میں داخل نہیں ہوگی۔ اور اسقاط کے معنی کا فائدہ دینے کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا بیعت بشرط الخيار الی ثلثة ایام میں نے فروخت کیا شرط خيار کے ساتھ تین دن تک تو یہ تینوں دن خيار میں داخل ہوں گے یعنی غایت مغیا میں داخل ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں غایت اسقاط کے لئے ہے اس طور پر کہ اگر خيار کی شرط مطلق ہوتی تو مؤبد ہوتی اور عقد فاسد ہو جاتا لیکن جب غایت یعنی الی ثلثة ایام کو ذکر کر دیا گیا تو یہ اس کے ماوراء کو ساقط کرنے اور نکالنے کے لئے ہوگی اور خود غایت یعنی الی ثلثة ایام خيار میں داخل ہوں گے۔ مصنف کہتے ہیں کہ غایت اسقاط کی مثال یہ بھی ہے کہ ایک آدمی نے کہا واللہ لا اکلم فلا نا الی شہر بخدا میں فلاں سے ایک ماہ تک کلام نہیں کروں گا، تو یہاں کلمہ الی مفید اسقاط ہوگا اور شہر حکم بین عدم تکلم میں داخل ہوگا کیونکہ اس کا قول لا اکلم، شہر اور مافوق الشہر دونوں کو شامل ہے پس شہر کا ذکر ماوراء شہر کو ساقط کرنے کے لئے ہے اور جب ایسا ہے تو شہر خود مغیا میں داخل ہوگا۔

تفریع

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا الْمَرْفُوقَ وَالْكَعْبَ ذَا حِلَّانٍ تَحْتَ حُكْمِ الْغَسْلِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ إِلَى الْمَرْافِقِ لِأَنَّ كَلِمَةَ إِلَىٰ هُنَا لِلْإِسْقَاطِ فَإِنَّهُ لَوْلَا هَذَا سَتَوَعَّبَتِ الْوُظَيْفَةُ جَمِيعَ الْيَدِ وَلِهَذَا قُلْنَا الرُّكْبَةَ مِنَ الْعَوْرَةِ لِأَنَّ كَلِمَةَ إِلَىٰ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ الشَّرَّةِ إِلَى الرُّكْبَةِ

تُفِيدُ فَائِدَةَ الْإِسْقَاطِ فَتَدْخُلُ الرُّكْبَةُ فِي الْحُكْمِ.

ترجمہ:..... اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ مرفق اور کعب باری تعالیٰ کے قول الی السمرافق میں حکم غسل کے تحت داخل ہیں کیونکہ یہاں کلمہ الی اسقاط کے لئے ہے اس لئے کہ اگر کلمہ الی نہ ہوتا تو وظیفہ (غسل) پورے ہاتھ کو گھیر لیتا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ رکبہ (گھٹنا) عورت کا جز ہے کیونکہ آنحضور ﷺ کے قول عورة الرجل ما تحت السرة الی الركبة میں کلمہ الی اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے لہذا رکبہ حکم عورت میں داخل ہوگا۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ جب صدر کلام، غایت اور ماوراء غایت دونوں کو شامل ہو تو اس صورت میں کلمہ الی چونکہ ماوراء غایت کو ساقط کرنے کا فائدہ دیتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول فاعسلوا وجوہ حکم وایدیکم الی المرفق وامسحوا براء وسکم وارجلکم الی الکعبین میں مرفق اور کعب حکم غسل کے تحت داخل ہیں۔ چنانچہ مرفق (کہنیوں کا ہاتھوں کے ساتھ دھونا ضروری ہے اور کعبین (ٹخنوں) کا پیروں کے ساتھ دھونا ضروری ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ آیت میں کلمہ الی اسقاط کے لئے ہے اور کلمہ الی اسقاط کے لئے اسلئے ہے کہ صدر کلام (وایدیکم) غایت (مرفق) اور ماوراء غایت دونوں کو شامل ہے کیونکہ یہ کا اطلاق ران کے اوپر تک ہوتا ہے پس آیت میں اگر کلمہ الی نہ ہوتا تو وضو میں ہاتھ اور پیر کا جو وظیفہ ہے یعنی دھونا وہ پورے ہاتھ اور پورے پیر کو گھیر لیتا اور وضو میں ہاتھوں کو بظلوں تک دھونا فرض ہوتا اور پیروں کو ران کے اوپر تک دھونا فرض ہوگا لیکن جب کلمہ الی کو ذکر کر دیا گیا تو اس کی وجہ سے دھونے کا حکم ماوراء غایت سے ساقط ہو گیا اور جب ایسا ہے تو مرفق غسل یدین میں داخل ہوں گی اور کعبین غسل رجليں میں داخل ہوں گے۔ مصنف کہتے ہیں کہ جب صدر کلام غایت اور ماوراء غایت دونوں کو شامل ہو تو اس وقت چونکہ غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ رکبہ (گھٹنا) عورت میں داخل ہوگا یعنی اس کا ستر بھی واجب ہوگا کیونکہ رسول ہاشمی ﷺ کے ارشاد عورة الرجل ما تحت السرة الی الركبة میں کلمہ الی اسقاط کے لئے ہے اور یہاں کلمہ الی اسقاط کے لئے اس لئے ہے کہ صدر کلام یعنی ماتحت السرة رکبہ کو بھی شامل ہے اور ماوراء رکبہ یعنی رکبہ سے نیچے کے حصہ کو بھی شامل ہے پس کلمہ الی کو لا کر ماوراء رکبہ کو عورت ہونے سے خارج کر دیا گیا اور جب ماوراء رکبہ عورت ہونے سے خارج ہو گیا تو رکبہ عورت ہونے کے حکم میں داخل ہوگا یعنی اس کا ستر واجب ہوگا۔

کلمہ ”الی“ جب زمانہ پر داخل ہو تو غایت تک حکم کو مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے

وَقَدْ تُفِيدُ كَلِمَةُ إِلَى تَأْخِيرِ الْحُكْمِ إِلَى الْغَايَةِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ لِأَمْرَأَتِهِ أَنْتِ طَالِقٌ إِلَى شَهْرٍ وَلَا يَبْقَى لَهَا الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِمُزْفَرٍ لِأَنَّ ذِكْرَ الشَّهْرِ لَا يَصْلُحُ لِمَدِّ الْحُكْمِ وَالْإِسْقَاطِ شَرْعًا وَالطَّلَاقُ يَحْتَمِلُ التَّأْخِيرَ بِالتَّعْلِيلِ فَيَحْتَمِلُ عَلَيْهِ.

ترجمہ:..... اور کبھی کلمہ الی حکم کو غایت تک مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق الی شہر اور اسکی کوئی نیت نہیں ہے تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہیں ہوگی امام زفر کا اختلاف ہے اس لئے کہ شہر کا ذکر شرعاً حکم اور اسقاط کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور طلاق تعلیق کے ساتھ تاخیر کا احتمال رکھتی ہے لہذا تاخیر پر محمول کیا جائے گا۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ الیٰ کبھی غایت تک حکم کو منحرف کرنے کا فائدہ دیتا ہے مگر یہ اس وقت ہوگا جب کلمہ الیٰ زمانہ پرداز داخل ہو۔ اور تاخیر کا مطلب یہ ہے کہ مقتضی اور موجب کے پائے جانے کے باوجود شئی فی الحال ثابت نہ ہو بلکہ غایت کے پائے جانے کے بعد ثابت ہو چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق الیٰ شہر“ اور کوئی نیت نہیں کی تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ ایک ماہ کے بعد واقع ہوگی اور اگر اس نے فی الحال واقع کرنے کی نیت کی تو فی الحال واقع ہو جائے گی اور آخر کلام یعنی الیٰ شہر لغو ہو جائے گا۔ حضرت امام زفر فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ شہر (مہینہ) شرعاً امتداد حکم کی صلاحیت رکھتا ہے اور نہ اسقاط کی اور جب شہران دونوں کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے حالانکہ غایت کی یہ دوہی قسمیں ہیں تو پھر الیٰ شہر کو غایت پر محمول کرنا اور شہر کو غایت قرار دینا محض زہد ہوگا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز اسقاطات کے قبیلہ سے ہوتی ہے جیسے طلاق اعتاق وغیرہ تو اس کو معلق کرنا جائز ہے اور جو چیز اثباتات کے قبیلہ سے ہوتی ہے جیسے بیع اس کو معلق کرنا جائز نہیں ہے پس طلاق چونکہ اسقاطات کے قبیلہ سے ہے اس لئے اس کو معلق کرنا جائز ہوگا اور جب طلاق کو معلق کرنا جائز ہے تو اس میں تعلق کے ذریعہ تاخیر کا احتمال بھی ہوگا اور جب طلاق تاخیر کا احتمال رکھتی ہے تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے طلاق کو تاخیر پر محمول کیا جائے گا اور انت طالق الیٰ شہر کے معنی انت طالق مؤخر الیٰ شہر کے ہوں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ تجھ کو ایک ماہ بعد طلاق ہے پس ایک ماہ گزرنے کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔

کلمہ ”علیٰ“ الزام کے لئے آتا ہے

فَصَلِّ كَلِمَةً عَلَى لِلْإِزَامِ وَأَصْلُهُ لَا فَاذَةً مَعْنَى التَّفْرِقِ وَالتَّعَلُّی وَلِهَذَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ يُحْمَلُ عَلَى الدِّينِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ عِنْدِي أَوْ مَعِيَ أَوْ قَبْلِي وَعَلَى هَذَا قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ رَأْسُ الْحِصْنِ امْنُونِي عَلَى عَشْرَةٍ مِنْ أَهْلِ الْحِصْنِ فَفَعَلْنَا فَالْعَشْرَةُ سِوَاهُ وَخِيَارُ السَّعِيْنِ لَهُ وَلَوْ قَالَ امْنُونِي وَعَشْرَةٌ أَوْ فَعَشْرَةٌ أَوْ ثَمَّ عَشْرَةٌ فَفَعَلْنَا وَكَذَلِكَ وَخِيَارُ التَّعْيِينِ لِلْأَمْنِ.

ترجمہ:..... کلمہ، علی الزام کے لئے ہے اور اس کی اصل تفوق اور تعلیٰ کے معنی کا فائدہ دینے کے ہے اور اسی وجہ سے اگر کسی نے کہا فلاں کے لئے مجھ پر ایک ہزار ہیں تو یہ دین پر محمول کیا جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر کہا میرے پاس یا میرے ساتھ یا میری طرف اور اسی بناء پر سیر کبیر میں کہا ہے کہ جب قلعہ کے سردار نے کہا مجھ کو امان دو اہل قلعہ میں سے دس افراد پس ہم نے امان دے دیا تو دس اس کے علاوہ ہوں گے۔ اور تعین کا اختیار امان چاہنے والے (قلعہ کے سردار) کو ہوگا اور اگر کہا مجھ کو امان دو اور دس کو یا پس دس کو یا پھر دس کو پس ہم نے امان دے دیا تو ایسے ہی اور تعین کا اختیار امان دینے والے کو ہوگا۔

تشریح:..... حروف جارہ میں سے دوسرا حرف علی ہے اور کلمہ، علیٰ لغتہ تفوق اور تعلیٰ کے معنی کا فائدہ دینے کے لئے استعمال ہوتا ہے تعلیٰ کبھی حسا ہوتی ہے جیسے زید علی السطح اور زید علی السیر اور کبھی معنی ہوتی ہے جیسے فلاں علینا امیر اور فلاں علی دین اور شرعاً الزام کے لئے آتا ہے یعنی اپنے ماقبل کے لزوم کو اپنے مابعد پر ثابت کرنے کے لئے آتا ہے مصنف کہتے ہیں

کہ کلمہ علی چونکہ الزام اور تعلی کے لئے آتا ہے اس لئے اگر کسی نے کہا لفلان علی الف (فلان کا مجھ پر ایک ہزار ہے) تو اس کو دین پر محمول کیا جائے گا کیونکہ دین اس آدمی پر سوار ہوتا ہے جو اس کو اپنے اوپر لازم کرتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ ۵ دین ۵ دین اس پر سوار ہو گئے اس کے برخلاف اگر اس نے یہ کہا ”لفلان عندی الف“ فلان کا میرے پاس ایک ہزار ہے یا یوں کہا لفلان معی الف فلان کے میرے ساتھ ایک ہزار ہیں یا یوں کہا لفلان قبلی الف فلان کے میری طرف ایک ہزار ہیں تو ان صورتوں میں دین پر محمول نہیں کہا جائے گا بلکہ امانت پر محمول کیا جائے گا کیونکہ ان صورتوں میں کلمہ علی جو الزام کے لئے آتا ہے مذکور نہیں ہے اور کلمہ علی چونکہ تعلی اور تفوق کا فائدہ دیتا ہے اس لئے حضرت امام محمدؒ نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ جب قلعہ کے سردار نے مسلمانوں سے کہا امنونی علی عشرة من اهل الحصن مجھے اہل قلعہ میں سے دس پر امان دو پس مسلمانوں نے امان دے دیا تو سردار کے علاوہ دس کے لئے امان حاصل ہوگا اور ان دس کو متعین کرنے کا اختیار امان چاہنے والے سردار کو ہوگا اور سردار کو یہ اختیار اس لئے حاصل ہوگا کہ سردار نے اپنے لئے امان طلب کیا ہے اور صرف اپنے لئے نہیں بلکہ دس اور العزید پر اور وہ بھی کلمہ علی کے ذریعہ جو تعلی کے لئے آتا ہے پس سردار کا مقصد یہ ہے کہ میرے ساتھ دس کے لئے امان تو ثابت ہو مگر اس شرط کے ساتھ کہ ثبوت امان میں میں ان پر متعلی اور غالب رہوں اور سردار کا یہ غلبہ اور تفوق اسی صورت میں رہ سکتا ہے جس صورت میں سردار کے لئے ولایت تعیین حاصل ہو۔ اس کے برخلاف اگر کسی سردار نے کہا امنونی عشرة یا امنونی فَعَشْرَةً یا امنونی ثم عشرة مجھے اور دس کو یا مجھے پس دس کو یا مجھے پھر دس کو امان دو اور مسلمانوں نے امان دے دیا تو سردار کے لئے امان ثابت ہوگا اور دوسرے دس افراد کے لئے ثابت ہوگا اور ان دس کو متعین کرنے کا اختیار امان دینے والے کو ہوگا کیونکہ امان چاہنے والے سردار نے ان کے امان کو اپنے امان پر عطف کیا ہے۔ اور ان کے لئے امان کے ثابت ہونے میں اپنے تفوق اور تعلی کی شرط نہیں لگائی ہے لہذا اس کو اختیار نہ ہوگا بلکہ امان دینے والے کو اختیار ہوگا۔

علی کا معنی مجازی

وَقَدْ يَكُونُ عَلَيَّ بِمَعْنَى الْبَاءِ مَجَازًا حَتَّى لَوْ قَالَ بِعَنكَ هَذَا عَلَيَّ أَلْفٌ يَكُونُ عَلَيَّ بِمَعْنَى الْبَاءِ لِقِيَامِ دَلَالَةِ الْمُعَاوَضَةِ وَقَدْ يَكُونُ عَلَيَّ بِمَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَبَايَعُكَ عَلَيَّ أَنْ لَا يَشْرِكَنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا قَالَتْ لِرَجُلٍ طَلَّقْنِي ثَلَاثًا عَلَيَّ أَلْفٍ فَطَلَّقَهَا وَاحِدَةً لَا يَجِبُ الْمَالُ لِأَنَّ الْكَلِمَةَ هُنَا تُفِيدُ مَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُونُ الثَّلَاثُ شَرْطًا لِلزُّومِ الْمَالِ

ترجمہ:..... اور کبھی علی مجازاً باء کے معنی میں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے کہا میں نے تیرے ہاتھ یہ بیجا ایک ہزار پر تو علی باء کے معنی میں ہوگا کیونکہ معاوضہ کی دلالت موجود ہے اور کبھی علی شرط کے معنی میں ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وہ آپ سے اس شرط پر بیعت کر رہی ہیں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی“ اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب عورت نے اپنے شوہر سے کہا مجھے ایک ہزار کی شرط پر تین طلاق دے شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو مال واجب نہیں ہوگا کیونکہ کلمہ علی یہاں شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے پس تین طلاق لزوم مال کی شرط ہوں گی۔

تشریح:..... مصنفؒ کہتے ہیں کہ کلمہ علی مجازاً باء کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور معنی حقیقی یعنی الزام اور معنی مجازی یعنی الصاق اور اتصال کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جس طرح مصلوق مطلق بہ کے ساتھ متصل ہوتا ہے اسی طرح لازم بھی ملزوم کے ساتھ متصل ہوتا ہے۔ الاصل علی مجازاً باء کے معنی میں استعمال ہوتا ہے چنانچہ اگر کلمہ علی کا معنی الصاق اور اتصال کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور عقد معاوضہ اس بات پر قرینہ ہے کہ کلمہ علی عوض پر داخل ہے اور معوض چونکہ عوض کے ساتھ مصلوق اور متصل ہوتا ہے اس لئے یہاں کلمہ علی الصاق اور اتصال کے لئے ہوگا۔ اور الصاق اور اتصال چونکہ باء کے معنی ہیں اس لئے یہ کہنا درست ہوگا کہ یہاں علی باء کے معنی میں ہے مصنفؒ کہتے ہیں کہ جب علی کو اس کے حقیقی معنی یعنی الزام پر محمول کرنا مستحضر رہو تو اس وقت وہ شرط کے معنی میں استعمال ہوگا اور ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہوگی کہ جس طرح لازم اور ملزوم کے درمیان لزوم متحقق ہوتا ہے اسی طرح شرط اور جزاء کے درمیان بھی لزوم متحقق ہوتا ہے۔ قرآن پاک میں بھی علی شرط کے معنی میں استعمال ہوا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کر رہی ہیں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی ملاحظہ فرمائیے اس آیت میں علی شرط کے معنی میں استعمال ہوا ہے اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے کہا طلقنی ثلاثا علی الف تو مجھے ایک ہزار ادا کرنے کی شرط پر تین طلاقیں دے دے۔

پس شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو عورت پر مال بالکل واجب نہ ہوگا اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ عورت پر ایک ہزار کا ثلث واجب ہوگا۔ حضرت امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کلام میں کلمہ علی شرط کے معنی میں ہے لہذا عورت پر ایک ہزار واجب ہونے کے لئے تین طلاقیں شرط ہوگی اور عورت کا مقصد یہ ہوگا کہ اگر آپ مجھے تین طلاقیں دیں گے تو میں ایک ہزار ادا کروں گی ورنہ نہیں پس ایک طلاق دینے کی صورت میں چونکہ شرط نہیں پائی گئی اس لئے مشروط یعنی ایک ہزار بھی فوت ہو جائے گا چنانچہ عورت پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ طلاق بالمال عقد معاوضہ ہے اور عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں لہذا مذکورہ صورت میں ایک طلاق دینے سے عورت پر ایک ہزار کا تہائی واجب ہو جائے گا۔

فوائد:..... یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ مصنفؒ نے علی کے دو (۲) مجازی معنی بیان کئے ہیں ایک بمعنی باء دوم بمعنی شرط۔ اول کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے مجازاً کا لفظ ذکر کیا ہے لیکن دوسرے معنی کو بیان کرتے ہوئے مجازاً کا لفظ ذکر نہیں کیا ہے آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط کا معنی حقیقت کے مرتبہ میں ہے اسلئے کہ مشروط شرط کے لئے لازم بھی ہوتا ہے اور شرط کے بعد بھی آتا ہے پس شرط کے معنی چونکہ حقیقت کے مرتبہ میں ہیں اسلئے مصنفؒ نے شرط کے معنی بیان کرتے ہوئے مجازاً کا لفظ ذکر نہیں کیا۔

کلمہ فی ظرفیت کے لئے استعمال ہوتا ہے

فَصْلٌ كَلِمَةُ فِي لِلظَّرْفِ وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْأَصْلِ قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا قَالَ غَضِبْتُ ثَوْبًا فِي مَنْدِيلٍ أَوْ تَمْرًا فِي قَوْصَرَةٍ لَزِمَاهُ جَمِيعًا ثُمَّ هَذِهِ الْكَلِمَةُ تُسْتَعْمَلُ فِي الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْفِعْلِ أَمَّا إِذَا اسْتَعْمَلْتَ فِي الزَّمَانِ بَأَنْ يَقُولَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي غَدٍ فَقَالَ أَبُو يُونُسَ وَمُحَمَّدٌ يَسْتَوِي فِي ذَلِكَ حَذْفُهَا وَإِظْهَارُهَا حَتَّى لَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي غَدٍ كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ غَدًا يَقَعُ

الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ فِي الصُّورَتَيْنِ جَمِيعًا

ترجمہ:..... کلمہ، فسی ظرف کے لئے آتا ہے اور اسی اصل کے اعتبار سے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی نے کہا میں نے رومال میں کپڑا غصب کیا یا ٹوکری میں کھجور غصب کی تو اس پر دونوں لازم ہوں گے پھر یہ کلمہ زمان، مکان اور معنی مصدری سب میں استعمال ہوتا ہے بہر حال جب زمان میں استعمال کیا گیا یا اس طور کہ انت طالق فی غد کہے تو یہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اس میں اس کا حذف اور ذکر دونوں برابر ہیں حتیٰ کہ اگر انت طالق فی غد کہا تو انت طالق غدا کے مرتبہ میں ہوگا جو ہی صحیح صادق طلوع ہوگی دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی۔

تشریح:..... حروف جارہ میں سے ایک حرف کلمہ فسی ہے اور یہ ظرف کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی کلمہ فسی کا مدخل کلمہ فسی کے ماقبل کے لئے ظرف ہوتا ہے جیسے الماء فی الکوز پانی کوزے میں ہے زید فی الدار زید گھر میں ہے الدر اہم فی الکیس در اہم تھلی میں ہیں۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ کلمہ فسی کے ظرفیت کے لئے استعمال ہونے کی وجہ سے ہی علماء احناف نے کہا ہے اگر کسی نے کہا غصبت ثوبا فی مندیل میں نے رومال میں کپڑا غصب کیا یا غصبت تمرا فی قوصرة میں نے ٹوکری میں کھجور غصب کی تو غاصب پر کپڑا اور رومال دونوں لازم ہوں گے، اسی طرح ٹوکری اور کھجور دونوں لازم ہوں گے، یعنی مالک کی طرف دونوں کو واپس کرنا لازم ہوگا۔ اور غاصب کے قول کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے مظروف کے ساتھ غصب کیا ہے یعنی ظرف اور مظروف دونوں کو غصب کیا ہے مصنفؒ کہتے ہیں کہ کلمہ فسی زمان کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، مکان کے لئے بھی اور معنی مصدری کے لئے بھی مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر کلمہ فسی کو زمان کے لئے استعمال کیا گیا مثلاً یوں کہا گیا۔ انت طالق فی غد تو اس صورت میں حضرات صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ فسی کا حذف اور ذکر دونوں برابر ہیں چنانچہ ذکر فی کے ساتھ انت طالق فی غد اور حذف فی کے ساتھ انت طالق غدا دونوں صورتوں میں اگلے دن کی صبح صادق طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی ہاں اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی تو یہ نیت دیانۃ معتبر ہوگی کیونکہ اس نے اپنے کلام کے محتمل کی نیت کی ہے البتہ قضاء معتبر نہ ہوگی کیونکہ آخر نہار کی نیت خلاف ظاہر کی نیت ہے کیونکہ ظاہر تو یہ ہے کہ غدا سے کل مراد ہو اور طلاق کل غدا کا استیعاب کرنے والی ہو لیکن جب اس نے آخر نہار کی نیت کی تو گویا نہار کے بعض حصہ کو خاص کرنے کی نیت کی اور بعض حصہ کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر کی نیت دیانۃ (فیما بینہ و بین اللہ) اگرچہ معتبر ہوتی ہے لیکن قضاء معتبر نہیں ہوتی اس لئے یہ نیت بھی قضاء معتبر نہ ہوگی۔

امام ابو حنیفہ کے ہاں حذف ”فی“ اور ذکر ”فی“ میں فرق ہے

وَذَهَبَ أَبُو حَنِيفَةَ إِلَى أَنَّهَا إِذَا حُدِفَتْ يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ وَإِذَا أَظْهَرَتْ كَانَ الْمُرَادُ وَقُوعَ الطَّلَاقِ فِي جُزْءٍ مِنَ الْعَدِّ عَلَى سَبِيلِ الْإِنْهَامِ فَلَوْ لَا وُجُودُ النِّيَّةِ يَقَعُ الطَّلَاقُ بِأَوَّلِ الْجُزْءِ لِعَدَمِ الْمَزَاحِمِ لَهُ وَلَوْ نَوَى آخِرَ النَّهَارِ صَحَّتْ نِيَّتُهُ وَمِثَالُ ذَلِكَ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ إِنْ صُمْتُ الشَّهْرَ فَانْتِ كَذَا فَإِنَّهُ يَقَعُ عَلَى صَوْمِ الشَّهْرِ وَلَوْ قَالَ إِنْ صُمْتُ فِي الشَّهْرِ فَانْتِ كَذَا يَقَعُ ذَلِكَ عَلَى الْإِمْسَاكِ سَاعَةً فِي الشَّهْرِ

ترجمہ:..... اور امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ فسی جب حذف کر دیا گیا ہو تو فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور جب ذکر کیا گیا ہو تو لا علی التعین غد کے کسی ایک جزء میں طلاق کا واقع ہونا مراد ہوگا پس اگر نیت موجود نہ ہو تو طلاق اولیٰ جزء میں واقع ہوگی کیونکہ اس کا کوئی مزاہم نہیں ہے اور اگر آخر نہار کی نیت کی تو اس کی نیت درست ہوگی اور اس کی مثال یہ ہے کہ آدمی نے کہا ان صمت المشہر فانت کذا تو یہ کلام صوم شہر پر واقع ہوگا اور اگر کہا ان صمت فی المشہر فانت کذا تو یہ ماہ میں تھوڑی دیر کے اسماک پر واقع ہوگا۔

تشریح:..... حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حذف فسی اور ذکر فسی کے حکم میں فرق ہے وہ یہ کہ اگر کلمہ فی کو حذف کیا گیا مثلاً انت طالق غداً کہا گیا تو فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں فعل طلاق ظرف یعنی غد کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہوگا اور ظرف منصوب ہونے کی وجہ سے مفعول بہ کے مشابہ ہوگا اور فعل چونکہ مفعول بہ کے تمام اجزاء کا استیعاب کرتا ہے اسلئے یہاں بھی فعل طلاق ظرف یعنی غد کے تمام اجزاء کا استیعاب کرنے والا ہوگا۔ اور طلاق کے ساتھ غد کے تمام اجزاء کا استیعاب اسی وقت ممکن ہوگا جب طلاق غد کے اولیٰ جزء میں واقع ہو یعنی فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو۔ اور جب ایسا ہے تو فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی نیت کرے یا نہ کرے۔ اور اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی تو یہ نیت چونکہ اس کے کلام کے موجب کی نیت نہیں ہے اس لئے قضاء اس نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔ ہاں دیانۃ اعتبار کر لیا جائے گا۔ اور اگر کلمہ فسی کو ذکر کیا گیا اور ظرف کے ساتھ فی کے واسطہ سے فعل کا اتصال ہوا مثلاً یوں کہا گیا انت طالق فی غد تو اس صورت میں ظرف مفعول بہ کے مشابہ نہیں ہوگا بلکہ ظرف خالص ظرف ہی رہے گا اور ظرف کے لئے استیعاب ضروری نہیں ہے چنانچہ المساء فی الکوز کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ کوز بے کے تمام اجزاء میں پانی موجود ہو اور جب ظرف کے لئے استیعاب ضروری نہیں ہے تو انت طالق فی غد کا مطلب یہ ہوگا کہ لا علی التعین غد کے کسی ایک جزء میں طلاق واقع ہو پس اس نے اگر کوئی نیت نہ کی تو غد کے اولیٰ جزء میں یعنی فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق اس لئے واقع ہوگی کہ فجر کے طلوع ہوتے ہی غد کا اولیٰ جزء موجود ہے اور بعد والے اجزاء معدوم ہیں اور موجود اور معدوم کے درمیان مزاہمت نہیں ہوتی ہے پس اولیٰ جزء کا چونکہ کوئی مزاہم نہیں ہے اس لئے اولیٰ جزء میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی تو یہ نیت قضاء اور دیانۃ دونوں طرح درست ہوگی کیونکہ اس نے اس نیت کے ذریعہ اپنے کلام کے موجب کو متغیر نہیں کیا ہے بلکہ اپنے کلام کے ختمات میں سے ایک محتمل کو متعین کیا ہے اور اپنے کلام کے ختمات میں سے ایک محتمل کو متعین کرنا قضاء بھی درست ہے اور دیانۃ بھی درست ہے لہذا یہ نیت قضاء اور دیانۃ دونوں طرح معتبر ہوگی۔

صاحب اصول الشاشی نے حذف فسی اور ذکر فسی کے درمیان فرق واضح کرنے کے لئے ایک مثال ذکر کی ہے وہ یہ کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ان صمت المشہر فانت طالق، تو اس صورت میں طلاق پورے ماہ کے روزوں پر معلق ہوگی چنانچہ عورت نے اگر پورے ماہ کے روزے رکھے تو اس پر طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں اور اگر اس نے ان صمت فی المشہر فانت طالق کہا تو پورے ماہ میں تھوڑی دیر کے اسماک پر طلاق معلق ہوگی، چنانچہ اگر وہ کسی دن تھوڑی دیر بھی یہ نیت صوم کھانے پینے اور جماع سے رکھتی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔

مکان میں ”فی“ کے استعمال کا حکم

وَأَمَّا فِي الْمَكَانِ فَمِثْلُ قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ فِي الدَّارِ وَفِي مَكَّةَ يَكُونُ ذَلِكَ طَلَاً عَلَى الْإِطْلَاقِ فِي جَمِيعِ الْأَمَاكِنِ وَبِاعْتِبَارِ مَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ قُلْنَا إِذَا خَلَفَ عَلَى فِعْلٍ وَأَصَافَهُ إِلَى زَمَانٍ أَوْ مَكَانٍ فَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ مِمَّا يَتِمُّ بِالْفَاعِلِ يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْفَاعِلِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ أَوْ الْمَكَانِ فَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ يَتَعَدَّى إِلَى مَحَلٍّ يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْمَحَلِّ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ أَوْ الْمَكَانِ لِأَنَّ الْفِعْلَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِأَثَرِهِ وَأَثَرُهُ فِي الْمَحَلِّ قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ إِنْ شَتَمْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا فَشَتَمَهُ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُومُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ يَحْنُثُ وَلَوْ كَانَ الشَّاتِمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُومُ فِي الْمَسْجِدِ لَا يَحْنُثُ وَلَوْ قَالَ إِنْ ضَرَبْتُكَ أَوْ شَجَّجْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْمَضْرُوبِ وَالْمَشْجُوجِ فِي الْمَسْجِدِ وَلَا يَشْتَرِطُ كَوْنُ الضَّارِبِ وَالشَّاجِ فِيهِ وَلَوْ قَالَ إِنْ قَتَلْتُكَ فِي يَوْمِ الْخَمِيسِ فَكَذَا فَجَرَحَهُ قَبْلَ يَوْمِ الْخَمِيسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْخَمِيسِ يَحْنُثُ وَلَوْ جَرَحَهُ يَوْمَ الْخَمِيسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ لَا يَحْنُثُ.

ترجمہ:..... اور بہر حال مکان میں تو جیسے اس کا قول انت طالق فی الدار یا فی مکہ تو یہ تمام اماکن میں علی الاطلاق طلاق ہوگی۔ اور معنی ظرفیت کے اعتبار سے ہم نے کہا جب حالف کسی فعل پر قسم کھائے اور اس فعل کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کر لے پس اگر فعل ایسا ہے جو فاعل سے پورا ہو جاتا ہے تو اسی زمان یا مکان میں فاعل کا موجود ہونا شرط ہوگا اور اگر فعل کسی محل کی طرف متعدي ہے تو اس زمان یا مکان میں محل کا موجود ہونا شرط ہوگا اس لئے کہ فعل اپنے اثر کے ساتھ تحقق ہوتا ہے اور اس کا اثر محل میں ہے امام محمدؒ نے جامع کبیر میں کہا جب کہا اگر میں تجھ کو مسجد میں گالی دوں تو ایسا ہے پس شکلم نے اس کو گالی دی درانحالیکہ وہ مسجد میں ہے جس کو گالی دی گئی وہ خارج مسجد ہے تو حانث ہو جائے گا اور اگر گالی دینے والا خارج مسجد ہے اور جس کو گالی دی گئی وہ مسجد میں ہے تو حانث نہیں ہوگا اور اگر کہا اگر میں مسجد میں تجھ کو ماروں یا تیرا سر زخمی کروں تو ایسا ہے تو مضروب اور زخم خوردہ کا مسجد میں ہونا شرط ہوگا اور مارنے والا اور سر زخمی کرنے والے کا مسجد میں موجود ہونا شرط نہ ہوگا اور اگر کہا اگر میں نے تجھ کو جمعرات میں قتل کیا تو ایسا ہے پس حالف نے جمعرات سے پہلے زخم لگایا اور وہ جمعرات میں مرا تو حانث ہو جائے گا اور اگر اس کو جمعرات کو زخم لگایا اور وہ جمعہ کو مرا تو حانث نہیں ہوگا۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ فی اگر مکان میں استعمال ہو مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق فی الدار یا انت طالق فی مکہ یعنی طلاق کو مکان کی طرف منسوب کیا تو طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور کسی مکان کے ساتھ مقید نہ ہوگی بلکہ علی الاطلاق تمام اماکن میں واقع ہوگی یعنی جس طرح وہ دار میں مطلقہ ہوگی غیر دار میں بھی مطلقہ ہوگی اور جس طرح مکہ میں مطلقہ ہوگی اسی طرح غیر مکہ میں بھی مطلقہ ہوگی۔

فعل زمان یا مکان کی طرف منسوب ہو تو ضابطہ: وباعتبار معنی الظرفیۃ سے مصنف نے ایک ضابطہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حالف نے اگر کسی فعل پر حلف کیا اور اس فعل کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا تو اس فعل کو دیکھا جائے گا کہ وہ فعل لازم ہے یا متعدی ہے یعنی فاعل سے پورا ہو جاتا ہے یا فاعل کے علاوہ کھل اور مفعول کا بھی محتاج ہوتا ہے اگر پہلی صورت ہے تو وہ فعل جس زمان یا مکان کی طرف منسوب ہے حائف ہونے کے لئے فاعل کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا شرط ہوگا اور اگر دوسری صورت ہے تو حائف ہونے کے لئے مفعول کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا شرط ہوگا کیونکہ فعل اپنے اثر سے متحقق ہوتا ہے اور فعل کا اثر اس کے محل اور مفعول میں موجود ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو محل میں اس زمان اور مکان کی رعایت کی جائے گی۔

حضرت امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ جب کسی نے یوں کہا ان شتمک فی المسجد فعبدی حر (اگر میں نے تجھ کو مسجد میں گالی دی تو میرا غلام آزاد ہے) پس حالف نے مسجد میں کھڑے ہو کر گالی دی اور جس کو گالی دی گئی وہ مسجد سے باہر ہے تو اس صورت میں حالف حائف ہو جائے گا کیونکہ شتم (گالی دینا) شاتم (گالی دینے والے) سے پوری ہو جاتی ہے پس حائف ہونے یعنی غلام آزاد ہونے کی شرط یہ ہوگی کہ شاتم مسجد میں موجود ہو اور یہ شرط پائی گئی لہذا حالف حائف ہو جائے گا یعنی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر شاتم مسجد سے باہر ہو اور جس کو گالی دی گئی وہ مسجد کے اندر ہو تو حائف ہونے کی شرط موجود نہ ہونے کی وجہ سے حالف حائف نہ ہوگا۔

اور اگر کسی نے کہا ان ضر بک فی المسجد فعبدی حر یا کہا ان شججک فی المسجد فعبدی حر (اگر میں نے تجھ کو مسجد میں مارا تو میرا غلام آزاد ہے یا اگر میں نے تجھ کو مسجد میں زخم لگایا تو میرا غلام آزاد ہے) تو اس صورت میں حائف ہونے کے لئے مضروب اور شتوج کا مسجد میں ہونا شرط ہوگا اور ضارب اور شاج کا مسجد میں ہونا شرط نہ ہوگا۔ یعنی اگر مضروب اور شتوج مسجد میں ہو اور ضارب اور شاج مسجد سے باہر ہو تو حالف حائف ہو جائے گا اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی مضروب اور شتوج مسجد سے باہر ہو اور ضارب اور شاج مسجد کے اندر ہو تو حالف حائف نہ ہوگا۔ اور اگر کہا ان قتلک فی یوم الخمیس فعبدی حر (اگر میں نے تجھ کو جمعرات میں قتل کیا تو میرا غلام آزاد ہے) پس حالف نے زخم تو لگایا جمعرات سے پہلے اور مخاطب مرا جمعرات کو تو وجود شرط کی وجہ سے حالف حائف ہو جائے گا اور اگر زخم لگایا جمعرات کو اور مخاطب مرا جمعہ کو تو عدم وجود شرط کی وجہ سے حالف حائف نہ ہوگا۔

کلمہ ”فی“ مصدر پر داخل ہو تو حکم

وَلَوْ دَخَلْتَ الْكَلِمَةَ فِي الْفِعْلِ تُفِيدُ مَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي دُخُولِكَ الدَّارَ فَهُوَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ قَبْلَ دُخُولِ الدَّارِ وَلَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي حَيْضَتِكَ إِنْ كُنْتَ فِي الْحَيْضِ وَقَعَ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ وَلَا يَتَعَلَّقُ الطَّلَاقُ بِالْحَيْضِ وَفِي الْجَامِعِ لَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي مَجِيٍّ يَوْمٍ لَمْ تُطَلِّقْ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ وَلَوْ قَالَ فِي مُضِيِّ يَوْمٍ إِنْ كَانَ ذَلِكَ فِي اللَّيْلِ وَقَعَ الطَّلَاقُ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ مِنَ الْعِدِّ لَوْجُودِ الشَّرْطِ وَإِنْ كَانَ فِي الْيَوْمِ تُطَلِّقُ حِينَ تَجِيُّ مِنَ الْعِدِّ تِلْكَ السَّاعَةَ وَفِي الزِّيَادَاتِ لَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي مَشِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ فِي إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى كَانَ ذَلِكَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ حَتَّى لَا تُطَلِّقَ.

ترجمہ:..... اور اگر کلمہ فسی فعل لغوی (مصدر) پر داخل ہو تو شرط کے معنی کا فائدہ دینا امام محمد نے کہا کہ جب شوہر نے کہا انت طالق فسی دخولک الدار تو یہ شرط کے معنی میں ہوگا لہذا دخول دار سے پہلے طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر کہا انت طالق فسی حیضتک اگر عورت حیض میں ہے تو طلاق فی الحال واقع ہوگی ورنہ طلاق حیض پر معلق ہوگی اور جامع کبیر میں ہے کہ اگر کہا انت طالق فسی مجنی یوم تو طلاق واقع نہ ہوگی یہاں تک کہ فجر طلوع ہو جائے۔ اور اگر کہا فسی مضی یوم اگر یہ کلام رات میں ہے تو اگلے دن کے غروب آفتاب کے وقت طلاق واقع ہوگی کیونکہ شرط موجود ہے۔ اور اگر کلام دن میں ہے تو جس وقت اگلے دن یہ ساعت آئے گی طلاق واقع ہو جائے گی اور زیادات میں ہے کہ اگر کہا انت طالق فسی مشیۃ اللہ یا فسی ارادۃ اللہ تو یہ شرط کے معنی میں ہوگا حتیٰ کہ طلاق واقع نہ ہوگی۔

تشریح:..... مصنف کی عبارت میں فعل سے فعل لغوی مصدر مراد ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ فعل اصطلاحی پر فسی یا دوسرا حرف جار داخل نہیں ہوتا ہے البتہ مصدر پر داخل ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہاں فعل سے مصدر مراد ہوگا اور عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ کلمہ فسی اگر مصدر پر داخل ہو تو وہ شرط کے معنی کا فائدہ دے گا یعنی حکم فعل پر معلق ہوگا چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق فسی دخولک الدار تو اس کے معنی انت طالق ان دخلت الدار کے ہوں گے اور دخول دار کے بعد طلاق واقع ہوگی دخول دار سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی اسی طرح اگر کسی نے اپنی حائضہ بیوی سے انت طالق فسی حیضتک کہا تو شرط یعنی حالت حیض کیونکہ موجود ہے اسلئے فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر غیر حائضہ سے کہا تو طلاق حیض پر معلق ہوگی چنانچہ حیض آنے کے بعد طلاق واقع ہوگی اس سے پہلے واقع نہ ہوگی۔ جامع کبیر میں ہے کہ اگر کسی نے اپنے بیوی سے کہا انت طالق فسی مجنی یوم تو طلاق یوم کے آنے پر معلق ہوگی چنانچہ اگلے دن کی صبح صادق کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اس سے پہلے واقع نہ ہوگی اور اگر شوہر نے انت طالق فسی مضی یوم کہا تو دیکھا جائے گا کہ یہ کلام رات میں کہا گیا ہے یا دن میں اگر رات میں کہا گیا ہے تو اگلے دن غروب آفتاب ہوتے ہی چونکہ مضی یوم کی شرط پائی گئی ہے اس لئے اگلے دن کے غروب آفتاب ہونے پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر یہ کلام دن میں کہا گیا ہے تو اگلے دن جس وقت یہ ساعت آئے گی طلاق واقع ہو جائے گی مثلاً دن میں بارہ بجے یہ کلام کہا گیا ہے تو اگلے دن بارہ بجتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ شرط یوم کامل کا گزرنا ہے پس جب آدھا دن یوم حلف میں گذر اور دوسرا آدھا اگلے دن گذر تو یوم کامل ہو گیا اور یوم کامل کا گزرنا ہی وقوع طلاق کی شرط تھی لہذا وجود شرط کی وجہ سے اگلے دن اسی وقت طلاق واقع ہوگی جس وقت کل گذشتہ طلاق کے بارے میں کلام کیا تھا زیادات میں ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق فسی مشیۃ اللہ یا انت طالق فسی ارادۃ اللہ تو یہ شرط یعنی انت طالق ان شاء اللہ اور انت طالق ان اراد اللہ کے معنی میں ہوگا اور اللہ کی مشیت اور ارادۃ کا چونکہ اور اک ممکن نہیں ہے اس لئے عدم وجود شرط کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی۔

فوائد:..... کلمہ فی مصدر پر داخل ہونے کی صورت میں مفید شرط اس لئے ہوگا کہ مصدر مثلاً دخول اور خروج طلاق کے لئے ظرف نہیں ہو سکتے اور ظرف اس لئے نہیں ہو سکتے کہ ظرف مظهر و کو شامل ہوتا ہے اور ظرف مظهر و کے لئے محل ہوتا ہے اور جو چیز دوسرے کو شامل ہو اور اس کے لئے محل ہو اس کا دوزمانوں میں باقی رہنا ضروری ہے اور مصدر از قبیلہ اعراض ہونے کی وجہ سے چونکہ دو زمانوں میں باقی نہیں رہتا ہے اس لئے مصدر ظرف نہیں ہو سکتا۔ اور جب مصدر ظرف نہیں ہو سکتا تو مصدر پر داخل ہونے والا کلمہ فی بھی ظرف کے لئے نہیں ہو سکتا اور جب مصدر پر داخل ہونے والے کلمہ فی کو ظرف پر محمول کرنا معجز رہے تو مجازاً شرط کے معنی پر معمول کیا

بیان حال، بیان عطف اور بیان تبدیل۔ بہر حال اول سو وہ یہ ہے کہ لفظ کے معنی ظاہر ہوں لیکن اس کے غیر کا احتمال رکھتا ہو پس متکلم نے بیان کر دیا کہ میری مراد وہی ہے جو ظاہر ہے پس متکلم کے بیان سے ظاہر کا حکم مؤکد ہو جائے گا۔

تشریح:..... مصنف نے اس فصل میں بیان کی قسموں کو ذکر فرمایا ہے اور بیان کے یہ اقسام اسی طرح کتاب اللہ کے مباحث میں سے ہیں جس طرح خاص و عام وغیرہ جملہ بیسوں اقسام اور امر، نہی اور تمام حروف معانی کی بحث کتاب اللہ کے مباحث میں سے ہے۔

بیان کی لغوی و اصطلاحی تعریف..... لغت میں بیان کے معنی اظہار کے ہیں اور کبھی ظہور کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے یہاں اظہار کے معنی مراد ہیں یعنی مخاطب کے سامنے معنی کو ظاہر کرنا اور واضح کرنا اور اصطلاح میں بیان مافی الضمیر کو ادا کرنے اور دوسرے کو سمجھانے کا نام ہے۔

بیان جس طرح قول کے ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح فعل کے ذریعہ بھی ہوتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آنحضور ﷺ نے نماز اور حج کی تفصیل کو کر کے دکھایا اور پھر فرمایا صلوا کماء یتمونہی اصلی اسی طرح نماز پڑھو جس طرح مجھ کو پڑھتے ہوئے دیکھا ہے اور فرمایا خذوا منی مناسککم مجھ سے اپنے مناسک حج سیکھ لو۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بیان نام ہے مراد ظاہر کرنے کا اور کبھی فعل قول کی یہ نسبت مراد پر زیادہ دلالت کرتا ہے الحاصل یہ فصل بیان کے اقسام میں سے ہے اور بیان کی سات قسمیں ہیں (۱) بیان تقریر، (۲) بیان تفسیر، (۳) بیان تغیر، (۴) بیان ضرورت، (۵) بیان حال، (۶) بیان عطف، (۷) بیان تبدیل۔ بیان تقریر اور بیان تفسیر میں اضافت موصوف الی الصفات ہے یعنی بیان ہی کا نام تقریر ہے۔ اور بیان ہی کا نام تفسیر ہے اور بیان تبدیل اور بیان تغیر میں اضافت موصوف الی الصفات ہے یعنی ایسا بیان جو حکم کو متغیر کر دیتا ہے اور ایسا بیان جو حکم کو بدل دیتا ہے اور بیان ضرورت، بیان حال اور بیان عطف میں اضافت بتقدیر من ہے پہلی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی بیان للضرورة، بیان للحال، بیان لعطف۔ اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت ہوگی بیان من ضرور، بیان من حال، بیان من عطف۔

بیان تقریر کی تعریف..... مصنف کہتے ہیں کہ بیان تقریر یہ ہے کہ ایک لفظ کے معنی ظاہر ہوں اس کا مفہوم اور مضمون ظاہر ہو لیکن اس کے علاوہ کا بھی احتمال رکھتا ہو مثلاً لفظ معنی حقیقی میں ظاہر ہے لیکن احتمال رکھتا ہے مجاز کا بھی یا مثلاً لفظ اپنے معنی میں عام ہے مگر احتمال رکھتا ہے خاص کا بھی پس متکلم نے اسے بیان کر دیا کہ کلام سے میری مراد وہی ہے جو ظاہر ہے تو متکلم کے بیان سے ظاہر کا حکم مؤکد ہو جائے گا اور اس بیان کا نام بیان تقریر ہوگا۔

بیان تقریر کی مثال

وَمِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى قَفِيرٍ حَنْطَةٌ بِقَفِيرِ الْبَلَدِ أَوْ أَلْفٌ مِنْ نَقْدِ الْبَلَدِ فَإِنَّهُ يَكُونُ بَيَانُ تَقْرِيرٍ لِأَنَّ الْمُطْلَقَ كَانَ مُحْمُولًا عَلَى قَفِيرِ الْبَلَدِ وَنَقْدِهِ مَعَ اِحْتِمَالِ إِرَادَةِ الْغَيْرِ فَإِذَا بَيَّنَّ ذَلِكَ فَقَدْ قَرَّرَهُ بَيَانُهُ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عِنْدِي أَلْفٌ وَدِئْعَةٌ فَإِنَّ كَلِمَةَ عِنْدِي كَانَتْ بِاطْلَاقِهَا تَفِيدُ الْأَمَانَةَ مَعَ اِحْتِمَالِ إِرَادَةِ الْغَيْرِ فَإِذَا قَالَ وَدِئْعَةٌ فَقَدْ قَرَّرَ حُكْمَ الظَّاهِرِ بَيَانُهُ.

ترجمہ: اور اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا فلاں کے لئے مجھ پر شہر کے قفیز سے ایک قفیز گندم ہے یا شہر کے سکہ میں سے ایک ہزار ہے تو یہ بیان تقریر ہوگا اس لئے کہ مطلق قفیز بلد اور نقد بلد پر محمول ہوگا اس احتمال کے ساتھ کہ غیر بھی مراد ہو سکتا ہے پس جب متکلم نے اس کو بیان کر دیا تو اس کو اپنے بیان سے منکد کر دیا اور اسی طرح اگر کہا فلاں کے لئے میرے پاس ایک ہزار ودیعت ہیں کیونکہ کلمہ عندی اپنے اطلاق کے ساتھ امانت کا فائدہ دیتا ہے اس احتمال کے ساتھ کہ غیر بھی مراد ہو سکتا ہے پس جب متکلم نے ودیعت کہا تو اس نے اپنے بیان سے ظاہر کے حکم کو منکد کر دیا۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ بیان تقریر کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے کہا لفلان علی قفیز حنطہ بقفیز البلد یا کہا لفلان علی الف من نقد البلد اس کلام میں قفیز بلد اور نقد بلد بیان تقریر ہے کیونکہ مطلق جب بولا جاتا ہے تو اس سے متعارف مراد ہوتا ہے اور متعارف قفیز بلد اور نقد بلد ہے پس جب متکلم نے قفیز حنطہ کہا تو یہ قفیز بلد پر محمول ہوگا لیکن احتمال یہ بھی ہوگا کہ دوسرے بلد کا قفیز مراد ہو۔ اسی طرح جب الف کہا تو یہ نقد بلد پر محمول ہوگا لیکن احتمال یہ بھی ہوگا کہ دوسرے بلد کا نقد مراد ہو پس جب متکلم نے قفیز حنطہ کے بعد بقفیز البلد کہہ کر یہ بتایا کہ میری مراد اسی شہر کا قفیز ہے اور اسی طرح الف کے بعد من نقد البلد کہہ کر یہ بتادیا کہ میری مراد اسی شہر کا نقد ہے تو متکلم کے اس بیان سے تاویل اور احتمال کا دروازہ بند ہو جائے گا اور اس کی مراد پختہ ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر کسی نے کہا لفلان عندی الف ودیعتہ تو اس کلام میں ودیعت، بیان تقریر ہوگا کیونکہ کلمہ عندی اگر مطلق ہو تو وہ امانت کا فائدہ دیتا ہے اس لئے کہ عندی کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہزار میرے پاس ہیں یعنی بغرض حفاظت میرے پاس ہیں مجھ پر نہیں اور یہ مفہوم امانت کا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ عندی میں امانت کا مفہوم موجود ہے لیکن یہ احتمال اس بات کا بھی رکھتا ہے کہ ایک ہزار امانت نہ ہوں شمن ہوں یا دین ہوں پس جب متکلم نے ودیعت کہا تو ظاہر کے حکم کو یعنی ودیعت کے مفہوم کو منکد کر دیا اور بتا دیا کہ لفظ عندی سے مراد امانت ہی ہے دوسری کوئی چیز مراد نہیں ہے۔

بیان تفسیر کی تعریف و امثلہ اور بیان تقریر و تفسیر کا حکم

فَصْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ التَّفْسِيرِ فَهُوَ مَا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ غَيْرَ مَكْشُوفٍ الْمُرَادِ فَكَشَفَهُ بَيَانُهُ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى شَيْءٍ ثُمَّ فَسَّرَ الشَّيْءَ بِنُوبٍ أَوْ قَالَ عَلَى عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ وَنَيْفٍ ثُمَّ فَسَّرَ النِّيفَ أَوْ قَالَ عَلَى دَرَاهِمٍ وَفَسَّرَهَا بِعَشْرَةِ مَثَلًا وَحَكْمُهُ هَذَيْنِ النَّوعَيْنِ مِنَ الْبَيَانِ أَنْ يَصِحَّ مَوْضُولًا وَمَفْضُولًا.

ترجمہ: اور بہر حال بیان تفسیر سو وہ یہ ہے کہ جب لفظ کی مراد واضح نہ ہو پس متکلم اس کو اپنے بیان سے واضح کر دے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر کچھ ہے پھر اس کچھ کی تفسیر کی کپڑے کے ساتھ یا کہا مجھ پر دس درہم ہیں اور کچھ، پھر نیف (کچھ) کی تفسیر کی یا کہا مجھ پر درہم ہیں اور اس کی دس کے ساتھ تفسیر کی اور بیان کی ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ متصل اور منقطع دونوں طرح صحیح ہے۔

ہوگا اور مصنف کی عبارت قلب پر محمول ہوگی یعنی ہم یہ کہیں گے کہ مصنف کی عبارت میں قلب ہے اصل عبارت یہ ہے الا اصل ہی یکون الاصل ملصقا بالتبع لا ان یکون التبع ملصقا بالاصل یعنی اصل یہ ہے کہ اصل تابع کے ساتھ ملحق ہونے کے ساتھ اصل کے ساتھ ملحق ہو پس جب مصنف کی عبارت میں اصل ملحق اور تابع ملحق ہے تو باب بیع میں ثمن تابع ہی رہے گا اس کا اصل ہونا لازم نہیں آئے گا مصنف کہتے ہیں کہ باب بیع میں باء کا مدخل چونکہ ثمن ہوتا ہے اسلئے اگر کسی نے کہا بیعت منک هذا العبد بکرو من السحطة اور گندم کے اوصاف بھی بیان کر دیئے تو غلام بیع اور گندم کا ایک کر ثمن ہوگا اور اس ایک کر گندم پر باء کے قبضہ کرنے سے پہلے اس کے عوض دوسری چیز کا لینا جائز ہوگا کیونکہ قبضہ سے پہلے ثمن کے عوض دوسری چیز کا لینا جائز ہے اور اگر یہ کہا بیعت منک کرا من السحطة العبد اور گندم کے اوصاف بھی بیان کر دیئے تو اس صورت میں ایک کر گندم بیع اور غلام ثمن ہوگا۔ اور یہ عقد، عقد سلم ہوگا اور عقد سلم میں بیع چونکہ مؤجل ہوتی ہے اس لئے یہاں بھی بیع یعنی ایک کر گندم مؤجل ہوگا اور یہ عقد، عقد سلم اس لئے ہوگا کہ اس عقد میں ایک کر گندم غیر متعین ہے اور جو چیز غیر متعین ہوتی ہے وہ دین ہوتی ہے ذمہ میں ثابت ہوتی ہے اور بیع جب دین ہو تو اس صورت میں بیع سلم ہوتی ہے لہذا اس صورت میں بھی یہ بیع سلم ہوگی اور اس میں بیع سلم کی تمام شرطوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔

حرف ”باء“ الصاق کے لئے آتا ہے

وَقَالَ عِلْمَاؤُنَا إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ أَنْ أَخْبِرْتَنِي بِقُدُومِ فُلَانٍ فَأَنْتَ حُرٌّ فَذَلِكَ عَلَى الْخَبَرِ الصَّادِقِ لِيَكُونَ الْخَبَرُ مُلْصَقًا بِالْقُدُومِ فَلَوْ أَخْبَرَ كَاذِبًا لَا يُعْتَقُ وَلَوْ قَالَ أَنْ أَخْبِرْتَنِي أَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَأَنْتَ حُرٌّ فَذَلِكَ عَلَى مُطْلَقِ الْخَبَرِ فَلَوْ أَخْبَرَهُ كَاذِبًا عَتِقَ وَلَوْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ أَنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِأُذْنِي فَأَنْتِ كَذَا تَحْتَاجُ إِلَى الْإِذْنِ كُلَّ مَرَّةٍ إِذَا الْمُسْتَشْنَى خُرُوجَ مُلْصَقٍ بِالْإِذْنِ فَلَوْ خَرَجَتْ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ بِدُونِ الْإِذْنِ طَلَّقَتْ وَلَوْ قَالَ أَنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ إِلَّا أَنْ أَذِنَ لَكَ فَذَلِكَ عَلَى الْإِذْنِ مَرَّةً لَوْ خَرَجَتْ مَرَّةً أُخْرَى بِدُونِ الْإِذْنِ لَا تَطْلُقُ وَفِي الزِّيَادَاتِ إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ بِإِزَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ بِحُكْمِهِ لَمْ تَطْلُقْ.

ترجمہ:..... اور ہمارے علماء نے کہا ہے کہ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا اگر تو نے مجھ کو فلاں کے آنے کی خبر دی تو تو آزاد ہے پس یہ خبر صادق پر محمول ہوگا تاکہ خبر قدم سے متصل ہو اور اگر جھوٹی خبر دی تو غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر کہا کہ اگر تو نے مجھ کو اس بات کی خبر دی کہ فلاں آ گیا ہے تو تو آزاد ہے تو یہ مطلق خبر پر محمول ہوگا چنانچہ غلام نے اگر آقا کو جھوٹی خبر دی تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر ثوبہ نے اپنی بیوی سے کہا اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت سے تو، تو مطلق ہے تو یہ ہر مرتبہ اجازت کی محتاج ہوگی کیونکہ مستثنیٰ وہ خروج ہے جو اجازت کے ساتھ متصل ہو پس اگر وہ دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلی تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر کہا کہ اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو یہ ایک مرتبہ اجازت پر محمول ہوگی حتیٰ کہ اگر دوسری مرتبہ بغیر اجازت نکلی تو طلاق واقع نہیں ہوگی اور زیادات میں ہے کہ جب کہانت طالق بمشیئة الله یا بإرادة الله یا بحکم الله تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ علماء احناف نے کہا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہے کہ اخبر تنی بقدم فلان فان

حشر کہا تو یہ کلام سچی خبر پر محمول ہوگا یعنی فلاں کا آنا اگر واقع کے مطابق ہے تو غلام آزاد ہوگا اور اگر یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے اور جھوٹی ہے تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ نے قدم پر باء داخل کیا ہے اور باء الصاق کے لئے ہے اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ خبر قدم کے ساتھ مصلوق اور متصل ہو گیا مولیٰ نے غلام کی آزادی کو ایسی خبر پر معلق کیا ہے جو مصلوق بالقدم ہو اور قدم کے ساتھ خبر کہ الصاق اسی وقت ہوگا جب قدم پایا جائے گا لہذا قدم فلاں کے بعد اگر قدم فلاں کی خبر دی گئی یعنی سچی خبر دی گئی تو وجود شرط کی وجہ سے غلام آزاد ہوگا اور اگر قدم فلاں کے بغیر ہی قدم فلاں کی خبر دے دی گئی تو عدم شرط کی وجہ سے غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے ان احبہ تنی ان فلانا قدم فانت حشر کہا تو یہ کلام مطلق خبر پر محمول ہوگا یعنی غلام جھوٹی خبر دے یا سچی دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں مولیٰ نے باء داخل نہیں کیا ہے اور جب باء داخل نہیں کیا ہے تو غلام آزاد کرنے کے لئے خبر کا مصلوق بالقدم ہونا بھی شرط نہ ہوگا بلکہ اس بات کی خبر دینا اور اس بات کا تکلم کرنا کہ وہ آگیا ہے غلام آزاد ہونے کی شرط ہوگا یہ خبر اور کلام صادق ہو یا کاذب ہو اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے ان حشر جنت من الدار الا باذنی فانت طالق کہا تو عورت ہر بار نکلنے کے لئے اجازت کی محتاج ہوگی کیونکہ جو خروج مستثنیٰ ہے باء کی وجہ سے اس کا مصلوق بالاذن ہونا ضروری ہے اور شوہر کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ تو گھر سے کوئی بھی خروج اختیار مت کر سوائے اس خروج کے جو مصلوق بالاذن ہو اگر تو نے مصلوق بالاذن خروج کے علاوہ کوئی خروج اختیار کیا تو تجھ پر طلاق ہے پس شوہر نے طلاق کو ایسے خروج پر معلق کیا ہے جو خروج مصلوق بالاذن نہ ہو اور جب ایسا ہے تو عورت کو گھر سے نکلنے کے لئے ہر بار اجازت لینا ضروری ہوگا اگر وہ کسی مرتبہ بغیر اجازت نکل گئی تو شرط طلاق کے پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر نے کہا ان حشر جنت من الدار الا ان اذن لک فانت طالق تو اس صورت میں یہ ایک بار اجازت لینے پر محمول ہوگا۔ چنانچہ اگر عورت ایک مرتبہ اجازت سے نکلنے کے بعد دوسری مرتبہ بغیر اجازت نکلے تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں شوہر نے اذن پر باء داخل نہیں کیا ہے اور جب باء داخل نہیں کیا ہے تو ہر خروج کا مصلوق بالاذن ہونا ضروری نہ ہوگا بلکہ ایک بار اذن کا پایا جانا کافی ہوگا اور جب ایسا ہے تو دوسری بار بغیر اجازت نکلنے سے چونکہ طلاق کی شرط نہیں پائی جاتی ہے اس لئے دوسری بار بغیر اجازت نکلنے کی صورت میں عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

مصنف فرماتے ہیں کہ زیادات میں اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق بمشیئة اللہ یا انت طالق بإرادة اللہ یا انت طالق بحکم اللہ کہا تو عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ شوہر نے باء کے ذریعہ طلاق کو اللہ کی مشیت یا ارادہ یا حکم کے ساتھ مصلوق کیا ہے لہذا ان صورتوں میں طلاق اسی وقت واقع ہوگی جب شوہر کو اللہ کی مشیت ارادہ اور حکم کا علم ہوگا بغیر علم کے طلاق واقع نہ ہوگی اور ان چیزوں کا معلوم ہونا چونکہ محال ہے اس لئے اس کلام کی وجہ سے تا بد طلاق واقع نہ ہوگی۔

بیان کی اقسام

فَصْلٌ فِي وُجُوهِ الْبَيَانِ عَلَى سَبْعَةِ أَنْوَاعٍ بَيَانُ تَقْرِيرٍ وَبَيَانُ تَفْسِيرٍ وَبَيَانُ تَغْيِيرٍ وَبَيَانُ ضَرُورَةٍ وَبَيَانُ حَالٍ وَبَيَانُ عَطْفٍ وَبَيَانُ تَبْدِيلٍ أَمَّا الْأَوَّلُ فَهُوَ أَنْ يَكُونَ مَعْنَى اللَّفْظِ ظَاهِرًا لِكِنَّهُ يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ فَيَبِينُ الْمُرَادَ بِمَا هُوَ الظَّاهِرُ فَيَتَقَرَّرُ حُكْمُ الظَّاهِرِ بَيَانِهِ.

ترجمہ:..... (یہ) فصل بیان کے طریقوں میں ہے، بیان سات قسم پر ہے بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغیر، بیان ضرورت،

جائے گا اور مناسبت ان دونوں کے درمیان یہ ہے کہ جس طرح ظرف اور مظهر کے درمیان مقارنت ہوتی ہے اسی طرح شرط اور مشروط کے درمیان بھی مقارنت ہوتی ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدہ۔

حرف باء الصاق کے لئے ہے

فَصْلُ حَرْفِ الْبَاءِ لِلْإِصْاقِ فِي وَضْعِ اللَّغَةِ وَلِهَذَا تَصَحَّبَ الْإِثْمَانُ وَتَحْقِيقُ هَذَا أَنَّ الْمَبِيعَ أَصْلٌ فِي الْمَبِيعِ وَالشَّمْنُ شَرْطٌ فِيهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى هَلَاكُ الْمَبِيعِ يُوجِبُ ارْتِفَاعَ الْمَبِيعِ دُونَ هَلَاكِ الشَّمْنِ إِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ الْأَصْلُ أَنْ يَكُونَ الشَّمْنُ مُلْصَقًا بِالْأَصْلِ لَا أَنْ يَكُونَ الْأَصْلُ مُلْصَقًا بِالشَّمْنِ فَإِذَا دَخَلَ حَرْفُ الْبَاءِ فِي الْبَدَلِ فِي بَابِ الْمَبِيعِ دَلَّ ذَلِكَ أَنَّ تَبِعَ مُلْصَقٌ بِالْأَصْلِ فَلَا يَكُونُ مَبِيعًا فَيَكُونُ ثَمَنًا وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ يَكْرٍ مِنَ الْحِسْطَةِ وَوَصَفَهَا نَكُونُ الْعَبْدَ مَبِيعًا وَالْكَرَّ ثَمَنًا فَيَجُوزُ الْإِسْتِئْذَالُ بِهِ قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْ قَالَ بَعْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنَ الْحِسْطَةِ وَوَصَفَهَا بِهَذَا الْعَبْدَ يَكُونُ الْعَبْدَ ثَمَنًا وَالْكَرَّ مَبِيعًا وَيَكُونُ الْعَقْدُ سَلَمًا لَا يَصِحُّ إِلَّا مُوَجَّلًا.

ترجمہ:..... لفظ باء لغت میں الصاق کے لئے وضع کیا گیا ہے اسی وجہ سے وہ ثمنوں پر داخل ہوتا ہے اس کے تحقیق یہ ہے کہ بیع میں بیع اصل سے اور ثمن شرط ہے اسی معنی کی وجہ سے بیع کا ہلاک ہونا بیع کے ختم ہونے کو ثابت کرتا ہے ثمن کا ہلاک ہونا نہیں۔ جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہیں گے کہ اصل یہ ہے کہ تابع اصل کے ساتھ ملحق ہونے پر اصل تابع کے ساتھ ملحق ہو۔ پس جب حرف باء باب بیع میں بدل پر داخل ہوگا تو یہ اس پر دال ہوگا کہ بدل اصل کے ساتھ ملحق ہے لہذا باء کا دخول بیع نہیں ہوگا (بلکہ) ثمن ہوگا اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے کہا میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام بیچا ایک گرجندم کے عوض اور گندم کا وصف بیان کر دیا تو غلام بیع ہوگا اور گرجندم ہوگا پس قبضہ سے پہلے گرجندم کے عوض میں دوسری چیز کا لینا جائز ہوگا اور اگر کہا میں نے تیرے ہاتھ اس غلام کے عوض ایک گرجندم بیچا اور گندم کا وصف بیان کر دیا تو غلام ثمن ہوگا اور گرجندم ہوگا اور یہ عقد سلم ہوگا صحیح نہیں ہوگا مگر مؤجَّل۔

تشریح:..... حروف جارہ میں سے ایک حرف ”با“ ہے اور باجماع اہل لغت باء الصاق کے لئے آتا ہے یعنی باء کے حقیقی معنی الصاق کے ہیں اور الصاق کا مطلب یہ ہے کہ ایک شئی کا دوسری شئی کے ساتھ متعلق اور متصل ہونا جیسے مردت بزرید کے معنی ہیں کہ مرد مرور بزرید کے ساتھ ملحق اور متصل ہو گیا ہے الصاق کے علاوہ باء کے جتنے بھی معانی ہیں وہ سب مجازی ہیں مثلاً (۱) باء کا استعانت کے لئے ہونا جیسے کتبت بالقلم، (۲) باء کا ظرفیت کے لئے ہونا جیسے صلیت بالمسجد، (۳) تعلیل کے لئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول ”انکم ظلمتم انفسکم باتخاذکم العجل“، (۴) مقارنت کے لئے ہونا جیسے اشتریت الفرس بسرجه، (۵) م کے لئے ہونا جیسے باللہ لا فعلن کذا، (۶) تعدیہ کے لئے ہونا جیسے ذهب اللہ بنور ہم، (۷) مقابلہ کے لئے ہونا جیسے اشتریت العبد بالفوس“، (۸) زیادت کے لئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ“ الحاصل حرف باء کا الصاق کے لئے

استعمال حقیقت ہے اور دوسرے معانی میں مجاز ہے۔ یہ بھی خیال رہے کہ الصاق کے لئے ہونے کی وجہ سے باء ثمن پر داخل ہوتا ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ عقد بیع میں بیع اصل ہے اور ثمن شرط اور تابع ہے کیونکہ بیع مقصور علیہ ہوتی ہے اور ثمن مقصور علیہ سے خارج ہوتا ہے عقد بیع میں چونکہ مقصور علیہ ہی مقصور ہوتا ہے اس لئے بیع اصل اور ثمن تابع ہوگا بیع چونکہ اصل اور ثمن تابع ہے اس لئے فقہاء نے کہا ہے کہ اگر مشتری نے بیع پر قبضہ نہیں کیا اور بائع کے قبضہ سے ہلاک ہوگئی تو بیع ختم ہو جائے گی لیکن بائع کے قبضہ کرنے سے پہلے اگر مشتری کے قبضہ سے ثمن ہلاک ہو گیا تو بیع ختم نہیں ہوگی بلکہ بیع علی حالہ باقی رہے گی۔

اعترض: یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جس طرح بیع بیع کے بغیر موجود نہیں ہوتی ہے اسی طرح ثمن کے بغیر بھی موجود نہیں ہوتی لہذا ثمن کو شرط اور تابع قرار دینا کیسے درست ہوگا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ عقد بیع میں مقصود اصلی ملوک سے نفع اٹھانا ہے اور یہ مقصد بیع سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ ثمن سے کیونکہ ثمن بالعموم سونا اور چاندی ہوتا ہے اور یہ دونوں بذاتہ بیع نہیں ہیں کیونکہ ان دونوں سے نہ بھوک پیاس دور کی جاسکتی ہے اور نہ گرمی سردی کو دور کیا جاسکتا ہے یہی وجہ ہے کہ ثمن اگر مشتری کے پاس موجود نہ ہو تو بیع درست ہوتی ہے لیکن بیع اگر بائع کے پاس موجود نہ ہو تو بیع درست نہیں ہوتی۔

تابع کا اصل سے ملصق ہونا اصل ہے نہ کہ اصل کا تابع کے ساتھ ملصق ہونا: الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ عقد بیع میں بیع اصل اور ثمن تابع ہے مصنف کہتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عقد بیع میں بیع اصل اور ثمن تابع ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ تابع اصل کے ساتھ ملصق ہونہ یہ کہ اصل تابع کے ساتھ ملصق ہو، یعنی تابع کا اصل کے ساتھ ملصق ہونا اصل ہے۔ اصل کا تابع کے ساتھ ملصق ہونا اصل نہیں ہے پس جب کلمہ باء بدل یعنی ثمن پر داخل ہوگا تو یہ اس بات کی دلیل ہوگا کہ بدل یعنی ثمن تابع ہے اور اصل یعنی بیع کے ساتھ ملصق اور متصل ہے اور جب ایسا ہے یعنی باء جس پر داخل ہوتا ہے وہ تابع ہوتا ہے تو باء کا مدخول بیع نہیں ہوگا بلکہ ثمن ہوگا کیونکہ عقد بیع میں بیع اصل اور ثمن تابع ہوتا ہے۔ مصنف کی عبارت پر ایک اعتراض ہے۔

اعترض: مصنف نے کہا ہے کہ تابع ملصق ہوتا ہے اصل کیساتھ یعنی ملصق تابع ہے اور ملصق بہ اصل ہے اور جب یہ بات ہے تو ثمن اصل ہوگا کیونکہ باء ثمن پر داخل ہوتا ہے اور جس پر باء داخل ہو وہ ملصق بہ ہے صاحب شاشی کے علاوہ بھی دوسرے حضرات نے فرمایا ہے کہ باء کا مدخول ملصق بہ اور اس کا ماقبل ملصق ہوتا ہے جیسے کتبت بالقلم ملصق اور قلم ملصق بہ ہے الحاصل مصنف شاشی کا ملصق کو تابع اور ملصق بہ کو اصل قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ عقد بیع میں ثمن اصل ہے اور بیع تابع ہے حالانکہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ عقد بیع میں بیع اصل اور ثمن تابع ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ کسی اسم پر باء داخل کرنے سے یعنی الصاق سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ فعل کو اسم تک پہنچا دیا جائے چنانچہ کتبت بالقلم قطع بالسیکین اور ضربت بالسیف کا مقصود یہ ہے کہ یہ افعال یعنی کتبت قطع اور ضرب ان چیزوں کے ساتھ ملصق ہیں پس یہ افعال جو ملصق ہیں اصل ہوئے اور قلم سکین اور سیف جو ملصق بہ ہیں اور آلہ کے مرتبہ میں ہیں تابع ہوئے اور جب ایسا ہے تو ملصق اصل اور ملصق بہ تابع ہوگا اور جب ملصق اصل اور ملصق بہ تابع ہے تو ثمن جو باب بیع میں ملصق بہ ہوتا ہے تابع

تشریح: بیان کی دوسری قسم بیان تفسیر ہے۔ اور بیان تفسیر یہ ہے کہ لفظ کے مجمل یا مشترک ہونے کی وجہ سے متکلم کی مراد واضح نہ ہو پھر متکلم اپنے بیان سے اس کی تفسیر کر دے مثلاً اَقِمْوا الصَّلٰوةَ میں لفظ صلوٰۃ مجمل ہے کہ نہ تو رکعات کی تعداد معلوم ہے اور نہ نماز کی کیفیت معلوم ہے اس کے بعد رسول اکرم ﷺ نے اپنے اقوال و افعال کے ذریعہ ان سب چیزوں کی وضاحت فرمادی تو آنحضرت ﷺ کا یہ بیان لفظ صلوٰۃ کے لئے بیان تفسیر ہوگا اسی طرح اتَّوَلَّوْا الزَّكٰوةَ میں لفظ زکوٰۃ مجمل ہے کہ نہ تو مقدار انساب معلوم ہے اور نہ ہی یہ معلوم ہے کہ کیا واجب ہوگا پس آنحضرت ﷺ نے اپنے اقوال و افعال کے ذریعہ ان چیزوں کی وضاحت فرمادی تو آپ ﷺ کا یہ بیان بیان تفسیر ہوگا اسی طرح لفظ بَآئِنِ مجمل ہے اس طور پر کہ بیئوت عن الکاح (طلاق) اور غیر طلاق کے درمیان مشترک ہے لیکن جب طلاق کو متعین کر دیا گیا تو یہ تعین بیان تفسیر ہوگا مصنف نے بیان تفسیر کی مثال میں فرمایا ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا لَفْلَانِ عَلٰی شَيْءٍ فَلَاں کا مجھ پر کچھ ہے پھر مقرر نے کپڑے یا کسی اور چیز کا نام لے کر اس کی مراد کو بیان کر دیا تو یہ بیان بیان تفسیر ہوگا یا کسی نے کہا عَلٰی عَشْرَةِ دِرَاهِمٍ و نِيف نِيف کا اطلاق ایک سے تین تک ہوتا ہے یعنی مجھ پر دس اور کچھ درہم ہیں پھر مقرر نے نِيف کی مراد کو بیان کر دیا کہ اس سے ایک درہم مراد ہے تو یہ بھی بیان تفسیر ہوگا یا کسی نے کہا عَلٰی دِرَاهِمٍ مجھ پر درہم ہیں پھر مقرر نے دس کہہ کر عدد کے بارے میں اپنی مراد کو بیان فرمادیا تو یہ بھی بیان تفسیر ہوگا۔

بیان تقریر و بیان تفسیر کا حکم: مصنف کہتے ہیں کہ بیان تقریر اور تفسیر کا حکم یہ ہے کہ یہ دونوں متصل بھی صحیح ہوتے ہیں اور منفصل بھی یعنی متکلم اپنے کلام کے فوراً بعد بیان لائے یا کچھ دیر ٹھہر کر لائے دونوں طرح جائز ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا اِن عَلَيْنَا جَمْعُهُمْ و قَرَأْنَهُ ثُمَّ اِن عَلَيْنَا بَيَانُهُ قُرْآنِ کا جمع کرنا اور پڑھوانا ہمارا ذمہ ہے پھر ثم جو راجحی پر دلالت کرتا ہے اس کے ذریعہ بیان کو لایا گیا ہے اس سے ثابت ہوا کہ بیان کچھ دیر بعد بھی لایا جاسکتا ہے۔

بیان تغیر کی تعریف، امثلہ، اختلاف ائمہ

فَصْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيرِ فَهُوَ أَنْ يَتَغَيَّرَ بَيَانُهُ مَعْنَى كَلَامِهِ وَتَطْيِيرُهُ التَّغْلِيْقُ وَالاِسْتِثْنَاءُ وَقَدْ اِخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِي الْفَصْلَيْنِ فَقَالَ أَصْحَابُنَا الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ لَا قَبْلَهُ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ التَّغْلِيْقُ سَبَبٌ فِي الْحَالِ إِلَّا أَنْ عَدَمَ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ.

ترجمہ: اور بہر حال بیان تغیر سو وہ یہ ہے کہ متکلم اپنے بیان کے ذریعہ اپنے کلام کے معنی کو بدل دے اور اس کی نظیر تعلیق اور استثناء ہے اور فقہاء نے دونوں میں اختلاف کیا ہے چنانچہ ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ معلق بالشرط وجود شرط کے وقت سبب ہے نہ کہ وجود شرط سے پہلے اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ تعلیق فی الحال سبب ہے مگر شرط کا معدوم ہونا حکم سے مانع ہے۔

تشریح: بیان کی تیسری قسم بیان تغیر ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ بیان تغیر یہ ہے کہ متکلم اپنے بیان سے اپنے کلام کے معنی کو بدل دے یعنی متکلم لفظ کو اس کے موجب حقیقی یعنی اس کے ظاہری معنی سے اس کے کسی محتمل بعید کی طرف پھیر دے مثلاً لفظ کے حقیقی معنی اس لفظ کے ظاہری معنی ہیں لیکن متکلم نے اس کو مراد نہ لے کر مجازی معنی مراد لئے تو یہ مجازی معنی کا مراد لینا بیان تغیر ہوگا۔ یا مثلاً ایک لفظ اپنے معنی میں عام ہے لیکن متکلم اس کے عموم کو مراد نہیں لیتا ہے بلکہ خصوص کو مراد لیتا ہے تو یہ خصوص کو مراد لینا بیان تغیر ہوگا مصنف

کہتے ہیں کہ بیان تغیر کی نظیر تعلیق اور استثناء ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا انت حراً ان دخلت الدار تو اس کلام میں انت حراً کا مقتضی یہ ہے کہ غلام فوراً آزاد ہو جائے لیکن جب شرط ذکر کی تو فوراً آزاد نہیں ہوگا بلکہ وجود شرط کے زمانہ تک اس کی آزادی مؤخر ہو جائے گی پس ان دخلت الدار انت حراً کے لئے بیان تغیر ہوگا اسی طرح اگر کسی نے لفلان علی الف الا مائة کہا تو لفلان علی الف کا تقاضہ یہ ہے کہ مقرر پر ایک ہزار پورے کا پورا واجب ہو لیکن جب الا مائة کہا تو اس نے اس کے معنی کو بدل ڈالا چنانچہ الا مائة کے بعد ایک ہزار واجب نہ ہوں گے بلکہ نو سو واجب ہوں گے پس الا مائة بیان تغیر ہوگا۔

تعیین واستثناء میں اختلاف کا بیان: مصنف فرماتے ہیں کہ فقہاء نے تعلیق اور استثناء دونوں صورتوں میں اختلاف کیا ہے چنانچہ علماء احناف تعلیق کے بارے میں کہتے ہیں کہ معلق بالشرط یعنی جس چیز کو شرط پر معلق کیا گیا ہے مثلاً طالق کو دخول دار پر معلق کیا گیا ہے تو معلق بالشرط یعنی انت طالق وجود شرط کے وقت سبب ہوگا یعنی وقوع طلاق کو واجب کرنے والا ہوگا وجود شرط سے پہلے سبب نہیں ہوگا۔ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ معلق بالشرط فی الحال یعنی تکلم کے وقت ہی سبب اور وقوع طلاق کو واجب کرنے والا ہوگا لیکن شرط کا معدوم ہونا حکم یعنی وقوع طلاق کے لئے مانع ہوگا جوں ہی شرط پائی جائے گی حکم مرتب ہو جائے گا اصل میں یہ اختلاف دوسرے اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ کہ معلق بالشرط مثلاً انت طالق ان دخلت الدار میں ایجاب (وقوع طلاق کو واجب کر نیوالا) یعنی انت طالق امام شافعی کے نزدیک فی الحال سبب اور موجب ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر شرط نہ ہوتی تو طلاق فی الحال واقع ہو جاتی لیکن تعلیق نے وجود حکم کو روک دیا اور اس کو وجود شرط کے زمانہ تک مؤخر کر دیا ہے پس اس صورت میں حکم یعنی وقوع طلاق کا نہ پایا جانا عدم شرط کے طرف منسوب ہوگا خلاصہ یہ کہ امام شافعی کے نزدیک سبب اور وقوع طلاق کو واجب کرنے والا موجود ہے لیکن شرط موجود نہ ہونے کی وجہ سے حکم یعنی وقوع طلاق معدوم ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ معلق بالشرط یعنی انت طالق فی الحال سبب ہی نہیں ہے گویا وجود شرط سے پہلے انت طالق غیر موجود ہے انت طالق وجود شرط کے وقت سبب ہوگا یعنی ایسا ہوگا گویا متکلم نے وجود شرط کے وقت انت طالق کہا ہے پس احناف کے نزدیک حکم یعنی وقوع طلاق کا نہ پایا جانا اس لئے نہیں ہوگا کہ شرط نہیں پائی گئی بلکہ اس لئے ہوگا کہ انت طالق کا تکلم نہیں کیا گیا ہے۔

احناف وشوافع کے مابین اختلاف کا ثمرہ

وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ تَظْهَرُ فِيمَا إِذَا قَالَ لِأَجْنَبِيَّةٍ إِنْ تَزَوَّجْتُكَ فَأَنْتِ طَالِقٌ أَوْ قَالَ لِعَبْدٍ الْغَيْرِ إِنْ مَلَكَتُكَ فَأَنْتِ حُرٌّ يَكُونُ التَّعْلِيقُ بِلُطْلَا عِنْدَهُ لِأَنَّ حُكْمَ التَّعْلِيقِ انْتِقَادُ صَدْرِ الْكَلَامِ عِلَّةٌ وَالطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ هَهُنَا لَمْ يَنْعَقِدْ عِلَّةً لِعَدَمِ إِضَافَتِهِ إِلَى الْمَحَلِّ فَبَطَلَ حُكْمُ التَّعْلِيقِ فَلَا يَصِحُّ التَّعْلِيقُ وَعِنْدَنَا كَانَ التَّعْلِيقُ صَحِيحًا حَتَّى لَوْ تَزَوَّجَهَا يَقَعُ الطَّلَاقُ لِأَنَّ كَلَامَهُ إِنَّمَا يَنْعَقِدُ عِلَّةً عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ وَالْمِلْكُ ثَابِتٌ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ فَيَصِحُّ التَّعْلِيقُ.

ترجمہ:..... اور اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کسی نے اجنبیہ سے کہا اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھ پر طلاق ہے یا دوسرے کے غلام سے کہا اگر میں تیرا مالک ہو گیا تو آزاد ہے۔ امام شافعی کے نزدیک یہ تعلیق باطل ہوگی کیونکہ تعلیق کا حکم یہ

ہمارے نزدیک مشکلم باقی ماندہ ہی کا تکلم کرتا ہے مثلاً اگر کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر ایک ہزار روپیہ ہے مگر ایک سو روپیہ تو یہ ایسا ہوگا گویا مشکلم نے یہ کہا ہے کہ مجھ پر فلاں کے نو سو روپیہ ہیں، لہذا مقرر پر ابتداء نو سو روپیہ واجب ہوں گے ایسا نہیں ہوگا کہ ابتداء مقرر پر ایک ہزار روپیہ واجب ہوں اور پھر استثناء کے ذریعہ ایک ایک سو روپیہ نکالا گیا ہو۔

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صدر کلام (مستثنیٰ منہ) کل کے حق میں واجب ہونے کی علت ہوتا ہے لیکن استثناء صدر کلام (علت) کو عمل کرنے سے روکتا ہے جیسا کہ شرط کا معدوم ہونا معلق کو عمل کرنے سے روکتا ہے چنانچہ مذکورہ مثال میں مقرر پر ایک ہزار روپیہ جب ہوگا لیکن ایک سو کا استثناء ایک سو کے حق میں صدر کلام کو عمل کرنے سے روک دیا۔

اختلاف مذکورہ کی مثال

وَمِثَالُ هَذَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ صَدْرُ الْكَلَامِ انْعَقَدَ عِلَّةٌ لِحُرْمَةِ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَخَرَجَ عَنْ هَذِهِ الْجُمْلَةِ صُورَةُ الْمُسَاوَاةِ بِالْإِسْتِثْنَاءِ فَبَقِيَ الْبَاقِي تَحْتَ حُكْمِ الصَّدْرِ وَنَتِجَةُ هَذَا حُرْمَةُ بَيْعِ الْحَفْنَةِ بِالْحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ وَعِنْدَنَا بَيْعُ الْحَفْنَةِ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ النَّصِّ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْمُنْهَى يَتَقَيَّدُ بِصُورَةٍ يَتِمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ اثْبَاتِ التَّسَاوِي وَالْتَفَاضُلِ فِيهِ كَيْلًا يُؤَدِّي إِلَى نَهْيِ الْعَاجِزِ فَمَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْمِيعَارِ الْمُسَوَّى كَانَ خَارِجًا عَنْ قَضِيَّةِ الْحَدِيثِ.

ترجمہ:..... اور اس اختلاف کی مثال آنحضور ﷺ کے قول لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء میں ہے۔ پس امام شافعیؒ کے نزدیک علی الاطلاق بیع الطعام بالطعام کی حرمت کی علت ہوگا اور اس مجموعہ سے استثناء کے ذریعہ مساوات کی صورت نکلے گی پس باقی ماندہ صدر کلام کے حکم کے تحت باقی رہا اور اس اطلاق کا نتیجہ ایک مٹھی طعام کی بیع کا دو مٹھی طعام کے عوض حرام ہونا ہے اور ہمارے نزدیک ایک مٹھی طعام کی بیع اس نص کے تحت داخل نہ ہوگی اس لئے کہ منہی سے مراد بیع کی وہ صورت ہے جس میں بندہ تساوی اور تفاضل ثابت کرنے پر قادر ہوتا کہ وہ نہیں عاجز کا سبب نہ ہو پس جو صورت معیار مساوی کے تحت داخل نہ ہو وہ حدیث کے تقاضے سے خارج ہوگی۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ اختلاف کی مثال رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اناج اناج کے عوض مت بیچو مگر برابر برابر حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صدر کلام یعنی لا تبیعوا الطعام بالطعام بیع الطعام بالطعام کے علی الاطلاق حرام ہونے کی علت ہے یعنی حدیث کا ابتدائی حصہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اناج کی بیع اناج کے عوض مطلقاً حرام ہو مقدار قلیل میں بھی حرام ہو اور مقدار کثیر میں بھی حرام ہو مقدار قلیل سے مراد وہ مقدار ہے جو کھیل کے تحت داخل نہ ہو مثلاً ایک یا دو مٹھی اور مقدار کثیر سے مراد وہ مقدار ہے جو کھیل کے تحت داخل ہو جیسے صاع اور مد وغیرہ۔ الخاصل حدیث کا اول حصہ اس بات کی علت ہے کہ بیع الطعام مطلقاً حرام ہو مقدار قلیل میں بھی حرام ہو اور مقدار کثیر میں بھی حرام ہو۔ پھر اللہ کے نبی نے استثناء کے ذریعہ مساوات کی صورت کو اس حکم سے خارج کیا ہے یعنی فرمایا ہے کہ برابر برابر بیع الطعام بالطعام حرام نہیں ہے پس جب مساوات کی صورت کو استثناء کے ذریعہ حرام ہونے کے حکم سے خارج کر دیا گیا تو مساوات کے علاوہ تمام صورتیں حرمت کے حکم میں باقی رہیں گی یعنی مساوات کے علاوہ بیع الطعام بالطعام کی تمام صورتیں حرام ہوں گی یعنی تفاضل کے ساتھ بیچنے کی صورت بھی حرام ہوگی اور اندازے سے

بیچنے کی صورت بھی حرام ہوگی یہ دونوں صورتیں مقدار قلیل میں بھی حرام ہوں گی اور مقدار کثیر میں بھی حرام ہوں گی، چنانچہ ایک مٹھی اناج کا دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا حرام ہوگا۔ اسی کو مصنفؒ نے یوں کہا ہے کہ بیع الطعام بالطعام کے علی الاطلاق حرام ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک مٹھی اناج کا دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا حرام ہے اختلاف کہتے ہیں کہ ایک مٹھی اناج کا دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا حدیث لا تبیعوا کے تحت داخل نہیں ہے کیونکہ آنحضور ﷺ نے مساوات کی صورت کو جائز فرمایا ہے تفاضل کی صورت کو حرام کیا ہے اور مساوات اور تفاضل انہیں چیزوں میں متحقق ہوگا جو چیزیں معیار مسویٰ یعنی کیل اور وزن کے تحت داخل ہوں گی اور جو چیزیں معیار مسویٰ کے تحت داخل نہ ہوں ان میں مساوات اور تفاضل متحقق نہیں ہوگا پس جو چیزیں معیار مسویٰ کے تحت داخل ہوں گی بندہ ان میں مساوات اور تفاضل ثابت کرنے پر بھی قادر ہوگا اور جو چیزیں معیار مسویٰ کے تحت داخل نہ ہوں گی بندہ ان میں مساوات اور تفاضل ثابت کرنے پر بھی قادر نہ ہوگا۔ اور جب بندہ ایک مٹھی اور دو مٹھی میں مساوات اور تفاضل ثابت کرنے پر قادر نہیں ہے اس لئے ان میں بندہ مساوات اور تفاضل ثابت کرنے پر بھی قادر نہ ہوگا۔ اور جب بندہ ایک مٹھی اور دو مٹھی میں مساوات اور تفاضل ثابت کرنے پر قادر نہیں ہے تو بیع کی یہ صورت بھی یعنی حدیث لا تبیعوا کے تحت داخل نہیں ہوگی اس لئے کہ اگر اس صورت کو نہی کے تحت داخل کیا گیا تو عاجز سے نہی کا لازم آئے گا اور عاجز سے نہی کرنا یعنی عاجز کو منع کرنا قبیح ہے جیسا کہ نایدنا کو لا تبصر مت دیکھ کہنا قبیح ہے اور جب ایسا ہے تو ایک مٹھی اناج کو دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا حدیث لا تبیعوا کے تقاضہ سے خارج ہوگا یعنی ایسا کرنا حدیث کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوگا بلکہ مباح ہوگا اور وہ بیع جس سے حدیث میں منع کیا گیا ہے اس صورت کے ساتھ مقید ہوگی جس میں بندہ مساوات اور تفاضل ثابت کرنے پر قادر ہوگا یعنی جو چیزیں معیار مسویٰ کے تحت داخل ہوں گی حدیث لا تبیعوا کی وجہ سے ان میں تفاضل حرام ہوگا اور جو چیزیں معیار مسویٰ کے تحت داخل نہیں ہیں وہ چونکہ اس حدیث کے تحت نہیں آتیں اس لئے ان میں تفاضل حرام نہ ہوگا اور ایک مٹھی اور دو مٹھی بھی چونکہ کسی معیار کے تحت داخل نہیں ہے اس لئے ان میں تفاضل جائز ہوگا۔

بیان تغیر کی چند صورتیں

وَمِنْ صُورِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ مَا إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ وَدِيعَةٌ فَقَوْلُهُ عَلَى يُفِيدُ الْوُجُوبَ وَهُوَ بِقَوْلِهِ وَدِيعَةٌ غَيْرُهُ إِلَى الْحِفْظِ وَقَوْلُهُ أَعْطَيْتَنِي أَوْ أَسْلَفْتَنِي أَلْفًا فَلَمْ أَقْبِضْهَا مِنْ جُمْلَةٍ بَيَانِ التَّغْيِيرِ وَكَذَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ زُبُوفٌ

ترجمہ:..... اور بیان تغیر کی صورتوں میں سے یہ ہے کہ جب کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ودیعت ہے تو اس کا قول ”علی“ وجوب کا فائدہ دیتا ہے اور مقرر نے اپنے قول ودیعت کے ذریعہ اس کو ایک ہزار کی حفاظت کی طرف متغیر کیا ہے اور متکلم کا قول تو نے مجھ کو دیا ہے ایک ہزار یا تو نے مجھ سے ایک ہزار پر بیع سلم کی ہے لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا بیان تغیر کے قبیلہ سے ہے اور اسی طرح اگر کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر ایک ہزار کھوٹا ہے۔

تشریح:..... مصنفؒ نے بیان تغیر کی چند صورتیں اور ذکر کی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا الفلان علی الف و دیعۃ اس کلام میں لفظ علی وجوب کا فائدہ دیتا ہے اور طلب یہ ہے کہ مجھ پر ایک ہزار روپیہ دین ہے اور اس کی ادائیگی واجب ہے لیکن جب متکلم نے ودیعت کہا تو اس نے اس کو حفاظت اور امانت کی طرف بدل ڈالا چنانچہ یہ کہا کہ ایک ہزار روپیہ مجھ پر دین نہیں ہیں بلکہ

بِالْحَمْلِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمِلٌ فَلْيَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَعِنْدَ عَدَمِ
الْحَمْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ عِنْدَهُ وَعِنْدَنَا لَمَّا لَمْ يَكُنْ عَدَمُ
الشَّرْطِ مَانِعًا مِنَ الْحُكْمِ جَازٍ أَنْ يَثْبُتَ الْحُكْمُ بِدَلِيلِهِ فَيَجُوزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ وَيَجِبُ الْإِنْفَاقُ
بِالْعُمُومَاتِ.

ترجمہ:..... اسی طرح امام شافعی نے فرمایا ہے کہ مطلقہ باندہ کے لئے نفقہ نہیں ہوگا مگر جبکہ وہ حاملہ ہو کیونکہ کتاب نے اتفاق کو
حمل پر مطلق کیا ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے اگر وہ حمل والی ہوں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وہ اپنا حمل وضع کریں پس عدم
حمل کے وقت شرط معدوم ہوگی اور شرط کا معدوم ہونا امام شافعی کے نزدیک مانع حکم ہوگا ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ عدم شرط مانع حکم
نہیں ہوتا ہے اس لئے جائز ہے کہ حکم اس کی دلیل سے ثابت ہو پس باندہ کے ساتھ نکاح جائز ہوگا اور اتفاق واجب ہوگا نصوص مطلقہ
سے۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ اسی طرح امام شافعی نے فرمایا ہے کہ مطلقہ باندہ کے لئے عدت میں نفقہ واجب نہیں ہوگا۔
ہاں اگر وہ حاملہ ہے تو اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا کیونکہ آیت وان کن اولات حمل فانفقوا علیہن حتی یضعن حملہن میں
اللہ تعالیٰ نے اتفاق کو حمل پر مطلق کیا ہے لہذا وجود حمل کی صورت میں شوہر پر عدت کا نفقہ واجب ہوگا اور عدم حمل کی صورت میں اتفاق کی
شرط یعنی چونکہ معدوم ہے اور امام شافعی کے نزدیک شرط کا معدوم ہونا چونکہ مانع حکم ہوتا ہے اس لئے عدم حمل کی صورت میں شوہر پر عدت
کا نفقہ واجب نہیں ہوگا مذکورہ دونوں مسکوں میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ قدرت علی نکاح الحرة کی صورت میں باندہ کے ساتھ نکاح جائز
ہوگا اور عدم حمل کی صورت میں معتدہ کے لئے نفقہ واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وجود شرط مثبت حکم تو ہوتا ہے یعنی جب شرط موجود
ہوگی تو حکم کا پایا جانا ضروری ہوگا لیکن عدم شرط مانع حکم نہیں ہوتا ہے یعنی شرط کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے کو مستلزم نہیں ہے بلکہ شرط
کے معدوم ہونے کی صورت میں حکم ہر اکثرت ہوتا ہے نہ اس کا ثبوت ہوتا ہے اور نہ اس کی نفی ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو بہت ممکن ہے کہ
عدم شرط کے وقت حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو۔

پس قدرت علی نکاح الحرة کی صورت میں باندہ کے ساتھ نکاح کا جواز نصوص مطلقہ احل لکم ما وراء ذلکم اور فانکحوا ما
طاب لکم من النساء مثنی وثلث وربع کی وجہ سے ثابت ہوگا اور عدم حمل کی صورت میں نفقہ باری تعالیٰ کے قول و علی
المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف اور وانفقوا علیہن کی وجہ سے واجب ہوگا۔

تعلیق بالشرط کے توابع

وَمِنْ تَوَابِعِ هَذَا النَّوعِ تَرْتِبُ الْحُكْمِ عَلَى الْإِسْمِ الْمَوْصُوفِ بِصِفَةٍ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ تَعْلِيلِ
الْحُكْمِ بِذَلِكَ الْوَصْفِ عِنْدَهُ وَعَلَى هَذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يَجُوزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِأَنَّ
النِّصَّ رَتَّبَ الْحُكْمَ عَلَى أَمَةٍ مُؤْمِنَةٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ فَيَتَقَيَّدُ بِالْمُؤْمِنَةِ
فَيَمْتَنِعُ الْحُكْمُ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ فَلَا يَجُوزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ.

ترجمہ:..... اور اس نوع کے توابع میں سے حکم کا اس اسم پر مرتب ہونا ہے جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو کیونکہ یہ امام شافعی کے نزدیک حکم کو اس وصف پر معلق کرنے کے مرتبہ میں ہے اور اسی بناء پر امام شافعی نے فرمایا ہے کہ کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ نص نے حکم کو ائمہ مؤمنہ پر مرتب کیا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے من فیما تکلم المؤمنات پس باندیوں کے ساتھ نکاح کے جواز کا حکم مؤمنہ کیساتھ مقید ہوگا اور عدم وصف کے وقت حکم جواز متنع ہوگا لہذا کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ تعلیق بالشرط کے توابع میں سے ایسے اسم پر حکم کا مرتب ہونا بھی ہے جو اسم کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ وصف شرط کے معنی میں ہوتا ہے لہذا حکم جس طرح شرط پر معلق ہوتا ہے اسی طرح وصف پر بھی معلق ہوگا چنانچہ انت طالق و اکبہ انت طالق ان رکبت کے مرتبہ میں ہے۔ پس جب وصف، شرط کے معنی میں ہے تو تعلیق بالشرط کی صورت میں احناف و شوافع کے درمیان جو اختلاف تھا وہی اختلاف وصف کی صورت میں بھی ہوگا یعنی حکم کو اسم موصوف بصفة پر مرتب کرنا ایسا ہوگا گویا حکم کو اس وصف پر معلق کیا گیا ہے لہذا امام شافعی کے نزدیک وصف کے متغی ہونے سے حکم متغی ہو جائے گا جیسا کہ شرط کے متغی ہونے سے حکم متغی ہو جاتا ہے اور احناف کے نزدیک جس طرح شرط کے متغی ہونے سے حکم متغی نہیں ہوتا اسی طرح وصف کے متغی ہونے سے بھی حکم متغی نہیں ہوگا۔ اسی بناء پر امام شافعی نے فرمایا ہے کہ کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے من فیما تکلم المؤمنات فرما کر باندیوں کو مؤمنات کے وصف کے ساتھ موصوف کیا ہے اور جواز نکاح کا حکم ائمہ مؤمنہ پر مرتب کیا ہے لہذا جواز نکاح کا حکم مؤمنہ کے ساتھ مقید ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ باندی اگر مؤمنہ ہے تو اس کے ساتھ نکاح جائز ہے اور اگر وصف ایمان معدوم ہے یعنی باندی مؤمنہ نہیں ہے تو حکم بھی معدوم ہوگا یعنی اس کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہوگا۔

الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ احناف کے نزدیک جس طرح مؤمنہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے اسی طرح کتابیہ باندی کے ساتھ بھی نکاح کرنا جائز ہے کیونکہ احناف کے نزدیک وصف ایمان کے متغی ہونے سے حکم جواز متغی نہیں ہوتا ہے جیسا کہ شرط کے متغی ہونے سے حکم متغی نہیں ہوتا ہے۔

استثنائی بھی بیان تغیر کی ایک قسم ہے

وَمِنْ صُورِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ الْإِسْتِثْنَاءُ ذَهَبَ أَصْحَابُنَا إِلَى أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ تَكَلُّمٌ بِالْبَاقِي بَعْدَ الثَّنَاءِ كَأَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ إِلَّا بِمَا بَقِيَ وَعِنْدَهُ صَدْرُ الْكَلَامِ يَنْعَقِدُ عَلَةً لَوْ جُوبِ الْكُلِّ إِلَّا أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ يَمْنَعُهَا مِنَ الْعَمَلِ بِمَنْزِلَةِ عَدَمِ الشَّرْطِ فِي بَابِ التَّعْلِيقِ.

ترجمہ:..... اور بیان تغیر کی صورتوں میں سے استثناء ہے ہمارے علماء اس طرف گئے ہیں کہ استثناء کے بعد باقی کے حکم کا نام استثناء ہے گویا کہ کلام نہیں کیا مگر باقی ماندہ کا اور امام شافعی کے نزدیک کل واجب ہونے کے لئے صدر کلام علت ہے مگر استثناء اس کو عمل سے روکتا ہے (یہ) باب تعلیق میں عدم شرط کے مرتبہ میں ہے۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ بیان تغیر کی ایک قسم استثناء ہے استثناء کے بارے میں ہمارے اور امام شافعی کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ ہمارے نزدیک استثناء کرنے کے بعد جو مقدار باقی رہ جاتی ہے اس باقی ماندہ کے حکم کرنے کا نام استثناء ہے گویا

ہے کہ صدر کلام علت ہو اور یہاں طلاق اور عتاق علت نہیں ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک محل کی طرف منسوب نہیں ہے پس تعلیق کا حکم باطل ہوگا لہذا تعلیق صحیح نہ ہوگی اور ہمارے نزدیک تعلیق صحیح ہے حتیٰ کہ اگر اس نے نکاح کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ شوہر کا کلام وجود شرط کے وقت علت بنتا ہے اور وجود شرط کے وقت ملک ثابت ہے لہذا تعلیق صحیح ہوگی۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ اور احناف کے درمیان اختلاف کا فائدہ اس وقت ظاہر ہوگا جب کسی آدمی نے کسی احمیہ سے کہا ان تنز و جتک فانت طالق یا دوسرے کے غلام سے کہا ان ملکک فانت حر ان دونوں صورتوں میں ہمارے نزدیک تو تعلیق باطل نہ ہوگی البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک باطل ہو جائے گی یعنی ہمارے نزدیک نکاح کرتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور مالک ہوتے ہی غلام آزاد ہو جائے گا لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وجود شرط کے باوجود نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ غلام آزاد ہوگا امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدر کلام علت ہو یہاں صدر کلام سے جزاء مراد ہے خواہ شرط سے پہلے مذکور ہو جیسے انت طالق ان دخلت الدار میں انت طالق شرط سے پہلے مذکور ہے خواہ شرط سے مؤخر ہو جیسے ان دخلت الدار فانت طالق میں انت طالق شرط سے مؤخر ہے الحاصل تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدر کلام یعنی جزاء فی الحال علت ہو لیکن مذکورہ دونوں مثالوں میں طلاق یعنی انت طالق اور عتاق یعنی انت حر علت نہیں ہو سکتے اور ان دونوں مثالوں میں یہ دونوں علت اس لئے نہیں ہو سکتے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک محل کی طرف منسوب نہیں ہے کیونکہ ان تنز و جتک فانت طالق کے تکلم کے وقت عورت محل طلاق نہیں ہے اور ان ملکک فانت حر کے تکلم کے وقت غلام محل حق نہیں ہے۔ الحاصل طلاق اور عتاق محل کی طرف منسوب نہ ہونے کی وجہ سے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں اور جب یہ دونوں علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے تو تعلیق کا حکم یعنی صدر کلام کا علت بنتا باطل ہو گیا اور جب تعلیق کا حکم باطل ہو گیا تو تعلیق صحیح نہ ہوگی اور جب تعلیق صحیح نہیں ہے تو نکاح کے بعد طلاق واقع نہ ہوگی اور غلام کا مالک ہونے کے بعد غلام آزاد نہ ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں تعلیق صحیح ہے اور تعلیق اسلئے صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک صدر کلام یعنی جزاء تکلم کے وقت علت نہیں بنتی ہے بلکہ وجود شرط کے وقت علت بنتی ہے اور وجود شرط یعنی نکاح کے وقت عورت محل طلاق ہے غلام کا مالک ہونے کے وقت غلام محل حق ہے اور جب ایسا ہے تو طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک محل کی طرف منسوب ہے اور جب دونوں محل کی طرف منسوب ہیں تو تعلیق کا حکم باطل نہ ہوگا اور جب تعلیق کا حکم باطل نہیں ہوا تو تعلیق صحیح ہوگی اور جب تعلیق صحیح ہے تو نکاح کرتے ہی عورت مطلقہ ہو جائے گی اور غلام کے ملک میں آتے ہی غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ شوہر کا کلام اور مولیٰ کا کلام وجود شرط کے وقت علت بنتا ہے نہ کہ وجود شرط سے پہلے اور وجود شرط کے وقت ملک ثابت ہے لہذا تعلیق صحیح ہوگی اور عورت مطلقہ ہو جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

معلق بالشرط وجود شرط سے پہلے علت نہیں بنتا، تفریع

وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا شَرْطُ صِحَّةِ التَّعْلِيقِ لِلْوُقُوعِ فِي صُورَةِ عَدَمِ الْمِلْكِ أَنْ يَكُونَ مُصَافًا إِلَى الْمِلْكِ أَوْ إِلَى سَبَبِ الْمِلْكِ حَتَّىٰ لَوْ قَالَ لَا جَنْبِيَّةَ إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا وَوُجِدَ الشَّرْطُ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ.

ترجمہ:..... اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا کہ عدم ملک کی صورت میں وقوع کے لئے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ

تعلیق ملک کی طرف منسوب ہو یا سبب ملک کی طرف منسوب ہو حتیٰ کہ اگر کسی نے کسی اجیب سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق پھر اس سے نکاح کیا اور شرط پائی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اسی معنی کی وجہ سے کہ معلق بالشرط وجود شرط سے پہلے علت نہیں بنتا ہے ہم نے کہا کہ جس صورت میں متکلم محل کا مالک نہ ہو اس صورت میں وقوع جزاء کے لئے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ تعلیق ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب ہو اگر تعلیق ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب نہیں ہوگی تو تعلیق صحیح نہ ہوگی چنانچہ اگر کسی مرد نے کسی اجنبی عورت سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق پھر اس شخص نے اس عورت سے نکاح کر لیا اس کے بعد دخول دار کی شرط پائی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس مثال میں طلاق نہ ملک کی طرف منسوب ہے اور نہ سبب ملک کی طرف منسوب ہے بلکہ دخول دار کی طرف منسوب ہے لہذا صحت تعلیق کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے تعلیق صحیح نہ ہوگی اور جب تعلیق صحیح نہیں ہے تو وجود شرط کے بعد طلاق بھی واقع نہ ہوگی اس کے برخلاف ان ملک تک فانت حر میں تعلیق ملک کی طرف منسوب ہے اور ان نزوج تک فانت طالق میں تعلیق سبب ملک یعنی نکاح کی طرف منسوب ہے لہذا ان دونوں صورتوں میں تعلیق صحیح ہوگی اور وجود شرط کے بعد طلاق بھی واقع ہو جائے گی اور غلام بھی آزاد ہو جائے گا۔

اصل سابق پر دوسری تفریع

وَكَذَلِكَ طَوْلُ الْحُرَّةِ يَمْنَعُ جَوَانَ نِكَاحِ الْأَمَةِ عِنْدَهُ لَأَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ نِكَاحَ الْأَمَةِ بَعْدَ الطَّوْلِ فَعِنْدَ وُجُودِ الطَّوْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ فَلَا يَجُوزُ.

ترجمہ: اور اسی طرح آزاد عورت کے ساتھ نکاح پر قادر ہونا امام شافعی کے نزدیک باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے سے مانع ہے اس لئے کہ قرآن نے باندی کے ساتھ نکاح کو عدم قدرت پر معلق کیا ہے پس وجود قدرت کے وقت شرط معدوم ہوگی اور عدم شرط مانع حکم ہے لہذا باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ اصول پر جس طرح سابقہ مسئلہ متفرع ہے اسی طرح طول حرہ کا مسئلہ بھی متفرع ہے طول حرہ کا مسئلہ یہ ہے کہ اللہ جل جلالہ نے فرمایا ہے کہ وہ من لم يستطع منكم طولاً ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ یعنی جو شخص تم میں سے آزاد و مؤمنہ عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے پر قادر نہ ہو وہ مسلمان باندیوں کے ساتھ نکاح کر لے اس آیت میں حق تعالیٰ شانہ نے نکاح امۃ کو عدم قدرت علی نکاح الحرۃ پر معلق کیا ہے پس اس تعلیق کی وجہ سے امام شافعی فرماتے ہیں کہ حرہ کے ساتھ نکاح کرنے پر قادر ہونا باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے سے مانع ہوگا یعنی جب آزاد کے ساتھ نکاح پر قدرت ہوگی تو شرط یعنی عدم قدرت علی نکاح الحرۃ معدوم ہوگی اور شرط کا معدوم ہونا چونکہ مانع حکم ہوتا ہے اس لئے قدرت علی نکاح الحرۃ کی صورت میں باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہوگا۔

تیسری تفریع

وَكَذَلِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا نَفَقَةَ لِلْمَبْتُوتَةِ إِلَّا إِذَا كَانَتْ حَامِلًا لِأَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ الْإِنْفَاقَ

امانت کے طور پر میرے پاس محفوظ ہیں۔ الحاصل اس مثال میں لفظ ودیعت بیان تغیر ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا اعطیتی الفاً فلم اقبضها تو نے مجھے ایک ہزار دیا لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا اس کلام میں اعطیتی الفاً کے متعارف معنی یہ ہیں کہ میں نے ایک ہزار پر قبضہ بھی کیا ہے کیونکہ اعطاء بغیر قبضہ کے مکمل نہیں ہوتا ہے پس جب متکلم نے فلم اقبضها کہا تو اپنے سابقہ کلام کے معنی کو بدل ڈالا چنانچہ یہ کہا کہ اعطاء سے میری مراد اعطاء بلا قبض ہے نہ کہ اعطاء مع القبض۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا اسلفتی الفاً فلم اقبضها تو نے مجھ سے ایک ہزار پر بیع سلم کی لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا اس کلام میں اسلفتی الفاً کے متعارف معنی یہ ہیں کہ متکلم نے ایک ہزار روپیہ پر قبضہ بھی کیا ہے کیونکہ بیع سلم کی صحت کے لئے مجلس عقد میں رأس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہے پس متکلم کا بیع سلم کا اقرار کرنا ایک ہزار پر قبضہ کا بھی اقرار ہے لیکن جب متکلم نے فلم اقبضها کہا تو اپنے سابقہ کلام کے معنی کو بدل ڈالا چنانچہ یہ کہا کہ میری مراد فاسد بیع سلم ہے نہ کہ صحیح بیع سلم۔ الحاصل دوسری اور تیسری صورت میں فلم اقبضها بیان تغیر ہے۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا لفلان علی الف زیوف فلاں کے مجھ پر ایک ہزار کھوٹے ہیں اس کلام میں لفلان علی الف کے معنی یہ ہیں کہ مجھ پر ایک ہزار جیاد (کھرے) واجب ہیں۔ اور اس کلام کے یہ معنی اس لئے ہیں کہ تعامل اور لین دین بالعموم جیاد میں ہوتا ہے نہ کہ زیوف میں۔ الحاصل لفلان علی الف کے ذریعہ ایک ہزار جیاد واجب ہوں گے لیکن جب متکلم نے زیوف کہا تو گویا اس نے اپنے کلام کے معنی کو بدل ڈالا چنانچہ یہ کہا کہ الف سے میری مراد جیاد نہیں ہیں بلکہ زیوف ہیں پس لفظ زیوف بیان تغیر ہے۔

بیان تغیر کا حکم

وَحُكْمُ بَيَانِ التَّغْيِيرِ أَنَّهُ يَصِحُّ مُوَصُّوْلًا وَلَا يَصِحُّ مُفَصَّوْلًا ثُمَّ بَعْدَ هَذَا مَسَائِلُ اخْتَلَفَ فِيهَا الْعُلَمَاءُ أَنَهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ فَتَصَحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ أَوْ مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّبْدِيلِ فَلَا تَصَحُّ وَسَيَأْتِي طَرَفٌ مِنْهَا فِي بَيَانِ التَّبْدِيلِ.

ترجمہ:..... اور بیان تغیر کا حکم یہ ہے کہ وہ موصولاً صحیح ہوتا ہے اور مفصولاً صحیح نہیں ہوتا پھر اس کے بعد ایسے مسائل ہیں جن میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ بیان تغیر کے قبیل سے ہیں پس وصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہوں گے یا بیان تبدل کے قبیل سے ہیں کہ وہ صحیح نہ ہوں گے ان میں سے کچھ مسائل بیان تبدل میں آئیں گے۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ بیان تغیر کا حکم یہ ہے کہ وہ مفصولاً صحیح ہوتا ہے لیکن مفصولاً صحیح نہیں ہوتا اور اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ بیان تغیر ایسا ہے جیسا کہ اول سے رجوع ہوا اور رجوع اگر اول کلام سے متصل ہو تو صحیح ہوگا ورنہ نہیں۔ اسی طرح بیان تغیر بھی اگر صدر کلام سے مفصولاً ذکر کیا گیا ہے تو صحیح ہے ورنہ نہیں۔

اعتراف:..... اس پر بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے استثناء مفصل کی اجازت دی ہے یعنی مستثنیٰ کو اگر مستثنیٰ منہ کے ذکر کے بعد مفصولاً ذکر کیا گیا تو بھی درست ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ استثناء بھی بیان تغیر کی قسم ہے اور جب ایسا ہے تو گویا ابن عباسؓ نے بیان تغیر کو مفصولاً ذکر کرنے کی اجازت دی ہے پس جب ابن عباسؓ کے نزدیک بیان تغیر کا مفصولاً مذکور ہونا بھی صحیح ہے تو مصنف کا یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ بیان تغیر مفصولاً صحیح ہوتا ہے مفصولاً صحیح نہیں ہوتا۔

جواب:..... اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ جمہور علماء نے اس روایت کو صحیح قرار نہیں دیا ہے لہذا اس روایت کو لے کر اعتراض کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

دوسرا جواب:..... یہ ہے کہ اگر یہ روایت صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر متکلم نے کلام متنبی منہ کے تلفظ کے ساتھ ہی استثناء کی نیت کی اور کچھ دیر کے بعد اس نیت کو ظاہر کر دیا تو دیالٹ یعنی فیما بینہ و بین اللہ اس کی یہ نیت معتبر ہوگی اور کلام صحیح ہوگا اور اس صورت میں استثناء یعنی بیان تغیر کا تلفظ اگرچہ متصل نہیں پایا گیا لیکن اس کی نیت بلاشبہ متصل پائی گئی اور بیان تغیر کے صحیح ہونے کے لئے اتنا کافی ہے۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ یہاں چند مسائل ایسے ہیں جن کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ بیان تغیر کے قبیل سے ہیں کہ متصل صحیح ہوں گے اور منفصل صحیح نہ ہوں گے یا بیان تبدیل کے قبیل سے ہیں کہ وہ نہ متصل صحیح ہوں گے اور نہ منفصل صحیح ہوں گے اس قسم کے کچھ مسائل کو بیان تبدیل کی بحث میں ذکر کیا جائے گا۔

بیان ضرورت کی تعریف و مثال

فَصْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ الضَّرُورَةِ فَمِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأَمِّهِ الثَّلَاثُ أَوْ جَبَ الشَّرْكَهَ
بَيْنَ الْاَبَوَيْنِ ثُمَّ بَيَّنَّ نَصِيبَ الْأُمِّ فَصَارَ ذَلِكَ بَيَانًا لِنَصِيبِ الْأَبِ.

ترجمہ:..... اور بہر حال بیان ضرورت سواس کی مثال باری تعالیٰ کے قول و ورثہ ابواہ فلائمہ الثلث (میت کے ماں باپ میت کے وارث ہوئے پس میت کی ماں کے لئے ایک ثلث ہے) میں ہے ابوین کے درمیان شرکت کو ثابت کیا پھر ماں کا حصہ بیان کیا تو یہ باپ کے حصہ کا بیان ہو گیا۔

تشریح:..... بیان کی سات قسموں میں سے چوتھی قسم بیان ضرورت ہے۔ بیان ضرورت وہ بیان کہلاتا ہے جو متکلم کے کلام سے اقتضاء مفہوم ہو اور متکلم کے کلام میں اس بیان کے لئے کوئی لفظ موجود نہ ہو مثلاً حق جل مجدہ نے آیت مذکورہ میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کوئی شخص مر جائے اور اس کے ورثاء میں صرف والدین زندہ ہوں تو دونوں وارث ہوں گے پھر ماں کا حصہ بیان کیا کہ اس کو ایک تہائی ملے گا ملاحظہ فرمائیے اس آیت میں صدر کلام یعنی وورثہ ابواہ نے پوری میراث میں ماں اور باپ دونوں کے درمیان شرکت ثابت کی ہے پھر فلائمہ الثلث کہہ کر خاص طور پر ماں کا حصہ بیان کیا ہے اور باپ کا حصہ بیان نہیں کیا لیکن ماں کے حصہ کے بیان سے اقتضاء ثابت ہو گیا کہ ایک تہائی کے بعد باقی یعنی دو تہائی کا باپ مستحق ہوگا۔ پس ماں کے حصہ کا بیان باپ کے حصہ کے لئے بیان ضرورت ہوگا۔

تفریع

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا بَيَّنَّا نَصِيبَ الْمُضَارِبِ وَسَكْنَا عَنْ نَصِيبِ رَبِّ الْمَالِ صَحَّتِ الشَّرْكَهَ
وَكَذَلِكَ لَوْ بَيَّنَّا نَصِيبَ رَبِّ الْمَالِ وَسَكْنَا عَنْ نَصِيبِ الْمُضَارِبِ كَانَا بَيَانًا وَعَلَىٰ هَذَا

حُكْمُ الْمُزَارَعَةِ

ترجمہ: اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب مضارب اور رب المال نے مضارب کا حصہ بیان کر دیا اور رب المال کے حصہ سے سکوت کیا تو شرکت صحیح ہوگی۔ اور اسی طرح اگر رب المال کا حصہ بیان کیا اور مضارب کے حصہ سے سکوت کیا تو بیان ہوگا اور اسی پر مزارعت کا حکم قیاس کیا جائے۔

تشریح: شریعت میں عقد مضارب بت یہ ہے کہ ایک شخص کا مال ہو اور ایک کی محنت ہو صاحب مال کو رب المال اور دوسرے کو مضارب کہا جاتا ہے۔ مضارب بت کے صحیح ہونے کے لئے نفع میں دونوں کا شریک ہونا ضروری ہے اور عقد مضارب بت کے وقت دونوں کے نفع کی مقدار کا متعین اور معلوم ہونا بھی ضروری ہے پس اگر رب المال اور مضارب نے عقد مضارب بت کے وقت مضارب کا حصہ بیان کر دیا مثلاً یہ کہہ دیا کہ وہ آدھے نفع کا مالک ہے اور رب المال کا حصہ بیان نہیں کیا تو شرکت صحیح ہو جائے گی لیکن رب المال باقی آدھے نفع کا مالک ہوگا اور شرکت کے صحیح ہونے کی وجہ سے عقد مضارب بت صحیح ہو جائے گی لیکن رب المال باقی آدھے نفع کا مالک ہوگا اور شرکت کے صحیح ہونے کی وجہ سے عقد مضارب بت صحیح ہو جائے گی لیکن رب المال کا حصہ نفع بیان ضرورت سے اقتضاء ثابت ہوگا کیونکہ مضارب کا حصہ نفع بیان کرنے کے بعد رب المال کا حصہ خود بخود متعین ہو جائے گا اس کو بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر دونوں نے رب المال کا حصہ بیان کر دیا اور مضارب کا حصہ بیان نہیں کیا تو رب المال کے حصہ کا بیان مضارب کے حصہ کے لئے بیان ہوگا یعنی مضارب کا حصہ اقتضاء بیان ضرورت سے ثابت ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ اسی پر مزارعت کے حکم کو قیاس کیا جائے گا مزارعت یہ ہے کہ ایک آدمی کی زمین ہو اور دوسرے آدمی کی محنت ہو اور پیداوار میں دونوں شریک ہوں، مزارعت کے صحیح ہونے کے لئے عقد کے وقت دونوں کے حصہ کا متعین اور معلوم ہونا ضروری ہے پس اگر دونوں نے باہمی اتفاق سے ایک کا حصہ بیان کر دیا مثلاً یوں کہا کہ زمین کے مالک کا پیداوار میں سے دو تہائی ہوگا اور کاشتکار کا حصہ بیان نہیں کیا تو بھی مزارعت صحیح ہو جائے گی کیونکہ ایک کے حصہ کے بیان کر سنے سے دوسرے کا حصہ بیان ضرورت سے خود بخود ثابت ہو جائے گا۔

بیان ضرورت پر تفریع

وَكَذَلِكَ لَوْ أَوْصَى إِبْرَاهِيمُ لِقُلَانٍ وَإِسْحَاقَ ثُمَّ بَرَّاهُمَا كَانَ ذَلِكَ بَيَانًا لِنَصِيبِ
الْآخِرِ وَلَوْ طَلَّقَ أَحَدُ امْرَأَتَيْهِ ثُمَّ وَطَّئَ إِحْدَاهُمَا كَانَ ذَلِكَ بَيَانًا لِلطَّلَاقِ فِي الْآخَرِ
بِحِلَافِ الْوُطْئِ فِي الْعَتَقِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ حِلَّ الْوُطْئِ فِي الْإِمَاءِ يَثْبُتُ بِطَرِيقَيْنِ فَلَا يَتَعَيَّنُ
جِهَةُ الْمِلْكِ بِاعْتِبَارِ حِلِّ الْوُطْئِ

ترجمہ: اسی طرح اگر قحطان اور قحطان کے لئے ایک بھاری وصیت کی پھر ان دونوں میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا تو یہ دوسرے کے حصہ کا بیان ہوگا اور اگر اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دی پھر ان دونوں میں سے ایک سے وطی کی تو یہ وحی کرنا دوسری طلاق کے لئے بیان ہوگا اس کے برخلاف امام صاحب کے نزدیک عتق مبہم میں وطی کرنا ہے کیونکہ باندیوں میں دو طریقہ سے وطی کا حلال ہونا ثابت ہے ابتداً اصل وطی کے اعتبار سے ملک کی جہت متعین نہ ہوگی۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے دو آدمیوں کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی پھر ان دونوں میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا مثلاً یوں کہا کہ فلاں کے تین سو میں تو دوسرے کا حصہ بیان ضرورت سے ثابت ہو جائے گا یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ دوسرے کے لئے باقی سات سو میں اسی طرح اگر کسی نے اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو بانیین خلاق دی پھر ان میں سے ایک سے وٹلی کی تو یہ وٹلی کرنا اس بات کا بیان ہوگا کہ طلاق دوسری کو دی گئی ہے کیونکہ موطوہ پہلے طلاق نہیں ہوتی ہے یعنی طلاق کے بعد ایک سے وٹلی کرنا اس کی دلیل ہے کہ موطوہ کو طلاق نہیں دی گئی ہے بلکہ دوسری کو دی گئی ہے۔ مصنف کتاب کہتے ہیں کہ اہم صاحب کے نزدیک حقیق مبہم کی صورت میں ایک سے وٹلی کرنا دوسری کی آزادی کو مستزہم نہیں ہوگا یعنی اگر کسی شخص کی دو باندیاں ہوں اور اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر ان دونوں میں سے ایک سے وٹلی کر لی تو امام صاحب کے نزدیک یہ وٹلی کرنا دوسری باندی کے آزاد ہونے کے لئے بیان نہیں ہوگا کیونکہ باندیوں کے ساتھ دو طریقہ پر وٹلی حلال ہوتی ہے ایک تو اس طریقہ پر کہ باندی مملوکہ ہو اور دوسرے اس طریقہ پر کہ باندی کو آزاد کر کے نکاح کر لیا ہو پس مولیٰ نے جس باندی کے ساتھ وٹلی کی ہے یہ وٹلی کرنا اس کی دلیل نہیں ہے کہ اس نے مملوکہ ہونے کی حیثیت سے ہی وٹلی کی ہے لہذا دوسری آزاد ہوگی بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مولیٰ نے اس کو آزاد کر کے اس کے ساتھ نکاح کر لیا ہو اور پھر وٹلی کی ہو۔ بہر حال جب ایسا ہے تو مذکورہ دو باندیوں میں سے ایک کے ساتھ وٹلی کرنا دوسری باندی کے آزاد ہونے کے لئے بیان نہیں ہوگا۔ حضرات صاحبین حقیق مبہم اور طلاق مبہم کی صورت میں وٹلی کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے ہیں یعنی ان کے نزدیک جس طرح دو باندیوں میں سے ایک کو مبہم اور غیر متعین طریقہ پر طلاق دینے کی صورت میں ایک کے ساتھ وٹلی کرنا دوسری کے حق میں طلاق کا بیان ہوگا یعنی دوسری کے مطلق ہونے کی علامت ہوگا۔ اسی طرح دو باندیوں میں سے ایک کو مبہم اور غیر متعین طریقہ پر آزاد کرنے کی صورت میں ان میں سے ایک کو مطلق کرنا دوسری کے آزاد ہونے کے لئے بیان ہوگا یعنی اس کے آزاد ہونے کی علامت ہوگا۔

بیان حال کی امثلہ

فَصْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ الْحَالِ فَمِثَالُهُ فِيمَا إِذَا رَأَى صَاحِبُ الشَّرْعِ أَمْرًا مُعَايَنَةً فَلَمْ يَنْهَ عَنْ ذَلِكَ كَانَ سُكُوتُهُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ أَنَّهُ مَشْرُوعٌ وَالشَّفِيعُ إِذَا عَلِمَ بِالْبَيْعِ وَسَكَتَ كَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بَأَنَّهُ رَاضٍ بِذَلِكَ وَالْبَكْرُ الْبَالِغَةُ إِذَا عَلِمَتْ بِتَرْوِيجِ الْوَلِيِّ وَسَكَتَتْ عَنِ الرَّدِّ كَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِالرِّضَاءِ وَالْإِذْنِ وَالْمَوْلَى إِذَا رَأَى عَبْدَهُ يَبِيعُ وَيَشْتَرِي فِي السُّوقِ فَسَكَتَ كَانَ بِمَنْزِلَةِ الْإِذْنِ فَيَصِيرُ مَا دُونَنَا فِي التَّجَارَاتِ، وَالْمُدْعَى عَلَيْهِ إِذَا نَكَلَ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ يَكُونُ الْأَمْتَنُ بِمَنْزِلَةِ الرِّضَاءِ بِلُزُومِ الْمَالِ بِطَرِيقِ الْإِقْرَارِ عِنْدَهُمَا وَبِطَرِيقِ الْبَدَلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَالْحَاصِلُ أَنَّ السُّكُوتَ فِي مَوْضِعِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ وَبِهَذَا الطَّرِيقِ قُلْنَا الْإِجْمَاعُ يَنْعَقِدُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ.

ترجمہ: اور بہر حال بیان حال سو اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب صاحب شریعت غیبت نے کسی کا مکتبہ چشمہ

دیکھا اور اس سے منع نہیں کیا تو آپ کا یہ سکوت اس بات کے بیان کے مرتبہ میں ہوگا کہ یہ کام مشروع ہے اور شفیع کو جب بیع کا علم ہو جائے اور وہ سکوت اختیار کرے تو یہ اس بات کے بیان کے مرتبہ میں ہوگا کہ وہ اس بیع پر راضی ہے اور باکرہ بالغ کو جب ولی کا نکاح کرانا معلوم ہو جائے اور رد کرنے سے سکوت اختیار کرے تو یہ سکوت رضا اور اجازت کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور مولیٰ جب اپنے غلام کو بازار میں خرید و فروخت کرتا ہو اور کچھ لے اور سکوت اختیار کرے تو یہ سکوت اجازت کے مرتبہ میں ہوگا چنانچہ یہ غلام ماذون فی التجارۃ ہوگا اور مدعی علیہ جب مجلس قضاء میں قسم کھانے سے رک گیا تو یہ رکنا صاحبین کے نزدیک بطریق اقرار لزوم مال پر راضی ہونے کے مرتبہ میں ہوگا اور امام صاحب کے نزدیک بطریق ایثار لزوم مال پر راضی ہونے کے مرتبہ میں ہوگا اور اسی طریقہ پر ہم نے کہا کہ بعض کی تصریح اور باقی کے سکوت سے اجماع منعقد ہو جائے گا۔

تشریح:..... بیان کی پانچویں قسم بیان حال ہے اور بیان حال اس سکوت کو کہتے ہیں جو متکلم کے حال کی ولایت کی وجہ سے بیان واقع ہوتا ہے۔ فاضل مصنف نے بیان حال کی چند مثالیں ذکر کی ہیں۔

(۱) آنحضور ﷺ نے کسی شخص کو کوئی کام کرتے ہوئے دیکھا اور اس سے منع نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار کیا تو آپ ﷺ کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہوگا کہ یہ کام شرعاً جائز ہے کیونکہ آپ ﷺ کی بعثت احکام شرع بیان کرنے کے لئے ہوئی ہے لہذا یہ کام اگر ناجائز ہوتا تو آپ ضرور منع فرماتے آپ کا منع نہ کرنا اس بات کی علامت ہے کہ یہ کام شرعاً جائز ہے۔ (۲) اگر شفیع (جس کو حق شفعہ حاصل ہوتا ہے) کو یہ معلوم ہو گیا کہ دارمشفوع کو اس کے مالک نے فروخت کر دیا ہے اور پھر اس نے سکوت اختیار کیا یعنی حق شفعہ کا مطالبہ نہیں کیا تو اس کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہوگا کہ وہ مالک دار کی بیع پر راضی ہے اور اپنے مطالبہ کو ترک کرنے پر راضی ہے کیونکہ حق شفعہ کے ثبوت کے لئے مطالبہ شرط ہے پس جب قدرت کے باوجود شفیع نے مطالبہ نہیں کیا تو یہ اس بات کی دلیل ہوگا کہ اس نے اپنا مطالبہ ترک کر دیا ہے (۳) اگر باکرہ بالغ کا اس کے کسی ولی نے اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کیا تو یہ نکاح اس کی اجازت پر موقوف ہوگا یعنی جب اس کو اپنے اس نکاح کا علم ہوگا تو اس کو نکاح کے باقی رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار ہوگا پس اگر اس باکرہ بالغ نے اپنے نکاح کی اطلاع پا کر سکوت اختیار کیا اور نکاح کو رد نہیں کیا تو یہ سکوت رضا اور اجازت کے بیان کے مرتبہ میں ہوگا یعنی ایسا ہوگا گویا اس نے اپنی رضا مندی ظاہر کر دی اور نکاح کی اجازت دے دی۔ (۴) اگر مولیٰ نے دیکھا کہ اس کا غلام بازار میں خرید و فروخت کر رہا ہے اور سکوت اختیار کیا تو مولیٰ کا یہ سکوت اجازت کے مرتبہ میں ہوگا اور وہ غلام ماذون فی التجارۃ ہوگا۔ (۵) ایک آدمی نے دوسرے پر ایک سو روپیہ کا دعویٰ کیا مگر مدعی قاضی کی مجلس میں گواہ پیش نہ کر سکا بلکہ اس نے مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا لیکن مدعی علیہ قسم سے رک گیا اور اس نے قسم نہیں کھائی تو مدعی علیہ کا قسم سے رکنا لزوم مال پر رضا مندی کے مرتبہ میں ہوگا گویا وہ اس پر راضی ہو گیا ہے کہ مجھ پر ایک سو روپیہ لازم ہو دیا جائے۔ اب مدعی علیہ پر ایک سو روپیہ کا لازم ہونا صاحبین کے نزدیک تو بطریق اقرار ہوگا یعنی مدعی علیہ کا قسم سے رک جانا ایسا ہے گویا اس نے ایک سو روپیہ کا اقرار کر لیا ہے۔ اور حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک بطریق بذل ہوگا یعنی مدعی علیہ کا قسم سے رکنا ایک سو روپیہ کا اقرار نہیں ہے بلکہ قسم سے بچنے کے لئے ایک سو روپیہ دینے پر رضامند ہو گیا ہے کیونکہ بھلا اور شریف آدمی جی قسم سے بھی احتراز کرتا ہے اور قسم سے بچنے کے لئے روپیہ دے دینے کو پسند کرتا ہے۔ فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ حاصل یہ ہے کہ حاجت الیٰہ کے موقع پر سکوت اختیار کرنا بیان ہی کے مرتبہ میں ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ علماء میں سے اگر کچھ حضرات کسی حکم کو صراحتاً بیان کر دیں اور باقی حضرات خاموش رہیں تو اس حکم پر اجماع منعقد ہو جائے گا اور وہ حکم اجماع سے ثابت ہو جائے گا اور یہ اجماع سکوتی کہلائے گا۔

بیان عطف کی تعریف و امثلہ

فَصْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ الْعُطْفِ فَمِثْلُ أَنْ تَعُطِفَ مَكِيلًا أَوْ مَوْزُونًا عَلَى جُمْلَةٍ مُجْمَلَةٍ يَكُونُ ذَلِكَ بَيَانًا لِلْجُمْلَةِ الْمُجْمَلَةِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى مِائَةٍ وَدِرْهَمٍ أَوْ مِائَةٍ وَقَفِيزٍ حِنْطَةٍ كَانَ الْعُطْفُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ أَنَّ الْكُلَّ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ وَكَذَا لَوْ قَالَ مِائَةً وَثَلَاثَةَ أَثْوَابٍ أَوْ مِائَةً وَثَلَاثَةَ دِرَاهِمٍ أَوْ مِائَةً وَثَلَاثَةَ أَعْبِدٍ فَإِنَّهُ بَيَانٌ أَنَّ الْمِائَةَ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَحَدٌ وَعَشْرُونَ دِرْهَمًا بِخِلَافِ قَوْلِهِ مِائَةً وَثَوْبٌ أَوْ مِائَةً وَشَاةٌ حَيْثُ لَا يَكُونُ ذَلِكَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ وَاخْتَصَرَ ذَلِكَ فِي عُطْفِ الْوَاحِدِ بِمَا يَصْلُحُ دَيْنًا فِي الدِّمَةِ كَالْمَكِيلِ وَالْمَوْزُونِ وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ يَكُونُ بَيَانًا فِي مِائَةٍ وَشَاةٍ وَمِائَةٍ وَثَوْبٍ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ.

ترجمہ:..... اور بہر حال بیان عطف سومتلا یہ ہے کہ مکلیں یا موزونی کا بہم جملہ پر عطف کیا جائے (اور) یہ عطف جملہ بہم کا بیان ہوگا۔ اس کی مثال جب کہا فلاں کا مجھ پر ایک سوار درہم ہے یا ایک سوار ایک قفیز گندم ہے تو یہ عطف اس بات کے بیان کے مرتبہ میں ہوگا کل کا کل اسی جنس سے ہے اور اسی طرح اگر کہا سوار تین کپڑے یا سوار تین درہم یا سوار تین غلام تو یہ اس بات کا بیان ہوگا کہ سوار اسی جنس سے ہے اس کے قول احد و عشرون درہم کے مرتبہ میں اس کے برخلاف اس کا قول سوار کپڑا یا سوار کبری چنانچہ یہ مانتے کا بیان نہیں ہوگا اور عطف واحد میں عطف کا بیان ہونا اس کے ساتھ مخصوص ہوگا جو دمہ میں دین بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسے مکلیں اور موزون اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ عطف مائے وشاة اور مائے ثوب میں اسی اصل پر بیان ہوگا۔

تشریح:..... بیان کی چھٹی قسم بیان عطف ہے بیان عطف سے مراد ایسا بیان ہے جو عطف کی وجہ سے واقع ہوتا ہے مثلاً کسی مکلیں یا موزونی چیز کا بہم جملہ پر عطف کیا جائے تو یہ مکلیں اور موزونی چیز اس بہم جملہ کا بیان ہوگا جیسے ایک آدمی نے کہا فلاں علی مائۃ ودرہم فلاں کا مجھ پر ایک سوار درہم ہے یا کہا فلاں علی مائۃ وقفیز حنطۃ فلاں کا مجھ پر ایک سوار ایک قفیز گندم ہے۔ ان دونوں مثالوں میں درہم اور قفیز حنطۃ کا مائۃ پر عطف، بیان کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور یہ مطلب ہوگا کہ معطوف علیہ بھی معطوف کی جنس سے ہے یعنی جس طرح معطوف درہم ہے اسی طرح مائۃ بھی درہم ہے اور جس طرح معطوف قفیز حنطۃ ہے اسی طرح مائۃ بھی قفیز حنطۃ ہے۔ چنانچہ پہلی صورت میں مقرر پر ایک سوا ایک درہم واجب ہوگئے اور دوسری صورت میں ایک سوا ایک قفیز گندم واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر کہا مائۃ و ثلثۃ اثواب یا کہا مائۃ و ثلثۃ درہم یا مائۃ و ثلثۃ اعبد تو ان تینوں صورتوں میں عطف اس بات کا بیان ہوگا کہ معطوف علیہ بھی معطوف کی جنس سے ہے یعنی پہلی صورت میں تین کی طرح سو بھی کپڑے ہیں اور دوسری صورت میں تین کی طرح سو بھی درہم ہیں اور تیسری صورت میں تین کی طرح سو بھی غلام ہیں پس یہ ایسا ہوگا جیسا کہ احد و عشرون درہم ہے کہ جس طرح معطوف یعنی عشرون درہم ہیں اسی طرح معطوف علیہ یعنی احد بھی درہم ہے ہاں اگر کسی نے مائۃ و ثوب کہا یا مائۃ و شاة کہا تو طرفین کے نزدیک معطوف یعنی ثوب اور شاة معطوف علیہ یعنی مائۃ کا بیان نہیں ہوگا۔ یعنی عطف سے یہ بات معلوم نہیں ہوگی کہ سو کپڑے ہیں یا سو کبریاں ہیں بلکہ یہ بات متکلم کے بیان پر موقوف رہے گی متکلم جو بھی اپنی مراد بیان کرے گا مائۃ سے وہی مراد ہوگا۔

منہ تک فرماتے ہیں کہ عطف واحد علی الجملہ میں عطف کا بیان ہونا اس صورت کے ساتھ خاص ہے جب معطوف ایسی چیز ہو جو وہ میں
ذین کے ہونے کی یعنی ذمہ میں ثابت ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے مثلاً معطوف ملکیلی چیز ہو یا موزونی چیز ہو یا معطوف میں عدد مذکور ہو
اُرایا نہیں ہوگا تو عطف بیان کے لئے نہیں ہوگا یعنی معطوف معطوف علیہ کے لئے بیان اور تفسیر واقع نہیں ہوگا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ
لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ معطوف میں جو تفسیر اور تمیز ہوتی ہے اس کے دلالت کرنے کی وجہ سے معطوف علیہ سے اس تفسیر اور تمیز کو
حذف کر دیتے ہیں مگر یہ اس وقت ہوگا جب مفسر معنیات یا موزونات کے قبیلہ سے ہو اور اگر وہ مکملات یا موزونات کے قبیلہ سے نہ ہو تو
معطوف میں عدد مذکور ہو پس اس شرط کے ساتھ معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوگا اور اگر یہ شرط نہ ہو تو معطوف معطوف علیہ کا بیان نہیں
ہوگا پس مائۃ و ثوب میں اور مائۃ و شاقۃ میں چونکہ یہ شرط موجود نہیں ہے اس لئے اس صورت میں معطوف، معطوف علیہ کے لئے بیان
نہیں ہوگا۔ حضرت امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی معطوف، معطوف علیہ کے لئے بیان ہے لہذا مائۃ و ثوب میں سو
سے مراد پڑے ہوں گے اور مائۃ و شاقۃ میں سو سے مراد بکریاں ہوں گی۔ حاصل یہ ہے کہ یہاں تین صورتیں ہیں (۱) معطوف معدود
مفرد ہو اور معطوف علیہ معدود مرکب ہو اور معدود مفرد یعنی معطوف ملکیلی یا موزونی ہو جیسے مائۃ و درہم میں معطوف، معدود مفرد ہے یعنی
ایک درہم اور موزونی ہے اور مائۃ و قفیز حنطۃ میں معطوف معدود مفرد ہے یعنی ایک قفیز اور ملکیلی ہے اور دونوں مثالوں میں معطوف
علیہ یعنی مائۃ معدود مرکب ہے یعنی سو۔

(۲) معطوف علیہ کی طرح معطوف میں بھی عدد مذکور ہو اور وہ معطوف ملکیلی یا موزونی ہو یا نہ ہو جیسے مائۃ و ثلثۃ اثواب یا مائۃ و ثلثۃ
درہم یا مائۃ اعبد کہ ان مثالوں میں معطوف میں بھی عدد یعنی ثلثۃ مذکور ہے پس اور تیسری مثال میں معطوف غیر ملکیلی اور غیر
موزونی ہے اور دوسری مثال میں موزونی ہے (۳) معطوف معدود بھی نہ ہو اور ملکیلی اور موزونی بھی نہ ہو اور اس میں عدد بھی مذکور نہ ہو
جیسے مائۃ و ثوب اور مائۃ و شاقۃ پہلی دو صورتوں میں بالاتفاق معطوف، معطوف علیہ کے لئے بیان ہوگا اور تیسری صورت میں طرفین
کے نزدیک تو بیان نہیں ہوگا البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیان ہوگا۔

بیان تبدیل بیان کی اقسام سے ہے یا نہیں؟ اختلاف ائمہ

فَصْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ التَّحْدِيدِ وَهُوَ النَّسْخُ فَيَجُوزُ ذَلِكَ مِنْ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَلَا يَجُوزُ ذَلِكَ
مِنَ الْعِبَادِ وَعَلَى هَذَا بَطْلُ إِسْتِثْنَاءِ الْكُلِّ عَنِ الْكُلِّ لِأَنَّهُ نَسْخُ الْحُكْمِ وَلَا يَجُوزُ الرُّجُوعُ عَنِ
الْإِقْرَارِ وَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ لِأَنَّهُ نَسْخٌ وَلَيْسَ لِلْعَبْدِ ذَلِكَ.

ترجمہ:..... حال بیان تبدیل اور نسخ ہے اور یہ صاحب شرع کی طرف سے جائز ہوگا اور یہ بندوں کی طرف سے جائز
نہ ہوگا اور اسی بناء پر کل کا استثنا کل سے باطل ہے کیونکہ یہ حکم کو منسوخ کرنا ہے اور اقرار طلاق اور عتاق سے رجوع جائز نہیں ہے کیونکہ یہ
نسخ ہے اور بندے کے لئے نسخ جائز نہیں ہے۔

تشریح:..... بیان کی ساتویں قسم بیان تبدیل ہے۔ پہلے آپ یہ سمجھئے کہ بیان تبدیل، بیان کے قبیل سے ہے یا نہیں جمہور علماء
اس کو بیان کے قبیل سے نہیں مانتے ہیں کیونکہ بیان تبدیل جس کا دوسرا نام نسخ ہے حکم سابق کے ختم کر دینے کا نام ہے اور بیان اس کو کہا
جاتا ہے جو حکم کو ظاہر کرتا ہو نہ کہ اس کو جو حکم کو ختم کرتا ہو۔ علامہ فخر الاسلام بیان تبدیل کو بیان کے قبیلہ سے قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے

نزدیک نسخ حکم سابق کو ختم کر دینے کا نام نہیں ہے بلکہ حکم سابق کی مبعذ کو بیان کرنے کا نام نسخ ہے مثلاً شراب ابتداً اسلام میں حلال اور مباح تھی لوگوں کا خیال تھا کہ یہ اباحت قیامت تک باقی رہے گی لیکن جب تحریم آگئی تو یہ شارع کی جانب سے اس بات کا بیان ہوا کہ شراب کے حلال ہونے کی مدت اسی وقت تک تھی اب وہ مدت ختم ہو گئی ہے۔ فاضل مصنف چونکہ علامہ فخر الاسلام کا اتباع کرتے ہیں اس لئے انہوں نے ان کے اتباع میں بیان تبدیل کو بھی بیان کے قبیلہ سے شمار کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ بیان تبدیل نسخ کا نام ہے اور نسخ صاحب شریعت کی جانب سے تو جائز ہے لیکن بندوں کی جانب سے جائز نہیں ہے۔

اعتراض: اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ نبی علیہ السلام کے کلام میں نسخ موجود ہے چنانچہ پیغمبر کا کلام کتاب اللہ کے لئے بھی ناسخ ہوتا ہے لہذا مصنف کا فلا یجوز النسخ من العباد کہنا کیسے درست ہوگا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہوگا کہ نبی کے کلام میں جو نسخ ہوتا ہے وہ اللہ ہی کی طرف سے ہوتا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے وما یسطق عن الہوی ان ہو الا وحی یوحی اور جب ایسا ہے تو واقع میں بندوں کی طرف سے نسخ نہیں پایا گیا۔ مصنف کہتے ہیں کہ بندوں کی طرف سے چونکہ نسخ جائز نہیں ہے اس لئے کل کا استثنیٰ کل سے باطل ہوگا کیونکہ کل کا استثناء کل سے حکم کو منسوخ کرنا ہے اور بندوں کے لئے حکم کا منسوخ کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ بیان ہوا لہذا کل کا استثناء کل سے جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اقرار طلاق اور ختاق سے رجوع کرنا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں سے رجوع کرنا ان چیزوں کے حکم کو منسوخ کرنا ہے اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ بندوں کے لئے نسخ کی اجازت نہیں ہے۔

اعتراض: یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ کہنا کہ کل کا استثناء کل سے جائز نہیں ہے درست نہیں کیونکہ اگر کسی کی زینب، اسماء، فاطمہ صرف تین بیویاں ہوں اور وہ یوں کہے نسائی طوالق الا زینب و اسماء و فاطمة تو یہ صحیح ہے چنانچہ کسی پر طلاق واقع نہ ہوگی اور یہ استثناء کل عن کل ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ استثناء کل عن کل اس وقت ناجائز اور غیر صحیح ہے جب مستثنیٰ بعینہ لفظ مستثنیٰ منہ ہو اور جب دونوں کے الفاظ الگ الگ ہوں تو استثناء کل عن کل بھی صحیح ہے چنانچہ اگر شوہر نے نسائی طوالق الا نسائی کہا تو یہ استثناء صحیح نہ ہوگا۔ اور اعتراض میں جو صورت ذکر کی گئی ہے اس میں مستثنیٰ چونکہ لفظ مستثنیٰ منہ نہیں ہے اس لئے یہ استثناء درست ہوگا۔

چند مسائل کا بیان کہ وہ بیان تغیر کے قبیل سے ہیں یا بیان تبدیل کے قبیل سے

وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى الْفَقْرُصِ أَوْ ثَمَنُ الْمُبِيعِ وَقَالَ وَهِيَ زَيْوْفٌ كَانَ ذَلِكَ بَيَانِ التَّغْيِيرِ
عِنْدَهُمَا فَيَصِحُّ مَوْصُولًا وَهُوَ بَيَانُ التَّبْدِيلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَلَا يَصِحُّ وَإِنْ وَصَلَ.

ترجمہ: اور اگر کہا فلاں کے لئے مجھ پر ایک ہزار قرض میں یا بیع کا ثمن ہیں اور کہا یہ زیوف ہیں تو صاحبین کے نزدیک بیان تغیر ہوگا لہذا موصولاً صحیح ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ بیان تبدیل ہے لہذا صحیح نہیں ہوگا اگرچہ موصولاً ہو۔

تشریح: اس عبادت میں مصنف نے ان مسائل کو ذکر کیا ہے جن میں یہ اختلاف ہے کہ وہ بیان تغیر کے قبیل سے ہیں یا

بیان تبدیل کے قبیل سے۔ ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے لفلان علی الف قرض یا الف ثمن المبیع“ کہہ کر اپنے اوپر ایک ہزار کا اقرار کیا۔ اور پھر زیوف کہا تو یہ صاحبین کے نزدیک بیان تغیر ہوگا کیونکہ دراہم کی دو قسمیں ہیں (۱) جیاد، (۲) زیوف۔ زیوف وہ کہلاتے ہیں جو ناقص ہوں تا جبر لوگ ان کو قبول نہ کرتے ہوں۔ جیاد غالب ہوتے ہیں لوگوں کے معاملات انہیں کے ساتھ واقع ہوتے ہیں اور زیوف کے ساتھ معاملات واقع نہیں ہوتے لہذا جیاد حقیقت کے مرتبہ میں ہوں گے اور زیوف مجاز کے مرتبہ میں ہوں گے پس علی الف قرض کہنے سے مقرر جیاد واجب ہوئے مگر جب اس نے زیوف کہا تو جیاد کو زیوف کی طرف متغیر کر دیا۔ الحاصل اس مثال میں زیوف کا لفظ بیان تغیر ہے اور بیان تغیر چونکہ موصولاً صحیح ہوتا ہے مفعولاً صحیح نہیں ہوتا اس لئے زیوف کا کہنا موصولاً صحیح نہیں ہوگا۔ حضرت امام صاحب کے نزدیک یہ بیان تبدیل ہے کیونکہ عقد معاوضہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مال صحیح سالم واجب ہو عیب سے پاک ہو اور زیافت ایک عیب ہے پس لفلان علی الف قرض یا ثمن البیع کہنے سے مقرر عیب سے پاک مال واجب ہوگا مگر جب اس نے زیوف کہا تو گویا اس نے جیاد کو زیوف سے بدل ڈالا۔ الحاصل زیوف کا ذکر بیان تبدیل ہے اور بیان تبدیل نہ موصولاً صحیح ہوتا ہے اور نہ مفعولاً اس لئے یہاں زیوف کا ذکر نہ موصولاً صحیح ہوگا اور نہ مفعولاً اور بیان تبدیل موصولاً اس لئے صحیح نہیں ہوتا کہ بیان تبدیل صحیح ہے اور بندوں کی طرف سے صحیح جائز نہیں ہے۔ دوسرا مسئلہ

وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى الْفِ قَرْضٌ يَمْشِي بِلُزُومِ الثَّمَنِ إِفْرَارٌ بِالْقَبْضِ عِنْدَ هَلَاكِ الْمَبِيعِ إِذْ لَوْ هَلَكَ قَبْلَ الْقَبْضِ يَنْفَسَخُ الْبَيْعُ فَلَا يَبْقَى الثَّمَنُ لَزِمًا.

ترجمہ:..... اور اگر کسی نے کہا فلان کا مجھ پر ایک ہزار باندی کا ثمن ہے جس کو اس نے میرے ہاتھ بیچا ہے لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا اور باندی کا کوئی نشان نہیں ہے (غیر معلوم ہے) تو یہ لم اقبضہا کہنا امام صاحب کے نزدیک بیان تبدیل ہے اس لئے کہ لزوم ثمن کا اقرار ہلاک بیع کے وقت قبضہ کا اقرار ہے کیونکہ اگر بیع قبضہ سے پہلے ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائے گی اور ثمن کا لزوم باقی نہیں رہے گا۔

تشریح:..... دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا لفلان علی الف من ثمن جارۃ باعنیہا ولم اقبضہا فلان کا مجھ پر ایک ہزار ہے اور یہ ایک ہزار اس باندی کا ثمن ہے جس کو فلان نے میرے ہاتھ بیچا ہے لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا اور باندی کا وجود بھی نہیں ہے یعنی باندی غیر معلوم ہے۔ تو اس صورت میں لم اقبضہا کا قول امام صاحب کے نزدیک بیان تبدیل ہے کیونکہ بیع ہلاک ہونے کی صورت میں مقرر کا لزوم ثمن کا اقرار بیع پر قبضہ کا اقرار ہے کیونکہ قبضہ سے پہلے اگر بیع ہلاک ہو جاتی تو بیع فسخ ہو جاتی اور جب بیع فسخ ہو جاتی تو مشتری پر ثمن کے واجب ہونے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا پس مشتری کا اپنے اوپر لزوم ثمن کا اقرار کرنا بیع یعنی باندی پر قبضہ کا اقرار کرنا ہے یعنی جب مشتری نے لزوم ثمن کا اقرار کر لیا ہے تو گویا اس نے باندی پر قبضہ کا بھی اقرار کر لیا ہے اس کے بعد اس کا لم اقبضہا کہنا اپنے سابق قول کا بدلنا ہے اور جب ایسا ہے تو لم اقبضہا کہنا بیان تبدیل ہوگا اور بیان تبدیل چونکہ نہ موصولاً صحیح ہوتا ہے اور نہ مفعولاً اس لئے اس کا لم اقبضہا کہنا صحیح نہ ہوگا یعنی اس کا اعتبار نہیں ہوگا اور ایک ہزار ثمن اس پر واجب ہوگا صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ بھی بیان تغیر ہے لہذا مشتری نے اگر یہ لفظ موصولاً کہا ہے تو صحیح ہوگا یعنی مشتری پر ثمن واجب نہ ہوگا اور اگر منفصلاً کہا ہے تو صحیح نہ ہوگا یعنی اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ مشتری پر ایک ہزار ثمن واجب ہوگا واللہ اعلم۔ جمیل احمد غفرلہ والوالدہ۔

فقہ کے اصول اربعہ میں سے اصل ثانی (سنت رسول) کا بیان

الْبَحْثُ الثَّانِي

فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ أَكْثَرُ مِنْ عَدَدِ الرَّمْلِ وَالْحَصَى

ترجمہ:..... دوسری بحث سنت رسول کے بیان میں ہے اور سنت ریت اور کنکریوں کے عدد سے زائد ہیں۔

تشریح:..... الحمد للہ فقہ کے اصول اربعہ میں سے اصل اول یعنی کتاب اللہ کے بیان سے فراغت ہو گئی ہے۔ اب یہاں سے اصل ثانی یعنی سنت کا بیان ہوگا۔

سنت کے لغوی و شرعی معنی:..... سنت کے لغوی معنی طریقہ اور عادت کے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں سنت ان نفل عبادات کو کہتے ہیں جن کے کرنے پر ثواب کا ترتب ہوتا ہے اور ان کے ترک کرنے پر عقاب کا ترتب نہ ہوتا ہو اور یہاں بیان اولہ کے موقع پر سنت سے مراد وہ ہے جو قرآن کے علاوہ رسول اللہ ﷺ سے صادر ہوا ہو خواہ آپ کا قول ہو خواہ فعل ہو خواہ تقریر ہو۔ تقریر کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے کسی فعل کو دیکھ کر یا قول کو سن کر سکوت کیا ہو اور اس پر تکلیف نہ کی ہو۔ اہل اصول کے نزدیک حدیث اور سنت کے درمیان یہ فرق ہے کہ حدیث کا اطلاق صرف آنحضور ﷺ کے قول پر ہوتا ہے اور سنت کا اطلاق قول، فعل، تقریر اور صحابہ کے اقوال و افعال پر ہوتا ہے۔ اس جگہ مصنف اصول الشاشی نے سنت کا لفظ اسی لئے ذکر کیا ہے تاکہ یہ لفظ رسول اللہ ﷺ کے قول، فعل، تقریر اور صحابہ کے اقوال و افعال سب کو شامل ہو جائے محدثین سنت، حدیث اور خبر کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے بلکہ ان میں سے ہر ایک رسول اللہ ﷺ کے قول فعل تقریر اور صحابی کے قول فعل سکوت اور تابعی کے قول فعل سکوت پر اطلاق ہوتا ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ حدیث صرف مرفوع اور موقوف کو کہتے ہیں کیونکہ ان حضرات کے نزدیک مقطوع اثر کہلاتا ہے بعض حضرات نے حدیث اور خبر کے درمیان فرق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حدیث تو وہ ہے جو رسول اللہ یا صحابی یا تابعی سے منقول ہو اور جو ان حضرات سے منقول ہو اور اس میں سلاطین کے احوال اور ماضی کی خبریں بیان کی گئی ہوں اس کو خبر کہتے ہیں۔ حدیث مرفوع اس کو کہتے ہیں جو رسول اللہ ﷺ تک متصل ہو اور جو آپ تک متصل نہ ہو بلکہ صحابی تک متصل ہو اس کو موقوف کہتے ہیں اور جس میں نیچے کا کوئی راوی محذوف ہو اس کو مقطوع کہتے ہیں۔ یہ خیال رہے کہ اہل اصول کا مقصود آنحضور ﷺ کے ساتھ سنت کے اتصال کو بیان کرنا ہے، کیفیت اتصال راوی کے حال اور اس کی شرائط کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے یہ کام محدثین کا ہے ان شاء اللہ آپ حضرات اصول حدیث کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ پڑھیں گے۔

خبر رسول ﷺ کی اقسام

فَصَّلْ فِي أَقْسَامِ الْخَبَرِ خَبَرُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَنْزِلَةِ الْكِتَابِ فِي حَقِّ لُزُومِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهِ فَإِنَّ مَنْ أَطَاعَهُ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ فَمَامَرٌ ذِكْرُهُ مِنْ بَحْثِ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ

وَالْمُشْتَرَكِ وَالْمُجْمَلِ فِي الْكِتَابِ فَهُوَ كَذَلِكَ فِي حَقِّ السُّنَّةِ إِلَّا أَنَّ الشُّبْهَةَ فِي بَابِ
الْخَبَرِ فِي ثُبُوتِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى صَارَ الْخَبَرُ عَلَى ثَلَاثَةِ
أَقْسَامٍ قِسْمٌ صَحَّ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَثَبِتَ مِنْهُ بِلا شُبْهَةٍ وَهُوَ الْمُتَوَاتِرُ
وَقِسْمٌ فِيهِ ضَرْبُ شُبْهَةٍ وَهُوَ الْمَشْهُورُ وَقِسْمٌ فِيهِ إِحْتِمَالٌ وَشُبْهَةٌ وَهُوَ الْأَخَادُ.

ترجمہ:..... یہ فصل خبر کی قسموں کے بیان میں ہے، رسول اللہ ﷺ کی خبر عمل کے لازم ہونے اور اعتقاد کے لازم ہونے میں
کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے اس لئے کہ جس نے رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی پس کتاب اللہ میں خاص عام،
مشتَرک، مجمل کی جو بحث گذر چکی وہ سنت کے حق میں بھی اسی طرح ہے مگر باب خبر میں (دو چیزوں میں) شبہ ہوتا ہے (ایک رسول اللہ
سے اس کے ثابت ہونے میں، (دوم) رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اس کے اتصال میں۔ اسی معنی کی وجہ سے خبر کی تین قسمیں ہو گئیں
(ایک) قسم (یہ ہے کہ) خبر رسول اللہ ﷺ سے بطریق صحیح ثابت ہو اور آپ سے بلاشبہ ثابت ہو اور یہ متواتر ہے اور ایک قسم ایسی ہے
جس میں ایک گونہ شبہ ہو اور وہ مشہور ہے اور ایک قسم ایسی ہے جس میں احتمال اور شبہ ہو اور وہ آحاد ہے۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ یہ فصل خبر کی قسموں کے بیان میں ہے۔ یہاں یہ سوال ہے کہ مصنف نے اوپر یعنی انجٹ
الثانی فی سنت رسول اللہ ﷺ میں سنت کا لفظ ذکر کیا ہے اور یہاں خبر کا لفظ ذکر کیا ہے ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ سنت کا لفظ جس
طرح طریقہ رسول پر بولا جاتا ہے اسی طرح صحابہ کے طریقہ پر بھی بولا جاتا ہے اور سنت کا لفظ قول نبی اور فعل نبی دونوں کو شامل ہوتا
ہے۔ اور خبر کا لفظ صرف قول کو شامل ہوتا ہے فعل کو شامل نہیں ہوتا اس باب میں چونکہ یہ ساری چیزیں زیر بحث آتی ہیں اس لئے مصنف
نے عنوان میں سنت کا لفظ ذکر فرمایا خبر کا لفظ ذکر نہیں کیا۔ اور مصنف نے خبر کا لفظ استعمال کیا سنت کا لفظ استعمال نہیں کیا کیونکہ سنت قول
وفعل دونوں کو شامل ہے اور خبر صرف قول کو شامل ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ علم یعنی اعتقاد و یقین کرنے میں اور عمل کرنے میں خبر رسول کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے یعنی جس طرح
کتاب اللہ کے حق ہونے پر اعتقاد رکھنا واجب ہے اسی طرح خبر رسول کے حق ہونے پر اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا بھی واجب ہے۔ اور
ولیل اس کی یہ ہے کہ رسول کی اطاعت کرنا اور حقیقت اللہ کی اطاعت کرنا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اطَاعَ
اللَّهَ. اور وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ لِيَعْلَمَ النَّبِيُّ اٰسٰی كَمَا مَرَّ كَرْتَا هے جس کا اللہ نے امر کیا ہے اور نبی اسی سے منع کرتا
ہے جس سے اللہ نے منع کیا ہے اور جب ایسا ہے تو اوامر و نواہی میں رسول کی اطاعت کرنا اور حقیقت اللہ کی اطاعت کرنا ہے۔ اسی طرح
حق تعالیٰ شانہ نے فرمایا ہے مَا تَأْمُرُكَ الرَّسُولُ فَاخْذُوهَا وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهَا فَانْتَهُوا۔ یعنی تمہارے سامنے رسول جو پیش کرے اسے
قبول کرو اور جس سے منع کرے اس سے باز رہو۔ الحاصل خبر رسول اسی طرح حجت ہے جس طرح کتاب اللہ حجت شرعی ہے۔ مصنف
فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کی جو اقسام سابق میں گذری ہیں وہ سنت رسول اور خبر رسول کی بھی قسمیں ہیں۔ لہذا ان کا اعادہ نہیں کیا
جائے گا۔

الا ان الشبهة الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال:..... یہ ہے کہ جب خبر رسول کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے تو ہر خبر رسول کو متواتر اور قطعی ہونا چاہئے۔ جیسا کہ کتاب اللہ متواتر

اور قطعی ہے اور جب ہر خبر متواتر اور قطعی ہوگی تو خبر کو تین قسموں پر منقسم کرنا کیسے درست ہوگا؟

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ نفس خبر میں تو شبہ نہیں ہوتا، وہ تو بلاشبہ حجت قطعیہ ہے۔ لیکن خبر میں دو جگہ شبہ ہوتا ہے۔ ایک رسول اللہ ﷺ سے اس کے ثابت ہونے میں، یعنی رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے یا نہیں، اگر ثابت ہے تو کس درجہ میں ثابت ہے۔ دوم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ خبر کے متصل ہونے میں شبہ ہوتا ہے۔ یعنی اس بات میں شبہ ہوتا ہے کہ خبر رسول اللہ ﷺ سے اتصال کے ساتھ پہنچ رہی ہے یا درمیان میں انقطاع ہے۔ پس اسی طریق اتصال میں شبہ کی وجہ سے خبر کی تین قسمیں ہو گئیں۔ ایک تو وہ جو بادی عالم ﷺ سے بطریق صحت اور بلاشبہ ثابت ہو۔ دوم وہ جس میں ایک گوشہ شبہ ہو۔ سوم وہ جس میں یہ احتمال بھی ہو کہ وہ خبر نبی سے ثابت نہیں ہے اور عدم اتصال کا شبہ بھی ہو۔ اول کو متواتر، دوم کو مشہور اور سوم کو خبر آحاد کہا جاتا ہے۔

خبر متواتر کی تعریف، امثلہ

فَالْمُتَوَاتِرُ مَا نَقَلَهُ جَمَاعَةٌ عَنْ جَمَاعَةٍ لَا يُتَصَوَّرُ تَوَافُقُهُمْ عَلَى الْكُذْبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَاتِّصَالِ بَعْضِهِمْ بِبَعْضٍ هَكَذَا مِثَالُهُ نَقْلُ الْقُرْآنِ وَأَعْدَادُ الرِّكَعَاتِ وَمَقَادِيرُ الزَّكَاةِ.

ترجمہ:..... پس متواتر وہ خبر ہے جس کو ایک جماعت سے دوسری جماعت نے نقل کیا ہو (اور) کثرت کی وجہ سے اس کا کذب پر متفق ہونا متصور نہ ہو اور کچھ سے اسی طرح متصل ہو اس کی مثال نقل قرآن ہے اور نمازوں کی رکعات کی تعداد کو نقل کرنا ہے اور زکوٰۃ کی مقادیر کو نقل کرنا ہے۔

تشریح:..... مصنف نے خبر متواتر کی تعریف بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ خبر متواتر وہ خبر ہے جس کو ایک جماعت سے دوسری جماعت نے بردور میں نقل کیا ہو اور وہ جماعت اتنی بڑی ہو کہ ان کا عقلاً جھوٹ پر اتفاق کرنا ناممکن ہو اور یہ تعداد ابتداء سے لے کر انتہاء تک موجود ہو، چنانچہ اگر بردور میں یہ تعداد موجود ہو اور کسی ایک دور میں موجود نہ ہو تو اس کو خبر متواتر نہیں کہا جائے گا۔ جمہور علماء کے نزدیک خبر متواتر کے لئے یہی دو شرطیں ہیں راویوں کا عادل ہونا اور ان کا غیر محصور ہونا اور ان کی جگہوں کا مختلف ہونا، خبر متواتر کے لئے شرط نہیں ہے چنانچہ راوی عادل ہوں یا غیر عادل ہوں ایک جگہ کے ہوں یا مختلف جگہوں کے ہوں، ان کا شمار ہو سکے یا نہ ہو سکے ہر صورت میں خبر متواتر پائی جائے گی۔ بعض حضرات نے خبر متواتر کی تعریف میں راویوں کے عادل ہونے، شمار میں نہ آ سکنے اور مختلف جگہوں کے ہونے کی شرط بھی لگائی ہے۔ جمہور کے نزدیک کوئی عدد معین بھی شرط نہیں ہے بلکہ صرف یہ شرط ہے کہ ان کی تعداد اتنی بڑی ہو کہ ان کا کذب پر اتفاق عقلاً ناممکن ہو۔ اگرچہ بعض حضرات نے پانچ کے عدد کو شرط قرار دیا ہے اور بعض نے بارہ کے عدد کو اور بعض نے بیس کے عدد کو، بعض نے چالیس کے عدد کو اور بعض نے ستر کے عدد کو شرط قرار دیا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ متواتر کی مثال قرآن پاک کا نقل ہونا ہے اسی طرح رکعات کی تعداد کا نقل ہونا ہے اور زکوٰۃ کی مقادیر کا نقل ہونا ہے یعنی آنحضور ﷺ کے زمانے سے لے کر آج تک ان چیزوں کو نقل کرنے والی اتنی بڑی تعداد رہی ہے کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا عقلاً ناممکن ہے۔

خبر مشہور کی تعریف و خبر متواتر، خبر مشہور اور خبر واحد کا حکم

وَالْمَشْهُورُ مَا كَانَ أَوَّلُهُ كَالْأَحَادِثِ اشْتَهَرَ فِي الْعَصْرِ الثَّانِي وَالثَّالِثِ وَتَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ

فَصَارَ كَالْمُتَوَاتِرِ حَتَّى اتَّصَلَ بِكَ وَذَلِكَ مِثْلَ حَدِيثِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفِّ وَالرَّجَمِ فِي
بَابِ الزَّنا ثُمَّ الْمُتَوَاتِرُ يُوجِبُ الْعِلْمَ الْقَطْعِيَّ وَيَكُونُ رَدُّهُ كُفْرًا وَالْمَشْهُورُ يُوجِبُ عِلْمَ
الطَّمَانِينَةِ وَيَكُونُ رَدُّهُ بَدْعَةً وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ فِي لُزُومِ الْعَمَلِ بِهِمَا وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي
الْإِحَادِ فَسَقُولُ خَيْرُ الْوَاحِدِ هُوَ مَا نَقَلَهُ وَاحِدٌ عَنْ وَاحِدٍ أَوْ جَمَاعَةٍ أَوْ جَمَاعَةٍ عَنْ
وَاحِدٍ وَلَا عِبْرَةَ لِلْعَدَدِ إِذَا لَمْ تَبْلُغْ حَدَّ الْمَشْهُورِ وَهُوَ يُوجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ
بِشَرْطِ إِسْلَامِ الرَّاوي وَعَدَالَتِهِ وَضَبْطِهِ وَعَقْلِهِ وَاتِّصَالِهِ بِكَ ذَلِكَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ
الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِهَذَا الشَّرْطِ.

ترجمہ:..... اور مشہور وہ ہے جس کا اولیٰ احادی کی طرح ہو پھر دوسرے اور تیسرے دور میں مشہور ہو گئی ہو اور امت نے اس کو قبول
عام بخشا ہو پس متواتر کے مانند ہو گئی ہو حتیٰ کہ تیسرے ساتھ متصل ہو اور یہ حدیث مسیح علی الخفین اور باب زنا میں رجم کے مانند ہے پھر متواتر
علم قطعی کو واجب کرتا ہے اور اس کا رد کرنا کفر ہوتا ہے اور مشہور علم طمانینت کو ثابت کرتا ہے اور اس کا رد کرنا بدعت ہوتا ہے اور ان دونوں پر
عمل کے لازم ہونے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے اور کلام آحاد میں ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد وہ ہے جس کو ایک،
ایک سے نقل کرے یا ایک، جماعت سے یا جماعت ایک سے نقل کرے اور علماء کا اعتبار نہیں ہے جب مشہور کی حد کو نہ پہنچے اور خبر واحد احکام
شرعیہ میں عمل کو ثابت کرتی ہے بشرطیکہ راوی مسلمان ہو، عادل ہو، ضابط ہو اور عقل ہو اور وہ مذکورہ شرط کے ساتھ اس خبر کو رسول اللہ ﷺ
سے روایت کر کے تجھ سے متصل کر دے۔

تشریح:..... خبر مشہور وہ خبر ہے جس کا اولیٰ آحاد کی طرح ہو یعنی عہد صحابہ میں یہ خبر نہ تو حد تو اترا کو پہنچی ہو اور نہ حد شہرت کو البتہ
دوسرے دور میں یعنی تابعین کے دور میں اور تیسرے دور میں یعنی تابعین کے دور میں اس خبر نے شہرت حاصل کر لی ہو اور امت نے
اس کو عام طور پر قبول کر لیا ہو چنانچہ دوسرے دور کے بعد یہ خبر متواتر کے مانند ہو گئی ہو یعنی اس کو نقل کرنے والے اتنی کثیر تعداد میں ہو گئے
ہوں کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا ناممکن ہو حتیٰ کہ مخاطب یعنی آخری راوی کے ساتھ اسی تواتر کے ساتھ متصل ہو۔ مصنف نے دوسرے
اور تیسرے دور میں مشہور ہونے کو خبر مشہور کے لئے اس لئے شرط قرار دیا ہے کہ اس کے بعد کی شہرت معتبر نہیں ہے کیونکہ قرون ثلاث کے
بعد تمام ہی اخبار آحاد مشہور ہو گئی ہیں۔ مصنف نے فرمایا ہے کہ مسیح علی الخفین کی حدیث اور جس حدیث سے رجم ثابت ہوا ہے یہ دونوں
خبر مشہور ہیں۔ مصنف فرماتے ہیں کہ خبر متواتر علم قطعی یقینی کو ثابت کرتی ہے یعنی خبر متواتر میں جھوٹ کا احتمال محال ہوتا ہے لہذا خبر متواتر کا
انکار کفر ہوگا۔ اور خبر مشہور طمانینت کو ثابت کرتی ہے اور اس کا انکار بدعت ہوتا ہے، علم طمانینت یقین سے قریب ہوتا ہے اور ظن غالب
سے اوپر ہوتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ خبر متواتر اور خبر مشہور دونوں پر عمل کرنا واجب ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ البتہ خبر واحد
پر عمل کے واجب ہونے میں کلام ہے اور علماء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد یہ ہے کہ ایک راوی ایک سے روایت کرے یا
جماعت ایک سے روایت کرے یا ایک جماعت سے روایت کرے بشرطیکہ خبر مشہور کی حد کو نہ پہنچی ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ اگر خبر مشہور
کے عدد کو نہ پہنچی ہو تو وہ ”خبر“ واحد ہی کہلائے گی اس میں کثرت عدد کا اعتبار نہ ہوگا یعنی اگر عدد کی کثرت ہو یعنی روایت کرنے والے کثیر
ہوں مگر مشہور کی حد کو نہ پہنچے ہوں تو وہ خبر واحد ہی کہلائے گی اور خبر واحد احکام شرعیہ میں عمل کو ثابت کرتی ہے یعنی احکام شرعیہ میں خبر واحد

پر عمل کرنا واجب ہے مگر شرط یہ ہے کہ اس کے راوی مسلمان ہوں عادل ہوں، ضابطہ ہوں یعنی قوی الحفظ ہوں، عاقل ہوں اور آخر کار راوی رسول اللہ ﷺ سے روایت کر کے مخاطب تک حدیث کو متصل کر دے درمیان میں انقطاع نہ ہو۔ الحاصل خبر واحد، خبر متواتر کی طرح نہ تو علم یقین کو ثابت کرتی ہے اور نہ خبر مشہور کی طرح علم طمانینت کو ثابت کرتی ہے بلکہ صرف احکام شرع میں عمل کو واجب کرتی ہے یہی اکثر علماء اور تمام فقہاء کا مذہب ہے۔ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ خبر واحد پر عمل کرنا جائز نہیں ہے لیکن ان کا یہ خیال غلط ہے۔ اس لئے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے جب رسول اللہ ﷺ کو یہ خبر دی کہ یہ گوشت صدقہ کا ہے تو آپ ﷺ نے اس خبر کو قبول فرمایا چنانچہ آپ ﷺ نے جو اس میں فرمایا "لک صدقة ولنا هدية" اسی طرح سلمان فارسی نے ایک طباق میں کھجور پیش کر کے کہا ہذا صدقة تو آپ نے ان کو تناول نہیں فرمایا۔ اور جب دوسرے طباق میں کھجور پیش کر کے کہا "ہذا هدية" تو آپ ﷺ نے ان کو تناول فرمایا۔ اس طرح یوم ثقیفہ میں انصار و مہاجرین کے درمیان اختلاف کے موقع پر صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا یا سمعنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول الانمة من قريش، تو اس کو سب نے قبول کیا۔ الحاصل ان واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ خبر واحد مقبول ہے اور اس پر عمل بھی واجب ہے۔

راوی کی اقسام

ثُمَّ الرَّاَوِيُّ فِي الْأَصْلِ قِسْمَانِ مَعْرُوفٌ بِالْعِلْمِ وَالْإِجْتِهَادِ كَالْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنِ مُسْعُودٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ وَأَمْثَالُهُمْ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ فَإِذَا صَحَّ عَنْكَ رَوَايَتُهُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَكُونُ الْعَمَلُ بِرَوَايَتِهِمْ أَوْلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ وَلِهَذَا رَوَى مُحَمَّدٌ حَدِيثَ الْأَعْرَابِيِّ الَّذِي كَانَ فِي عَيْنِهِ سُوءٌ فِي مَسْأَلَةِ الْفَهْقَهَةِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهِ وَرَوَى حَدِيثَ تَاخِيرِ النِّسَاءِ فِي مَسْأَلَةِ الْمُحَاذَاتِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهِ وَرَوَى عَنْ عَائِشَةَ حَدِيثَ الْقِيَّ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهِ وَرَوَى عَنْ ابْنِ مُسْعُودٍ حَدِيثَ السَّهْوِ بَعْدَ السَّلَامِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهِ.

ترجمہ:..... پھر راوی کی دو قسمیں ہیں (ایک وہ) جو علم اور اجتہاد کے ساتھ معروف ہو جیسے خلفاء اربعہ، عبد اللہ بن مسعود، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر، زید بن ثابت، معاذ بن جبل اور ان جیسے رضی اللہ عنہم، پس جب رسول اللہ ﷺ سے ان کی روایت بطریق صحت پہنچ جائے تو قیاس پر عمل کرنے کی بد نسبت ان کی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہے یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ نے فقہ کے مسئلہ میں اس عرابی کی حدیث کو روایت کیا ہے جس کی آنکھ میں خرابی تھی اور اس حدیث اعرابی کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے اور امام محمدؒ نے محاذات کے مسئلہ میں عورتوں کو مؤخر کرنے کی حدیث روایت کی ہے اور اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے اور امام محمدؒ نے حضرت عائشہؓ سے حدیث قے روایت کی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے اور ابن مسعودؓ سے سلام کے بعد حدیث سہو روایت کی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ وہ راوی جس نے آنحضور ﷺ سے سنا ہو اس کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو علم اور اجتہاد سے

ساتھ مشہور معروف ہو جیسے خلفاء اربعہ، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، زید بن ثابت، معاذ بن جبل اور ان جیسے مثلاً ابو موسیٰ اشعری، ابی بن کعب، عبدالرحمن بن عوف صدیقہ عائشہ۔ جب یہ حضرات رسول اللہ ﷺ سے روایت کریں اور تجھ تک بطریق صحت پہنچ جائے تو اس صورت میں ہمارے نزدیک ان کی روایات پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا قیاس پر عمل کرنا اولیٰ نہیں ہوگا، یعنی ایسی صورت میں حدیث کو قیاس پر مقدم رکھا جائے گا۔ حضرت امام مالک کا اختلاف ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ حدیث پر قیاس کو مقدم رکھا جائے گا اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ حدیث میں شہادت زیادہ ہیں اس طور پر کہ یہ بھی ممکن ہے کہ راوی کو سہو ہو گیا ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے غلطی ہوئی ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ اس نے جھوٹ کہا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ حدیث رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہی نہ ہو۔ اور مہتد کے قیاس میں صرف ایک شبہ ہے اور وہ غلطی کا شبہ ہے اور جس چیز میں ایک شبہ ہو وہ اس سے اولیٰ ہے جس میں بہت سے شہادت ہوں لہذا قیاس جس میں ایک شبہ ہوتا ہے وہ اولیٰ ہوگا اس حدیث سے جس میں بہت سے شہادت ہیں ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرات صحابہؓ نے خبر واحد کی وجہ سے اپنی آراء اور قیاسات کو ترک کیا ہے مثلاً صدیق اکبرؓ نے اپنی رائے سے ایک فیصلہ دیا پھر حضرت بلالؓ سے اس کے خلاف حدیث سنی تو حضرت ابو بکرؓ نے اپنے سابقہ فیصلہ سے رجوع فرمالیا۔ اسی طرح حضرت عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ اگر کسی نے حاملہ عورت کے پیٹ پر زندہ مارا اور اس کی وجہ سے جنین گر گیا تو ضارب پر جنین کی دیت واجب نہیں ہوگی، لیکن حضرت علیؓ نے حدیث فی الجنین غرة عبد او امة (جنین میں غرة یعنی غلام یا باندی ہے) بیان کی تو حضرت عمرؓ نے اپنی رائے سے رجوع فرمالیا تھا اور وہ بھی حدیث کی وجہ سے جنین کی دیت کے قائل ہو گئے تھے۔ اسی طرح حضرت ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما نے زمین کو بٹائی پر دینے کے عدم جواز کے قائل تھے لیکن جب انہوں نے رافع بن خدیج سے حدیث سنی کہ اللہ کے نبی ﷺ نے اہل خیبر کو زمین بٹائی پر دی ہے تو انہوں نے اپنی رائے کو چھوڑ دیا اور حدیث پر عمل پیرا ہو گئے۔ اور بہت سے واقعات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہؓ نے حدیث کی وجہ سے اپنی رائے کو ترک کر دیا ہے۔ الحاصل یہ واقعات اس پر دلالت کرتے ہیں کہ حدیث کو قیاس پر مقدم رکھا جائے گا، یعنی قیاس اور رائے کے مقابلہ میں حدیث پر عمل کیا جائے گا۔

علم واجتہاد میں معروف صحابی کی حدیث قیاس پر مقدم ہے :..... صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ علم واجتہاد کے ساتھ معروف صحابی کی حدیث چونکہ ہمارے نزدیک قیاس پر مقدم ہوتی ہے اس لئے امام محمدؒ نے قہقہہ کے مسئلہ میں حدیث اعرابی پر عمل کیا ہے اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا ہے۔ حدیث اعرابی یہ ہے کہ ایک بار آنحضور ﷺ نماز پڑھا رہے تھے ایک اعرابی جس کی آنکھ خراب تھی آیا اور ایک کنویں میں گر گیا، بعض صحابہ قہقہہ لگا کر ہنس پڑے، نماز کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا جو شخص تم میں سے قہقہہ لگا کر ہنسے وہ وضو اور نماز دونوں کا اعادہ کرے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قہقہہ لگا کر ہنسنا ناقض وضو ہے اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ قہقہہ ناقض وضو نہ ہو کیونکہ تقض طہارت کی علت خروج نجاست ہے اور قہقہہ سے خروج نجاست نہیں ہوتا لہذا قہقہہ ناقض وضو نہ ہونا چاہئے۔ اس مسئلہ میں علماء احناف حدیث اعرابی پر عمل کرتے ہیں اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کرتے ہیں۔

اعتراف :..... یہاں یہ متنازع کیا جاسکتا ہے کہ اس حدیث کے راوی معبد جہنی ہیں اور معبد جہنی صحابی کے درمیان علم واجتہاد کے ساتھ معروف نہیں ہیں لہذا یہ حدیث اس کی مثال کیسے ہو سکتی ہے جس کا راوی علم واجتہاد کے ساتھ معروف نہ ہو۔

جواب :..... اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کو معبد جہنی کے علاوہ ابو موسیٰ اشعری نے بھی روایت کیا ہے اور ابو موسیٰ اشعری فقہ اور اجتہاد میں معروف ہیں۔

اسی طرح امام احمدؒ نے محذات کے مسئلہ میں ایک حدیث روایت کی ہے حدیث کے راوی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ہیں جو فقہ اور

اجتہاد کے ساتھ معروف صحابی ہیں، حدیث کا متن یہ ہے آخر وہن من حیث اخر هن الله تعالى، یعنی آنحضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ عورتوں کو مؤخر کر دے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو مؤخر کیا ہے۔ عورت کی تخلیق چونکہ مرد کی تخلیق سے مؤخر ہے اس لئے اللہ کے نبی نے مردوں کو حکم دیا کہ وہ عورتوں کو مؤخر کریں۔ اب اگر کوئی عورت نماز میں مرد کے برابر میں آ کر کھڑی ہوگئی یا مرد اس کے برابر میں آ کر کھڑا ہوگیا تو مرد تارک فرض ہوگا، یعنی مرد پر عورت کو مؤخر کرنا فرض تھا لیکن اس نے یہ فرض ادا نہیں کیا۔ سو عورت کی محاذات جو ممنوع تھی اس نے اس کا ارتکاب کیا ہے۔ ان امور ثلاث میں سے ہر ایک چونکہ نماز کو فاسد کر دیتا ہے اس لئے یہ تینوں بدرجہ اولیٰ مرد کی نماز کو فاسد کر دیں گے۔ الحاصل ابن مسعودؓ کی یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ محاذات کی وجہ سے مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مرد کی نماز فاسد نہ ہو کیونکہ محاذات "تساقی صلوٰۃ" عمل نہیں ہے، چنانچہ محاذات کی وجہ سے عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ پس عورت کی نماز پر قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مرد کی نماز بھی فاسد نہ ہو لیکن اس مسئلہ میں قیاس کو ترک کیا گیا ہے اور حدیث پر عمل کیا گیا ہے۔

اسی طرح امام محمدؒ نے حضرت عائشہؓ سے حدیث نقلی روایت کی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے۔ حدیث نقلی یہ ہے کہ آنحضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ نماز میں اگر کسی کو قے آئی یا نکسیر پھوٹی تو وہ نماز کو چھوڑ کر وضو کرے اور اپنی نماز پر بنا کرے جب تک کلام نہ کرے۔ اس حدیث سے قے کا ناقض وضو نہ ثابت ہوتا ہے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ قے ناقض وضو نہ ہو کیونکہ قے معذہ کے اوپر سے نکلتی ہے اور وہ محل نجاست نہیں ہے لہذا قے نجس نہ ہوگی اور جب قے نجس نہیں ہے تو قے کی صورت میں خروج نجاست نہیں ہوگا اور جب قے کی صورت میں خروج نجاست نہیں پایا گیا تو اس سے وضو بھی نہیں ٹوٹے گا کیونکہ وضو خروج نجاست سے نوتا ہے۔ الحاصل قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قے ناقض وضو نہ ہو اور حدیث عائشہؓ کا تقاضہ یہ ہے کہ قے ناقض وضو ہو۔ حضرت امام محمدؒ جو حنفیت کے ترجمان ہیں انہوں نے اس موقع پر حدیث عائشہؓ کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔

اسی طرح امام محمدؒ نے بعد السلام مجددہ سے جو کے مسئلہ میں حدیث ابن مسعودؓ پر عمل کیا ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ مجددہ سہو سلام کے بعد ہے یا سلام سے پہلے ہے۔ شوافع کے نزدیک سلام سے پہلے ہے اور احناف کے نزدیک سلام کے بعد ہے۔ حضرت امام محمدؒ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے لکھل سہو مسجد نان بعد السلام حدیث روایت کی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مجددہ سہو سلام کے بعد ہے اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مجددہ سہو سلام سے پہلے ہو کیونکہ مجددہ سہو اس نقصان کی تلافی کرنا ہے جو نقصان ترک واجب وغیرہ کی وجہ سے نماز میں پیدا ہوتا ہے پس مجددہ سہو جو نقصان کی تلافی کرتا ہے وہ نقصان کا قائم مقام ہے اور نقصان چونکہ نماز کے اندر پایا گیا ہے اس لئے اس کی تلافی یعنی اس کا قائم مقام بھی نماز کے اندر ہونا چاہئے اور نماز کے اندر تلافی قبل السلام ہو سکتی ہے نہ کہ بعد السلام کیونکہ سلام منافی صلوٰۃ ہے جب سلام پھیر دیا گیا تو گویا نماز سے نکل گیا۔

الحاصل حدیث ابن مسعودؓ کا تقاضہ یہ ہے کہ مجددہ سہو بعد السلام ہو اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ قبل السلام ہو پس اس صورت میں علماء احناف نے حدیث ابن مسعودؓ پر عمل کیا ہے اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا ہے۔

راوی کی دوسری قسم کا بیان

وَالْقِسْمُ الثَّانِي مِنَ الرِّوَاةِ هُمُ الْمَعْرُوفُونَ بِالْحِفْظِ وَالْعَدَالَةِ دُونَ الْاجْتِهَادِ وَالْفَتْوَى كَابْنِ هُرَيْرَةَ وَأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فَإِذَا صَحَّحَتْ رِوَايَةُ مِثْلَهُمَا عِنْدَكَ فَإِنْ وَافَقَ الْخَبَرَ الْقِيَاسَ فَلَا خِفَاءَ فِي لَزُومِ الْعَمَلِ بِهِ وَإِنْ خَالَفَهُ كَانَ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ أَوْ لِي مِثْلَهُ مَا رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ الْوُضُوءُ

مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ أَرَأَيْتَ لَوْ تَوَضَّأْتَ بِمَاءٍ سَخِينٍ أَكُنْتَ تَتَوَضَّأُ مِنْهُ فَسَكَتَ
وَأَنَّمَا رَدَّهُ بِالْقِيَاسِ إِذْ لَوْ كَانَ عِنْدَهُ خَبَرٌ لَرَوَاهُ وَعَلَىٰ هَذَا تَرَكَ أَصْحَابُنَا رِوَايَةَ أَبِي هُرَيْرَةَ
فِي مَسْأَلَةِ الْمَصْرَافَةِ بِالْقِيَاسِ.

ترجمہ:..... اور راویوں کی دوسری قسم وہ حضرات ہیں جو حفظ اور عدالت کے ساتھ معروف ہیں نہ کہ اجتہاد اور فتویٰ کے ساتھ جیسے ابو ہریرہؓ، انس بن مالکؓ۔ پس اگر ان جیسوں کی روایت تیرے پاس بطریق صحت پہنچ جائے پس اگر خبر قیاس کے موافق ہوگی تو اس پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی خفا نہیں ہے اور اگر خبر قیاس کے مخالف ہے تو قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس کی مثال وہ ہے جس کو ابو ہریرہؓ نے روایت کیا ہے کہ آگ نے جس چیز کو چھولیا (اس کے کھانے سے) وضو (واجب) ہوگا۔ پس ابن عباسؓ نے ابو ہریرہؓ سے کہا آپ بتائیے اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو کیا آپ اس سے بھی وضو کریں گے پس ابو ہریرہؓ نے سکوت اختیار کیا اور ابن عباسؓ نے قیاس سے حدیث ابی ہریرہؓ کو رد کر دیا اگر ابن عباسؓ کے پاس حدیث ہوتی تو اس کو ضرور روایت کرتے۔ اور اسی بناء پر ہمارے علماء نے مصرات کے مسئلہ میں حدیث ابی ہریرہؓ کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا۔

تشریح:..... راوی کی دو قسموں میں سے دوسری قسم یہ ہے کہ حدیث کے راوی ایسے حضرات صحابہ ہوں جن کا حفظ اور عدالت تو معروف اور مشہور ہو لیکن ان کا فقیہ اور مجتہد ہونا معروف اور مشہور نہ ہو جیسے حضرت ابو ہریرہؓ، انس بن مالکؓ، عقبہ بن عامرؓ ان حضرات کی حدیث کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر ان کی حدیث بطریق صحت ثابت ہو تو دیکھا جائے گا حدیث قیاس کے موافق ہے یا مخالف، اگر موافق ہے تو بلاشبہ حدیث پر عمل کیا جائے گا اور اگر مخالف ہے تو اس صورت میں قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ جب ابو ہریرہؓ نے یہ حدیث بیان کی تو ابن عباسؓ نے کہا یہ بتائیے اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو کیا دوبارہ سادہ پانی سے وضو کرنا واجب ہوگا۔ ابن عباسؓ کا منشا یہ تھا کہ اگر آگ کو نقض وضو میں دخل ہے تو اگر کوئی با وضو آ دی دوبارہ گرم پانی سے وضو کر لے تو اس کا وضو ٹوٹ جانا چاہئے، یا وضو کرنے کے بعد گرم تیل لگالے تو اس کا وضو ٹوٹ جانا چاہئے حالانکہ اس صورت میں نقض وضو کے آپ بھی قائل نہیں ہیں۔ ابو ہریرہؓ نے ابن عباسؓ کے قیاس کو سن کر سکوت اختیار کیا اور ابن عباسؓ نے ابو ہریرہؓ کی حدیث کو مخالف قیاس ہونے کی وجہ سے رد فرما دیا۔ صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ اگر ابن عباسؓ کے پاس حدیث ابی ہریرہؓ کے مخالف کوئی حدیث ہوتی تو وہ اس موقع پر اس کو ضرور روایت کرتے کیونکہ حدیث کو حدیث کے ذریعہ رد کرنا اقویٰ ہے۔ پس حضرت ابن عباسؓ کا کوئی حدیث روایت نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے پاس حدیث ابو ہریرہؓ کے خلاف کوئی حدیث نہیں ہے۔ الحاصل اس واقعہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ غیر فقیہ کی حدیث اگر قیاس کے مخالف ہو تو اس کو رد کر دیا جائے گا اور قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ اس ضابطہ پر کہ راوی حدیث صحابی اگر فقیہ اور اجتہاد کے ساتھ معروف نہ ہو تو اس کی حدیث کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا جائیگا۔ علماء احناف نے کہا کہ مصرات کے مسئلہ میں ابو ہریرہؓ کی حدیث کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا جائے گا۔ حدیث مصرات یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ انٹنی اور بکری کے تھنوں میں دودھ مت روکو، پس جس نے ایسی انٹنی یا بکری کو خرید یا تو دودھ نکالنے کے بعد اس کو دوباتوں کا اختیار ہے اگر مشتری اس پر راضی ہو جائے تو اس کو روک لے اور اگر راضی نہ ہو تو اس کو واپس کر دے اور ایک صاع تمر واپس کر دے۔ قصر یہ، کہتے ہیں جانور کے تھنوں میں دودھ روکنا۔ مصرات وہ جانور کہلاتا ہے جس کے

تھنوں میں دودھ روکا گیا ہو۔ ایسا اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ خریدار کو دھوکہ نہ ہو چنانچہ وہ یہ سمجھے کہ یہ جانور زیادہ دودھ دینے والا ہے اور یہ سمجھے کہ زیادہ قیمت لگائے حالانکہ اصلاً اس جانور کے دودھ کی مقدار کم ہے، اس سلسلہ میں حدیث ابو ہریرہؓ، جس کو حدیث مصرات بھی کہتے ہیں یہ ہے کہ کسی نے مصرات جانور خرید اور اس کا دودھ نکالا اور اس کو استعمال کر لیا دو چار دن کے بعد جب جانور دودھ کم دینے لگا تو اس کو اندازہ ہوا کہ مجھے دھوکہ دیا گیا ہے، ایسی صورت میں اللہ کے نبی نے فرمایا ہے کہ مشتری اگر پسند کرے تو بیع کو باقی رکھے اور اگر ناپسند کرے تو جانور کو واپس کر دے اور جو دودھ نکال کر استعمال کیا ہے اس کے بدلے میں ایک صاع تمر دے دے اور اپنا ثمن واپس لے لے۔ حضرت امام شافعیؒ اس حدیث کے دونوں جزیوں پر عمل کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ مشتری کو عقد بیع کے فسخ کر دینے کا اختیار ہے اور فسخ کر دینے کی صورت میں ایک صاع تمر دینا واجب ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ حدیث کے دونوں جزیوں پر کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ مشتری کو عقد بیع فسخ کر دینے کا اختیار نہیں ہے بلکہ یہ بیع لازم ہوگی البتہ مشتری کو رجوع بالتقصان کا حق ہوگا۔ رجوع بالتقصان کا مطلب یہ ہے کہ دودھ کے کم ہونے کی وجہ سے جانور کی قیمت میں جو کمی واقع ہوئی ہے اس کو بائع سے واپس لے لے، مثلاً پہلے دن جانور نے دس کلو دودھ دیا اور پھر گھٹ کر آٹھ کلو رہ گیا اور بازار میں دس کلو دودھ کے جانور کی قیمت دس ہزار روپیہ ہے اور آٹھ کلو دودھ کے جانور کی قیمت آٹھ ہزار روپیہ ہے گویا مشتری کو تصریہ کی وجہ سے دو ہزار کا نقصان ہوا، پس حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک بیع تو لازم ہوگی لیکن مشتری کو بائع سے دو ہزار روپیہ واپس لینے کا اختیار ہوگا، اسی کا نام رجوع بالتقصان ہے۔ حضرت امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے اس طور پر کہ ضمان کی دو قسمیں ہیں ایک ضمان بالنشل، دوم ضمان بالقیمۃ۔ بلاک شدہ چیز اگر ذوات الامثال میں سے ہے جیسے گندم وغیرہ تو ضمان بالنشل واجب ہوتا ہے اور اگر ذوات الامثال میں سے نہیں ہے جیسے جانور تو ضمان بالقیمۃ واجب ہوتا ہے، اب وہ دودھ جس کو مشتری نے دودھ کر استعمال کر لیا ہے اور اس کو بلاک کر دیا ہے اگر ذوات الامثال میں سے ہے تو اس کا ضمان نشل کے ساتھ واجب ہونا چاہئے یعنی مشتری پر دودھ کے بدلے میں دودھ واجب ہونا چاہئے۔ اور اگر ذوات الامثال میں سے نہیں ہے تو اس کا ضمان قیمت کے ساتھ واجب ہونا چاہئے یعنی مشتری پر دودھ کی قیمت واجب ہوئی چاہئے اور ترند دودھ کا نشل ہے اور ترند دودھ کی قیمت ہے لہذا حدیث میں تمر کا واجب کیا جانا قیاس کے خلاف ہے۔ اور غیر فقیہ کی حدیث اگر قیاس کے مخالف ہو تو اس صورت میں حدیث کو ترک کر دیا جاتا ہے لہذا اس حدیث کو ترک کر دیا گیا اور مشتری کے ضرر کو دور کرنے کے لئے مشتری کو رجوع بالتقصان کا حق دیا گیا۔

اعتراض:..... اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ ابو ہریرہؓ کو غیر فقیہ کہنا غلط ہے حضرت امام اعظمؒ بھی ان کو فقیہ مانتے ہیں، اور پھر ابو ہریرہؓ غیر فقیہ کیسے ہو سکتے ہیں جب کہ وہ عہد رسالت میں بھی فتویٰ دیتے تھے اور بعد میں بھی، اور فقہاء صحابہ سے ان کے فتویٰ میں معارضہ کرتے تھے۔ علامہ ذہبیؒ نے ابو ہریرہؓ کے بارے میں تذکرۃ الحفاظ میں لکھا ہے السحافظ الفقیہ صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان من اوعية العلم ومن كبار ائمة الفتویٰ، یعنی ابو ہریرہؓ حافظ حدیث ہیں، فقیہ ہیں، صحابی ہیں، علم کا ظرف ہیں اور بڑے مام فتویٰ ہیں۔ الحاصل ابو ہریرہؓ کو غیر فقیہ اور غیر مجتہد قرار دینا اور یہ کہنا کہ حضرت امام صاحبؒ نے مخالف قیاس ہونے کی وجہ سے اس حدیث کو ترک کیا ہے، غلط ہے۔

جواب:..... حضرت امام صاحبؒ نے اس حدیث کو دو وجہوں سے ترک کیا ہے ایک تو یہ کہ اس حدیث کے الفاظ میں اضطراب ہے کیونکہ بعض روایات میں صاع من تمر کا لفظ ہے اور بعض میں صاعاً من طعام لا سمرء کا لفظ ہے، یعنی گندم کے علاوہ اناج کا ایک

صاع اور بعض میں مثل لبنھا قمحاً ہے یعنی دودھ کے ایک مثل گندم اور بعض میں مثلی لبنھا قمحاً ہے یعنی لبن کے دو مثل گندم اور بعض میں صاعاً من طعام او صاعاً من تمر کا لفظ ہے اور بعض میں صاعاً من بولا سمرأ کا لفظ ہے۔ اور الفاظ حدیث میں اضطراب چونکہ حدیث کو ناقابل مثل بنا دیتا ہے اس لئے حضرت امام صاحب نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیث مصرات قرآن، حدیث اور اجماع کے معارض ہے، قرآن کے معارض تو اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ اور فرمایا ہے جزاء سينة سينة مثلها اور ارشاد ہے وان عوقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، یہ تینوں آیات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ضمان تلف شدہ چیز کے مساوی ہونا چاہئے اور ایک صاع تمر اور تلف کردہ دودھ میں کسی طرح بھی مساوات ممکن نہیں ہے۔ اور حدیث کے معارض اس لئے ہے کہ آنحضور ﷺ نے فرمایا الخراج بالضمان یعنی محصول ضمان کی وجہ سے ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ جس شخص کے ضمان میں کوئی چیز ہوتی ہے اس کا نفع اور اس سے حاصل شدہ فائدہ بھی اسی کا ہوتا ہے۔ اور اگر نقصان ہوا تو اس کا ذمہ دار بھی وہی ہوگا۔ دوسری حدیث ہے نہی عن بیع الکالی بالکالی، اللہ کے نبی ﷺ نے دین کی بیع دین سے منع کیا ہے اور دین کہتے ہیں ما وجب فی الذمہ کو یعنی وہ چیز جو ذمہ میں واجب اور ثابت ہوتی ہے اس کو دین کہا جاتا ہے، اب ملاحظہ کیجئے وہ دودھ جس کو مشتری نے نکال کر تلف کیا ہے دو طرح کا ہے ایک وہ جو عقد بیع کے وقت جانور کے تھنوں میں تھا، دوسرے وہ جو عقد بیع کے بعد مشتری کے ضمان اور ذمہ داری میں رہتے ہوئے اس کے تھنوں میں پیدا ہوا ہے۔ عقد بیع فسخ ہونے کی صورت میں اس دودھ کا مالک بائع ہوگا جو عقد بیع کے وقت تھنوں میں موجود تھا اور جو دودھ بعد میں پیدا ہوا ہے اس کا مالک مشتری ہوگا۔ اب آپ بتائیں کہ ایک صاع تمر دونوں طرح کے دودھ کا عوض ہے یا صرف اس کا عوض ہے جو عقد بیع کے وقت تھنوں میں تھا۔ اگر اول ہے تو الخراج بالضمان کے مخالف ہے اس لئے کہ جو دودھ عقد بیع کے بعد تھنوں میں پیدا ہوا ہے وہ مشتری کی ملک ہے اور مشتری کی ملک اس لئے ہے کہ بیع کے بعد جو نور مشتری کے ضمان میں ہے لہذا اس کے ضمان میں جو دودھ حاصل ہوا ہے اس کا مالک بھی مشتری ہوگا اور جب ایسا ہے تو مشتری پر اس چیز کا ضمان واجب کیا گیا جس کا مشتری مالک ہے اور یہ بات قطعاً نامقول ہے۔

الحاصل اگر ایک صاع تمر دونوں طرح کے دودھ کا عوض ہو تو حدیث الخراج بالضمان کے مخالف ہوگا اور اگر صرف اس دودھ کا عوض ہو جو عقد بیع کے وقت جانور کے تھنوں میں تھا، تو حدیث نہی عن بیع الکالی بالکالی کے مخالف ہوگا اس لئے کہ وہ دودھ جو عقد بیع کے وقت تھنوں میں تھا اور مشتری نے اس کو نکال کر بی بیع کر دیا ہے فسخ بیع کی وجہ سے وہ دودھ مشتری کے ذمہ میں دین ہو گیا اور وہ صاع جو اس کا عوض ہے وہ بھی اس پر دین ہے، پس مشتری پر دودھ کے عوض ایک صاع تمر کا واجب کرنا یعنی بیع السلسلہ بالصاع کرنا بیع الدین بالدین ہے حالانکہ اللہ کے نبی ﷺ نے اس سے منع کیا ہے اور جب ایسا ہے تو حدیث مصرات نہی عن بیع الکالی بالکالی کے مخالف ہے۔ الحاصل حدیث مصرات، حدیث الخراج بالضمان کے مخالف ہے یا حدیث نہی عن بیع الکالی بالکالی کے مخالف ہے۔ اور حدیث مصرات اجماع کے بھی معارض اور مخالف ہے کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ ضمان دونوں قسم کا ہوتا ہے ایک مثلی، دوم معنوی (قیمت)۔ اور تمر کا صاع دونوں میں سے کوئی نہیں ہے۔ تمر کے صاع کا دودھ کا مثل نہ ہونا تو ظاہر ہے اور دودھ کی قیمت نہ ہونا اس لئے ہے کہ حدیث میں صاع تمر کو دودھ کا بدل قرار دیا گیا ہے خواہ دودھ کم ہو یا زیادہ ہو حالانکہ است کے یہ معنی نہیں، قیمت کے معنی تو یہ ہیں کہ وہ گھٹی بڑھتی رہے یعنی دودھ کم ضائع ہوا ہو تو کم تمر واجب ہوں، زیادہ ضائع ہوا ہو تو زیادہ تمر واجب ہوں۔ الحاصل حدیث مصرات اجماع کے بھی مخالف اور معارض ہے۔ اب آپ سوچ کر بتائیں کہ حدیث مصرات تو قرآن کے بھی مخالف ہے، حدیث کے بھی مخالف ہے اور اجماع کے بھی مخالف ہے اس پر عمل کرنا مناسب ہے یا نہیں؟

حضرت امام اعظمؒ نے اسی وجہ سے حدیث مصرات کو ترک کیا ہے اور اس پر عمل نہیں کیا ہے۔

حدیث مصرات کا مسئلہ حدیث اور فقہ کی کتابوں میں بہت اہم شمار ہوتا ہے اور بغیر مذکورہ تفصیل کے اس مسئلہ کا صحیح ہونا و شواہد اس لئے خادم نے ضروری تفصیل ذکر کی ہے۔

خبر واحد پر عمل کرنے کی شرط

وَبِإِغْتِبَارِ اخْتِلَافِ أَحْوَالِ الرُّوَاةِ قُلْنَا شَرْطُ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَنْ لَا يَكُونَ مُخَالَفًا لِلْكِتَابِ
وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ وَأَنْ لَا يَكُونَ مُخَالَفًا لِلظَّاهِرِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَكْثُرُ لَكُمْ الْأَحَادِيثُ بَعْدِي
فَإِذَا رَوَى لَكُمْ عَنِّي حَدِيثٌ فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ فَاقْبَلُوهُ وَمَا خَالَفَ فَرُدُّوهُ

ترجمہ:..... اور راویوں کے احوال کے مختلف ہونے کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ خبر واحد پر عمل کی شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور ظاہر کے مخالف نہ ہو آنحضورؐ نے فرمایا میرے بعد تمہارے پاس احادیث زیادہ آئیں گی، جب تمہارے سامنے مجھ سے کوئی حدیث روایت کی جائے تو اس کو کتاب اللہ پر پیش کرو پس جو موافق ہو اس کو قبول کرو اور جو مخالف ہو اس کو رد کرو۔

تشریح:..... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ راویوں کی حالتیں چونکہ مختلف ہوتی ہیں اس لئے ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ خبر قرآن کے مخالف نہ ہو، سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور ظاہر کے مخالف نہ ہو اگر ان شرطوں میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ اور یہ شرطیں اس لئے لگائی گئی ہیں کہ آنحضورؐ نے فرمایا ہے میری وفات کے بعد تمہارے پاس بہت سی حدیثیں پہنچیں گی جب میری طرف منسوب کر کے کوئی حدیث تمہارے سامنے بیان کی جائے تو تم اس حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کرنا اگر وہ حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو تو اس کو قبول کر لینا اور اگر مخالف ہو تو اس کو رد کر دینا۔ اس حدیث کی عبارت سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو، لیکن دلالت النص سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ خبر واحد سنت مشہورہ اور ظاہر کے بھی مخالف نہ ہو۔

راوی کے اختلاف کی بناء پر بعض روایات مقبول اور بعض مردود ہونے کی وجہ

وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ فِيمَا رَوَى عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّهُ قَالَ كَانَتْ الرُّوَاةُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ
مُؤْمِنٌ مُخْلِصٌ صَحِبَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَرَفَ مَعْنَى كَلَامِهِ وَأَعْرَابِيٌّ جَاءَ
مِنْ قَبِيلَةٍ فَسَمِعَ بَعْضَ مَا سَمِعَ وَلَمْ يَعْرِفْ حَقِيقَةَ كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فَرَجَعَ إِلَى قَبِيلَتِهِ فَرَوَى بِغَيْرِ لَفْظِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَغَيَّرَ الْمَعْنَى وَهُوَ يَظُنُّ أَنَّ
الْمَعْنَى لَا يَتَفَاوَتْ وَمُنَافِقٌ لَمْ يَعْرِفْ نِفَاقَةَ فَرَوَى مَا لَمْ يَسْمَعْ وَافْتَرَى فَسَمِعَ مِنْهُ أَنَا
فَظَنُّوهُ مُؤْمِنًا مُخْلِصًا فَرَوَوْا ذَلِكَ وَاشْتَهَرَ بَيْنَ النَّاسِ فَلِهَذَا الْمَعْنَى وَجِبَ عَرْضُ الْخَبَرِ

عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ.

ترجمہ:..... اور راویوں کے اختلاف اور خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی تحقیق اس میں ہے جو حضرت علیؑ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ راوی تین قسم پر ہیں، مؤمن مخلص جس کو رسول اللہ ﷺ کی صحبت حاصل ہو اور اس نے رسول اللہ ﷺ کے کلام کے معنی سمجھے ہوں اور اعرابی جو کسی قبیلہ سے آیا اس نے رسول اللہ ﷺ سے کچھ سنا اور وہ رسول اللہ ﷺ کے کلام کی حقیقت کو نہیں سمجھا پھر قبیلہ کی طرف لوٹا اور رسول اللہ ﷺ کے لفظوں کے علاوہ کے ساتھ روایت کیا پس معنی بدل گئے اور وہ خیال کرتا ہے کہ معنی متفاوت نہیں ہوئے۔ اور منافق جس کا نفاق معلوم نہیں پس اس نے بغیر سنی ہوئی بات روایت کی اور جھوٹ بولا پھر اس سے لوگوں نے سنا اور اس کو مؤمن مخلص خیال کیا پس اس کو روایت کر دیا اور وہ روایت لوگوں کے درمیان مشہور ہو گئی پس اسی معنی کی وجہ سے خبر کو کتاب اللہ اور سنت مشہورہ پر پیش کرنا واجب ہوا۔

تشریح:..... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ راوی کے اختلاف کی وجہ سے بعض روایات مقبول اور بعض مردود ہوں گی اس کو جاننے کے لئے خبر کو کتاب اللہ پر پیش کیا جائے گا اس کا ثبوت یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا ہے کہ راوی تین قسم کے ہیں ایک تو وہ جو خالص اور مخلص مؤمن ہو، آنحضور ﷺ کا صحبت یافتہ ہو اور اپنی فہم و فراست سے آپ ﷺ کے کلام کے معنی اور مفہوم کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ دوم وہ بدوی جو کسی قبیلہ سے دربار رسالت میں آیا اور اس نے آنحضور ﷺ سے کچھ سنا اور کچھ نہیں سنا اور آپ کے کلام کی مراد کو بھی نہ سمجھ سکا پھر وہ بدوی اپنے قبیلہ میں واپس آیا اور حدیث رسول کو اپنے لفظوں میں روایت کیا اور نبی کی مراد کو بدل ڈالا۔ یعنی صحیح مفہوم ادا نہیں کر سکا اور خدا کا بندہ خیال یہ کرتا رہا کہ پیغمبر ﷺ کے کلام کا مفہوم متغیر نہیں ہوا۔ سوم وہ منافق جس کا نفاق معروف و مشہور نہ ہو، اس نے بلاسنے رسول اللہ ﷺ پر افتراء کرتے ہوئے حدیث روایت کی بعض لوگوں نے اس حدیث کو اس سے سنا اور اس کو مؤمن مخلص سمجھ کر اس کی حدیث کو روایت کر دیا اور وہ حدیث لوگوں میں مشہور ہو گئی۔ ان تینوں اقسام میں سے پہلے راوی کی روایت حجت ہو گئی لیکن دوسرے راوی کی روایت حجت نہ ہو گئی پس اسی راویوں کے حالات کے اختلاف کی وجہ سے خبر واحد کو کتاب اللہ اور سنت مشہورہ پر پیش کرنا واجب ہے۔

خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی نظیر

وَنَظِيرُ الْعَرَضِ عَلَى الْكِتَابِ فِي حَدِيثِ مَسِّ الذَّكْرِ فِيمَا يَرَوِي عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ فَعَرَضْنَاهُ عَلَى الْكِتَابِ فَخَرَجَ مُخَالَفًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا فَإِنَّهُمْ كَانَ يُسْتَنْجَوْنَ بِالْأَحْجَارِ ثُمَّ يَغْسِلُونَ بِالْمَاءِ وَلَوْ كَانَ مَسُّ الذَّكْرِ حَدَثًا لَكَانَ هَذَا تَجَنُّسًا لَا تَطْهِيرًا عَلَى الْإِطْلَاقِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيَّمَا أَمْرٍ أَنْكَحْتُ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلَيْتَهَا فَبَكَحَهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ خَرَجَ مُخَالَفًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ فَإِنَّ الْكِتَابَ يُوجِبُ تَحْقِيقَ النِّكَاحِ مِنْهُنَّ.

ترجمہ:..... اور کتاب اللہ پر پیش کرنے کی نظیر حدیث مس ذکر میں ہے، رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ جس نے اپنا ذکر چھوڑا وہ وضو کرے پس ہم نے اس کو کتاب اللہ پر پیش کیا تو یہ حدیث باری تعالیٰ کے قول فیہ رجال یحبون ان یتطہروا کے مخالف نکلے اس لئے کہ وہ لوگ ڈھیلے سے استنجاء کرتے تھے پھر پانی سے دھوتے تھے۔ اگر مس ذکر حدیث ہوتا تو استنجاء بالماء ناپاک کرنا ہوتا نہ کہ علی الاطلاق پاک کرنا اور اسی طرح حضور ﷺ نے فرمایا ہے جس نے بغیر اذن ولی کے خود نکاح کیا اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے یہ حدیث باری تعالیٰ کے قول فلا تعصلوہن ان ینکحن ازواجہن کے مخالف نکلے اس لئے کہ کتاب اللہ عورتوں سے ثبوت نکاح کو واجب کرتی ہے۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی نظیر یہ ہے کہ آنحضور ﷺ نے فرمایا ہے من مس ذکرہ فلیتوضا جو آدمی اپنا ذکر چھوڑے اس کو وضو کرنا چاہئے۔ ہم نے اس حدیث کو قرآن فیہ رجال یحبون ان یتطہروا پر پیش کیا تو یہ حدیث اس کے مخالف نکلے کیونکہ یہ آیت اہل قباء کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور اس کا شان نزول یہ ہے کہ اہل قباء استنجاء بالاجار کے بعد استنجاء بالماء کیا کرتے تھے اس عمل پر باری تعالیٰ نے ان کی تعریف کی ہے اب آپ دیکھئے کہ استنجاء بالماء جو اللہ کے نزدیک امر محمود ہے بغیر مس ذکر کے ممکن نہیں ہے اور حدیث میں مس ذکر کو حدیث اور ناقض وضو قرار دیا گیا ہے پس حدیث اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ مس ذکر حدیث اور ناقض وضو ہو اور کتاب اللہ کی یہ آیت جس میں استنجاء بالماء کو پسند کیا گیا ہے اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ مس ذکر حدیث اور ناقض وضو نہ ہو کیونکہ اگر مس ذکر حدیث ہوگا تو استنجاء بالماء جو مس ذکر کے بغیر ممکن نہیں ہے تطہیر نہیں ہوگا حالانکہ استنجاء بالماء کا تطہیر ہونا آیت سے ثابت ہے پس علماء احناف نے حدیث مس ذکر کو آیت کے مخالف ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا ہے مصنف نے دوسری نظیر بیان کرتے ہوئے کہا کہ خبر واحد ایما امر افة نکحت نفسہا بغیر اذن ولیہا فنکاحہا باطل باطل باطل اس پر دلالت کرتی ہے کہ عورتوں کو نکاح کا اختیار نہ ہو اور قرآن کی آیت فلا تعصلوہن ان ینکحن ازواجہن (عورتوں کو مت روکو کہ وہ اپنا نکاح اپنے سابقہ شوہروں سے کریں) اس پر دلالت کرتی ہے کہ عورتیں نکاح کے مسئلہ میں مختار ہیں اولیاء کی اجازت کی محتاج نہیں ہیں پس مذکورہ حدیث چونکہ آیت کے مخالف ہے اس لئے علماء احناف نے آیت کی وجہ سے حدیث کو ترک کر دیا ہے اور اس بات کے قائل ہو گئے ہیں کہ عورتیں اپنا نکاح خود کر سکتی ہیں اپنے نکاح میں اولیاء کی اجازت کی محتاج نہیں ہیں اگرچہ حضرات شوافع کے نزدیک بغیر اذن ولی کے عورتوں کا نکاح صحیح نہیں ہے۔

خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی نظیر

وَمِثَالُ الْعَرَضِ عَلَى الْخَبَرِ الْمَشْهُورِ رَوَايَةُ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ فَإِنَّهُ خَرَجَ مُخَالَفًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ.

ترجمہ:..... اور خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی نظیر ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دینے کی روایت ہے کیونکہ آنحضور ﷺ کے ارشاد البينة على المدعي واليمين على من انكر کے مخالف ہے۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی نظیر یہ ہے کہ خبر واحد ابو ہریرہ کی یہ حدیث ہے ان النبی

قصیٰ بشاہد و یمنین آنحضور ﷺ نے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دیا ہے اور خبر مشہور ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے البینۃ علی المدعی والیسین علی من انکر مدعی پر گواہانہ ہے اور منکر (مدعی علیہ) پر قسم کھانا ہے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا اور وہ اپنے دعویٰ پر صرف ایک گواہ پیش کر سکا حالانکہ نصاب شہادت دو گواہ ہیں تو کیا ایسی صورت میں مدعی سے قسم لے کر اس کے حق میں فیصلہ کرنے کی اجازت ہے یا نہیں بعض حضرات اس کی اجازت دیتے ہیں اور حدیث ابو ہریرہ سے استدلال کرتے ہیں لیکن جمہور اس کی اجازت نہیں دیتے اور وہ حدیث ابن عباسؓ (جو حدیث مشہور ہے) سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ حدیث میں بینہ اور یمنین کو مدعی اور منکر کے درمیان تقسیم کیا گیا ہے یعنی بینہ کو مدعی پر لازم کیا گیا ہے اور یمنین کو منکر و مدعی علیہ پر لازم کیا گیا ہے پس مدعی سے اگر ایک گواہ کے ساتھ قسم لینے کی اجازت نہیں ہے۔ ملاحظہ فرمائیے خبر واحد اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ مدعی سے واہ کے ساتھ قسم لینا جائز ہے اور خبر مشہور اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ مدعی سے ایک گواہ کے ساتھ قسم لینا ناجائز ہے پس خبر واحد چونکہ خبر مشہور کے مخالف ہے اس لئے خبر واحد کو ترک کر دیا گیا اور خبر مشہور پر عمل کیا گیا ہے۔

خبر واحد جب ظاہر کے خلاف ہو تو خبر واحد مردود ہوگی

وَبِإِغْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا خَيْرَ الْوَاحِدِ إِذَا خَرَجَ مُخَالَفًا لِلظَّاهِرِ لَا يُعْمَلُ بِهِ وَمِنْ صَوَرٍ مُخَالَفَةِ الظَّاهِرِ عَدَمُ اِسْتِهَارِ الْخَبَرِ فِيمَا يَعُمُّ بِهِ الْبُلُوْى فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي لَانَّهُمْ لَا يَتَهَمُونَ بِالتَّقْصِيرِ فِي مُتَابَعَةِ السُّنَّةِ فَإِذَا لَمْ يَشْتَهَرَ الْخَبَرُ مَعَ شِدَّةِ الْحَاجَةِ وَعُمُومِ الْبُلُوْى كَانَ ذَلِكَ عَلَامَةً عَدَمِ صَحِّتِهِ.

ترجمہ:..... اور اس معنی کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ خبر واحد جب ظاہر کے مخالف ہو تو خبر واحد پر عمل نہیں کیا جائے گا اور مخالفت ظاہر کی صورتوں میں خبر کا اس مسئلہ میں مشہور نہ ہونا ہے جس کے ساتھ عموم بلوی ہو صحابہ اور تابعین کے دور میں کیونکہ یہ حضرات حدیث کی متابعت میں کوتاہی کرنے کے ساتھ قسم نہیں ہیں پس جب حدیث شدت حاجت اور عموم بلوی کے باوجود مشہور نہیں تو یہ اس کے صحیح نہ ہونے کی علامت ہوگی۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ راویوں کے احوال کے اختلاف کی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ اگر خبر واحد ظاہر کے مخالف ہو تو خبر واحد پر عمل نہیں کیا جائے گا مثلاً صحابہ اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف عمل کریں تو خلاف ظاہر ہونے کی وجہ سے اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا کیونکہ صحابی اپنی مروی کے خلاف یا تو اس وقت عمل کرتا ہے جب اس کو اپنی مروی کے منسوخ ہونے کا علم ہو گیا ہو یا اس کو بھول گیا ہو یا اس سے غافل ہو گیا ہو یا بعد اس کے خلاف عمل کیا ہو۔ پہلی صورت میں حدیث پر اس لئے عمل نہیں کیا جائے گا کہ حدیث منسوخ پر عمل کرنا حرام ہے اور دوسری اور تیسری صورت میں اس لئے عمل نہیں کیا جائے گا کہ مغفل اور ناسی کی روایت ساقط ہے اور حدیث ساقط مردود ہوتی ہے اس لئے یہ حدیث مردود اور ناقابل عمل ہوگی اور چوتھی صورت میں اس لئے عمل نہیں کیا جائے گا کہ حدیث کے خلاف عمل کرنے کی وجہ سے راوی فاسق ہے اور فاسق کی حدیث مردود ہوتی ہے لہذا اس کی حدیث مردود اور ناقابل عمل ہوگی۔ مثلاً حدیث ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدہ عند الکوع وعند رفع الواس من الکوع ابن عمر سے مروی ہے اور مجاہد سے بطریق صحت ثابت ہے کہ میں چند سال ابن عمر کے ساتھ رہا مگر آپ نے سوائے تکبیر تحریر کے کہیں رفع یدین نہیں کیا۔

پس مجاہد کے اس مشاہدہ سے ثابت ہوا کہ ابن عمر نے اپنی مروی پر عمل نہیں کیا ہے لہذا ابن عمر کی یہ مروی متروک ہوگی۔ اسی طرح عائشہ نے روایت کی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ایما امرأة نکحت بغیر اذن ولیہا فنکاحا باطل، پھر حضرت عائشہ نے اپنے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکر کی بیٹی کا نکاح ایسے وقت کیا جب عبدالرحمن موجود نہیں تھے حالانکہ وہ اپنی بیٹی کے ولی ہیں تو یہ عائشہ نے اپنی حدیث کے خلاف بغیر اذن ولی کے نکاح کیا، لہذا حضرت عائشہ کی یہ حدیث بھی متروک ہوگی۔ اسی طرح ابو ہریرہ سے مروی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبعاً آخرها بالتراب، جب کتا تمہارے برتن میں پی لے تو اس کو سات بار دھوئے آخری بار مٹی سے۔ پھر رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد ابو ہریرہ تین بار دھونے کا فتویٰ دیتے تھے اور فتویٰ ایسا ہے جیسا کہ عمل کرنا گویا ابو ہریرہ اپنی مروی کے خلاف عمل کر رہے تھے لہذا ابو ہریرہ کی یہ مروی بھی متروک العمل ہوگی۔ مصنف فرماتے ہیں کہ خبر واحد کا ظاہر کے مخالف ہونا اس کی ایک صورت یہ ہے کہ خبر واحد میں ایسا حکم بیان کیا گیا ہو جس میں عام لوگ مبتلا ہوں اور اس سے عام لوگوں کی ضرورت معلق ہو مگر اس کے باوجود صحابہ اور تابعین کے دور میں وہ خبر مشہور نہ ہوئی ہو، پس شدت حاجت اور عموم بلوئی کے باوجود خبر کا مشہور نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ وہ خبر صحیح نہیں ہے اگر وہ حدیث صحیح ہوتی تو عموم بلوئی اور شدت حاجت کی وجہ سے عہد صحابہ اور تابعین میں یہ حدیث ضرور مشہور ہوتی، کیونکہ صحابہ اور تابعین کے بارے میں یہ وہم نہیں کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے سنت نبوی کی پیروی میں کوتاہی کی ہوگی۔

خبر واحد ظاہر کے مخالف ہو تو مردود اور اگر ظاہر کے مخالف نہ ہو تو مقبول ہوگی، امثلہ

وَمِثَالُهُ فِي الْحُكْمِيَّاتِ إِذَا أَخْبَرَ وَاحِدٌ أَنَّ امْرَأَتَهُ حَرَمَتْ عَلَيْهِ الرِّضَاعَ الطَّارِئُ جَازٌ أَنْ يَتَعَمَّدَ عَلَى خَبَرِهِ وَيَتَزَوَّجَ أُخْتَهَا وَلَوْ أَخْبَرَهُ أَنَّ الْعَقْدَ كَانَ بِاطِّلَابِ حُكْمِ الرِّضَاعِ لَا يَقْبَلُ خَبَرُهُ وَكَذَلِكَ إِذَا أَخْبَرَتِ الْمَرْأَةُ بِمَوْتِ زَوْجِهَا أَوْ طَلَاقِهِ إِنَاهَا وَهُوَ غَائِبٌ جَازٌ أَنْ تَتَعَمَّدَ عَلَى خَبَرِهِ وَيَتَزَوَّجَ بِغَيْرِهِ وَلَوْ اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقَلْبَةُ فَأَخْبَرَهُ وَاحِدٌ عَنْهَا وَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ وَلَوْ وَجَدَ مَاءً لَا يَعْلَمُ حَالَهُ فَأَخْبَرَهُ وَاحِدٌ عَنِ النَّجَاسَةِ لَا يَتَوَضَّأُ بِهِ بَلْ يَتَيْمَّمُ.

ترجمہ:..... اور اس کی مثال احکام شرع میں یہ ہے کہ جب کسی کو خبر دی جائے کہ اس کی بیوی اس پر رضاعت طاریہ کی وجہ سے حرام ہوگئی ہے تو اس کی خبر پر اعتماد کرنا جائز ہے اور اپنی اس بیوی کی بہن سے نکاح کرنا جائز ہے اور اگر اس کو خبر دی کہ حکم رضاعت کی وجہ سے عقد نکاح باطل تھا، تو اس کی خبر مقبول نہ ہوگی۔ اور اسی طرح اگر عورت کو خبر دی گئی اس کے شوہر کے مرنے کی یا شوہر کے اس کو طلاق دینے کی اور شوہر غائب ہے تو جائز ہے کہ عورت اس کی خبر پر اعتماد کرے اور اس کے علاوہ سے نکاح کرے۔ اور اگر کسی پر قبلہ مشتبہ ہو گیا پھر اس کو کسی نے قبلہ کے بارے میں خبر دی تو اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر کسی نے ایسا پانی پیا جس کا حال معلوم نہیں ہے پھر اس کو کسی نے نجاست کے بارے میں خبر دی تو وہ اس سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ اگر خبر واحد ظاہر کے مخالف ہو تو وہ خبر مردود ہوتی ہے۔ احکام شرعیہ میں اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک شیر خوار بچی سے نکاح کیا اس کے بعد اس بچی نے اپنے شوہر کی ماں کا دودھ پی لیا پس ایک شخص آدمی نے شوہر کو خبر

دی کہ تمہاری بیوی نے تمہاری ماں کا دودھ پی لیا ہے تو شوہر کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ وہ اس مخبر کی خبر پر اعتماد کرے اور اپنی اس بیوی کی بہن سے نکاح کرے کیونکہ یہ خبر ظاہر کے مخالف نہیں ہے بلکہ ظاہر کے عین مطابق ہے اور جب یہ خبر ظاہر کے مخالف نہیں ہے تو اس خبر کو قبول کیا جائے گا رد نہیں کیا جائے گا۔

عبارات میں رضاعت طاریہ سے مراد وہی رضاعت ہے جو نکاح پر طاری ہوئی ہو یعنی نکاح کے بعد پائی گئی ہو۔ اور اگر کسی نے خبر دی کہ تمہارا نکاح باطل ہے اور باطل اس لئے ہے کہ نکاح سے پہلے تمہاری اس بیوی نے تمہاری ماں کا دودھ پایا ہے لہذا یہ تمہاری رضاعتی بہن ہوئی اور رضاعتی بہن کے ساتھ نکاح باطل ہوتا ہے لہذا یہ نکاح باطل ہے تو مخبر کی یہ خبر مقبول نہ ہوگی اور شوہر کے لئے اپنی اس بیوی کی بہن کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ خبر ظاہر کے مخالف ہے اور ظاہر کے مخالف اس لئے ہے کہ نکاح جب سوتا ہے تو اس کی شہرت بھی ہوتی ہے اور بہت سے لوگ بھی جمع ہوتے ہیں، اگر رضاعت ثابت ہوتی تو زوجین پر، گواہوں پر اور ان کے اقرباء پر تحقیق نہ رہتی، نکاح کے وقت کوئی نہ کوئی اس کا ذکر ضرور کرتا پس جب نکاح کے وقت کسی نے ظاہر نہیں کیا تو اب ظاہر کرنا اور خبر دینا خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر خبر چونکہ مقبول نہیں ہوتی اس لئے یہ خبر بھی مقبول نہ ہوگی اور مرد کا نکاح بدستور باقی رہے گا۔

اسی طرح جب عورت کو کسی ایک آدمی نے یہ خبر دی کہ تمہارا شوہر مر گیا ہے یا اس نے تمہیں تین طلاقیں دے دی ہیں اور شوہر غائب ہے تو یہ خبر چونکہ ظاہر کے خلاف نہیں ہے اس لئے یہ خبر مقبول ہوگی یعنی عورت کے لئے اس خبر پر اعتماد کرنا جائز ہوگا اور عدت کے بعد دوسرے کسی مرد سے نکاح کرنا درست ہوگا۔ اور اگر کسی نمازی پر قبلہ مشتبہ ہو گیا اور اس کو کسی نے خبر دی کہ قبلہ اس طرف ہے تو اس کے لئے اس خبر پر عمل کرنا واجب ہوگا کیونکہ یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی کو پانی ملا اور اس کو اس کا پاک یا ناپاک ہونا معلوم نہیں ہے، پھر ایک آدمی نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو اس کی یہ خبر چونکہ ظاہر کے مخالف نہیں ہے اس لئے مقبول ہوگی اور اس شخص کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ تیمم کر کے نماز پڑھنا جائز ہوگا۔

خبر واحد کن مواضع پر حجت ہوگی

فَصْلُ خَبَرِ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ فِي أَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ خَالِصُ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى مَا لَيْسَ بِعُقُوبَةٍ وَخَالِصُ حَقِّ الْعَبْدِ مَا فِيهِ الزَّامُ مَحْضٌ وَخَالِصُ حَقِّهِ مَا لَيْسَ فِيهِ الزَّامُ وَخَالِصُ حَقِّهِ مَا فِيهِ الزَّامُ مِنْ وَجْهِ أَمَّا الْأَوَّلُ فَيُقْبَلُ فِيهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبَلَ شَهَادَةَ الْأَعْرَابِيِّ فِي هِلَالِ رَمَضَانَ وَأَمَّا الثَّانِي فَيُشْتَرَطُ فِيهِ الْعَدَدُ وَالْعَدَالَةُ وَنَظِيرُهُ الْمَنَازِعَاتُ وَأَمَّا الثَّالِثُ فَيُقْبَلُ فِيهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ عَدْلًا كَانَ أَوْ فَاسِقًا وَنَظِيرُهُ الْمُعَامَلَاتُ وَأَمَّا الرَّابِعُ فَيُشْتَرَطُ فِيهِ أَمَّا الْعَدْلُ وَالْعَدَالَةُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَنَظِيرُهُ الْعَزْلُ وَالْحَجَرُ.

ترجمہ:..... خبر واحد چار موقعوں میں حجت ہے خالص حق اللہ جو عقوبت نہ ہو، خالص حق العبد جس میں الزام محض ہو، خالص حق العبد جس میں الزام نہ ہو، خالص حق العبد جس میں من وجہ الزام ہو۔ بہر حال اول سوا اس میں خبر واحد مقبول ہوگی اس لئے کہ رسول

اللہ ﷻ نے رمضان کے چاند کے سلسلہ میں ایک اعرابی کی شہادت قبول کی ہے اور بہر حال ثانی تو اس میں عدد اور عدالت کی شرط ہوگی اور اس کی نظیر باہمی جھگڑے ہیں اور بہر حال ثالث تو اس میں خبر واحد مقبول ہوگی عادل ہو یا فاسق ہو اور اس کی نظیر معاملات ہیں اور بہر حال رابع تو اس میں امام صاحب کے نزدیک عدد یا عدالت کی شرط ہوگی اور اس کی نظیر وکیل کو محض ول کرنا اور غلام کو روکنا ہے۔

تشریح..... مصنف فرماتے ہیں کہ خبر واحد چار جگہوں میں حجت ہے۔ یہاں واحد سے حقیقی واحد مراد نہیں ہے بلکہ شرعی واحد مراد ہے اور شرعی واحد وہ ہے جو شہرت اور تواثر کی حد کو نہ پہنچا ہو، یعنی اگر کوئی خبر نہ مشہور ہو اور نہ متواتر ہو تو اسکو خبر واحد کہا جائے گا پس دو گواہوں کی گواہی اور چار گواہوں کی گواہی بھی خبر واحد میں داخل ہوگی۔ الحاصل خبر واحد چار مقامات پر حجت ہوتی ہے۔ (۱) خالصۃ اللہ کا ایہ حق جو حدود و عقوبات کے قبیل سے نہ ہو چنانچہ اللہ کا حق اگر حدود کے قبیل سے ہے تو امام کرخی نحر الاسلام اور ماتن کے نزدیک اس میں خبر واحد مقبول نہ ہوگی۔ کیونکہ حدود کا مدار اس پر ہے کہ وہ شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں اور خبر واحد میں چونکہ ایک گونہ شبہ ہوتا ہے اس لئے خبر واحد سے حدود کو ثابت کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ قیاس سے ثابت کرنا جائز نہیں ہے اور رہا یہ سوال کہ بینہ جود و با چار کی گواہی کا نام ہے خبر واحد کے حکم میں ہے جیسا کہ اوپر گذرا اس سے حدود کا اثبات کیسے درست ہوگا حالانکہ بینہ سے حد زنا وغیرہ کا اثبات ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بینہ کے ذریعہ حدود کا اثبات نص ”فان تشهدوا علیہن اربعۃ منکم“ کی وجہ سے خلاف قیاس ہے لہذا اس کو لے کر اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔ الحاصل پہلا موقع جہاں خبر واحد حجت ہوتی ہے اللہ کا وہ خالص حق ہے جو حدود کے قبیل سے نہ ہو، (۲) بندے کا خالص حق جس میں محض الزام ہو، (۳) بندے کا ایسا حق جس میں الزام نہ ہو، (۴) بندے کا ایسا حق جس میں من وجہ الزام ہو۔

پہلا موقع..... مصنف فرماتے ہیں کہ پہلا موقع یعنی خالصۃ اللہ کا حق جس میں حدود کے معنی نہ ہوں جیسے نماز، روزہ، وضو، عشر اور صدقہ انظر وغیرہ ان میں خبر واحد کے حجت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آنحضور ﷺ نے رمضان کے چاند کے سلسلہ میں ایک اعرابی کی شہادت کو قبول فرمایا ہے اور اس اعرابی کی شہادت پر روایت کے ثبوت کا حکم دیا ہے۔ اگر اس موقع میں خبر واحد حجت نہ ہوتی تو آنحضور ﷺ ایک اعرابی کی شہادت پر روایت بطلال کے ثابت ہونے کا حکم نہ دیتے۔ ایک اعرابی کی شہادت کی وجہ سے آپ کا ثبوت روایت پر حکم صادر فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ حقوق اللہ (جو حدود کے قبیل سے نہ ہو) میں خبر واحد حجت ہے۔

دوسرا موقع..... یعنی خالص بندے کا حق جس میں دوسرے پر من کل وجہ الزام ہو اس میں خبر واحد کے حجت ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں، ایک عدد یعنی کم از کم، دوسرے وہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ دوم عدالت یعنی دونوں دیندار ہوں، عدد کا شرط ہونا تو باری تعالیٰ کے قول واستشهدوا شہیدین من رجالکم سے ثابت ہے اور عدالت کا شرط ہونا واشہدوا ذوی عدل منکم سے ثابت ہے۔ الحاصل بندے کا حق جس میں دوسرے پر محض الزام ہو اس میں خبر واحد کے مقبول ہونے کے لئے عدد اور عدالت شرط ہے۔ اس کی نظیر منازعات یعنی مال کے مقدمات ہیں۔ مثلاً ایک آدمی نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس نے یہ غلام بیچا ہے یا دعویٰ کیا کہ اس نے یہ غلام خریدا ہے یا یہ دعویٰ کیا کہ میرے اس پر ایک ہزار روپیہ ہیں ان تمام صورتوں میں مدعی پر اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لئے دو عادل گواہ پیش کرنا ضروری ہوگا یعنی گواہوں کے لئے عدد بھی شرط ہوگا اور عدالت بھی شرط ہوگی۔

تیسرا موقع..... یعنی حقوق العباد جن میں الزام نہ ہو اس موقع میں خبر واحد مقبول ہوگی خبر دینے والا عادل ہو یا فاسق، بلکہ

کافر ہو یا مسلمان ہو۔ سمجھ دار بچہ ہو یا بالغ ہو اور اس کی نظیر وہ معاملات ہیں جن کو لوگ کرتے ہیں اور ان میں کسی پر الزام نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک آدمی نے خبر دی کہ زید نے بکر کو وکیل بنایا ہے یا یہ خبر دی کہ مولیٰ نے اپنے فلاں غلام کو تجارت کی اجازت دی ہے تو اس خبر کی بنا پر وکیل اور غلام کے لئے کام کرنے کی اجازت ہوگی خبر دینے والا عادل ہو یا فاسق ہو بلکہ کافر ہو یا مسلمان ہو، عاقل بچہ ہو یا بالغ ہو۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آنحضور ﷺ عادل اور فاسق دونوں کا ہدیہ قبول فرماتے تھے۔ یعنی اگر عادل نے خبر دی کہ یہ ہدیہ ہے صدقہ نہیں ہے تو اس کو قبول فرمایا اور اگر فاسق نے یہ خبر دی تو اس کو قبول فرمایا۔ حاصل یہ کہ آپ نے عادل اور فاسق دونوں کی خبر کو قبول کیا ہے۔

چوتھا موقعہ:..... یعنی حقوق العباد جن میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو اس موقعہ میں حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک عدد اور عدالت میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے۔ یعنی دو مستور الحال آدمی خبر دیں یا ایک عادل آدمی خبر دے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر اس موقعہ میں الزام محض ہوتا تو عدد اور عدالت دونوں شرط ہوتے اور اگر بالکل الزام نہ ہوتا تو دونوں شرط نہ ہوتے، پس جب کچھ الزام ہے اور کچھ نہیں تو ان دونوں میں سے ایک شرط ہوگا اس کی نظیر عزل اور حجر ہے یعنی اگر دو مستور الحال آدمی یا ایک دیندار آدمی وکیل کو خبر دے کہ مؤکل نے تجھ کو معزول کر دیا ہے یا عبد ماذون فی التجارۃ کو خبر دے کہ تیرے مولیٰ نے تجھ کو تجارت سے روک دیا ہے تو یہ خبر مقبول ہوگی اور اس کے نتیجہ میں وکیل کو معزول ہونا پڑے گا اور غلام کو تجارت سے دست بردار ہونا پڑے گا۔ ان دونوں میں من وجہ الزام تو اس لئے ہے کہ عزل اور حجر کے بعد مؤکل اور مولیٰ کے حق میں انکا عمل باطل ہو جائے گا اگر کوئی عمل کریں گے تو اس کی ذمہ داری انہیں پر عائد ہوگی، اور الزام کا نہ ہونا اس لئے ہے کہ مؤکل نے وکیل بنا کر جس طرح اپنے حق میں تصرف کیا ہے اسی طرح اس کو معزول کر کے اپنے حق میں تصرف کیا ہے۔ اور مولیٰ نے غلام کو تجارت کی اجازت دے کر جس طرح اپنے حق میں تصرف کیا ہے اسی طرح تجارت سے روک کر اپنے حق میں تصرف کیا ہے اور اپنے حق میں تصرف کرنا کسی پر الزام نہیں ہوتا لہذا عزل اور حجر وکیل اور غلام پر الزام نہیں ہوگا۔

اجماع سے متعلق مباحث

الْبَحْثُ الثَّالِثُ فِي الْإِجْمَاعِ

ترجمہ:..... تیسری بحث اجماع سے متعلق ہے۔

تشریح:..... سنت کے مباحث سے فراغت کے بعد مصنفؒ نے اجماع کے مباحث کو ذکر کیا ہے۔

لغت میں اجماع کے دو معنی ہیں (۱) عزم اور پختہ ارادہ کرنا، (۲) اتفاق۔ جب کوئی شخص کسی کام کا ارادہ کر لیتا ہے تو اس وقت کہا جاتا ہے اجمع فلان علیٰ کذا فلاں نے اس کام کا عزم کر لیا ہے۔ باری تعالیٰ کا قول فاجمعوا امرکم (تم سب ملکر اپنے کام کا عزم کرو) اسی معنی میں مستعمل ہے، اسی معنی میں تو آنحضرت ﷺ کا یہ قول ہے لا صیام لمن یجمع الصیام من اللیل جس شخص نے رات میں روزے کا عزم اور ارادہ نہیں کیا اس کا روزہ درست نہیں ہوگا۔ دوسرے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے اجمع القوم علیٰ کذا قوم نے اس کام پر اتفاق کر لیا ہے۔

مذکورہ دونوں معنی کے درمیان فرق یہ ہے کہ اجماع بمعنی عزم ایک شخص کی طرف سے متصور ہوتا ہے لیکن اجماع بمعنی اتفاق کے لئے کم از کم دو اشخاص کا ہونا ضروری ہے۔ شریعت کی اصطلاح میں ایک مخصوص اتفاق کا نام اجماع ہے یعنی کسی ایک زمانہ میں رسول اللہ ﷺ کی امت کے صالح مجتہدین کا کسی واقعہ اور امر پر اتفاق کر لینا اجماع کہلاتا ہے، تعریف میں اتفاق سے اشتراک مراد ہے اور یہ

قول، فعل اور اعتقاد سب کو شامل ہے، یعنی اس امت کے مجتہدین کسی قول میں شریک ہوں یا فعل میں شریک ہوں یا اعتقاد میں شریک ہوں تمام صورتوں میں اجماع متحقق ہو جاتا ہے۔ اولیٰ کو اجماع قولی، دوم کو اجماع فعلی اور سوم کو اجماع اعتقادی کہا جاتا ہے مثلاً اگر کوئی شنی قول کے قبیل سے ہو اور ایک زمانے کے تمام مجتہدین اس پر اتفاق کر لیں اور یہ کہیں اجماعنا علیٰ ہذا تو یہ قولی اجماع ہوگا۔ اور اگر کوئی شنی فعل کے قبیل سے ہو اور تمام مجتہدین اس پر عمل شروع کر دیں تو یہ فعلی اجماع ہوگا جیسے مضاربیت مزارعت اور شرکت فعلی اجماع سے ثابت ہیں۔ اور اگر کوئی شنی اعتقاد کے قبیل سے ہو اور تمام مجتہدین اس پر اعتقاد کر لیں تو یہ اعتقادی اجماع ہوگا جیسے شیخین (ابو ہریرہ، عمرؓ) کی فضیلت پر تمام مجتہدین کا اعتقاد ہے۔ اور اگر کسی قول یا فعل یا اعتقاد پر بعض مجتہدین اتفاق کر لیں اور باقی سکوت کریں یہاں تک کہ غور و فکر کی مدت گزر جائے اور وہ اس کا رد نہ کریں تو یہ اجماع سکوتی کہلاتا ہے جس کے احناف تو قائل ہیں لیکن امام شافعی قائل نہیں ہیں۔

اجماع حجت شرعی ہے یا نہیں:..... اجماع کے حجت ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ نظام معتزلی، خوارج اور اکثر روافض اجماع کی حجت کا انکار کرتے ہیں اور اس کے وقوع کو محال قرار دیتے ہیں لیکن جمہور مسلمین اجماع کی حجت کے قائل ہیں۔ معتزلیں کی دلیل یہ ہے کہ ایک زمانے کے تمام مجتہدین کے اقوال کو ضبط کرنا ناممکن ہے کیونکہ ان کی تعداد بھی کثیر ہوگی اور ان کے شہروں اور مکانوں میں بھی بعد ہوگا۔ پس ان کی کثرت تعداد، تباعدیاد اور تباہین امکانہ کے ہوتے ہوئے ان کے اقوال کو ضبط کرنا کیسے ممکن ہو سکتا ہے اور جب یہ ناممکن ہے تو کسی واقعہ میں پوری امت کے مجتہدین کے قول کی معرفت بھی معذور اور ناممکن ہوگی اور جب تمام مجتہدین کے اقوال کی معرفت معذور اور محال ہے تو کسی امر اور واقعہ پر تمام مجتہدین کا اجماع بھی ناممکن اور محال ہوگا۔ جمہور مسلمین کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الہدیٰ ویبتغ غیر سبیل المؤمنین نولہ ماتولیٰ ونصلہ جہنم وساءت مصیراً، اور جو کوئی مخالفت کرے رسول کی جب کہ کھل چکی اس پر سیدھی راہ اور چلے سب مسلمانوں کے رستے کے خلاف تو ہم حوالہ کریں گے اس کو وہی طرف جو اس نے اختیار کی ہے اور ڈالیں گے اس کو دوزخ میں اور وہ بہت بری جگہ پہنچے۔ اس آیت سے استدلال اس طور پر کیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ نے رسول کی مخالفت اور غیر سبیل مؤمنین کے اتباع پر وعید بیان فرمائی ہے اور جن چیزوں پر وعید بیان کی جائے وہ حرام ہوتی ہیں لہذا رسول کی مخالفت اور غیر سبیل مؤمنین کا اتباع دونوں باتیں حرام ہوں گی اور جب یہ دونوں باتیں حرام ہیں تو ان کی اضداد یعنی رسول کی موافقت اور سبیل مؤمنین کا اتباع واجب ہوگا۔ الحاصل اس آیت سے سبیل مؤمنین کے اتباع کا واجب ہونا ثابت ہو گیا اور مؤمنین کی سبیل اور اختیار کردہ راہ ہی کا نام اجماع ہے لہذا اجماع کے اتباع کا واجب ہونا ثابت ہو گیا اور جب اجماع کا اتباع واجب ہے تو اس کا حجت ہونا ثابت ہو گیا۔ الحاصل اس آیت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اجماع امت حجت شرعی ہے اور اس کا ماننا ضروری ہے۔ دوسری دلیل باری تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا اس آیت سے استدلال اس طور پر ہوگا کہ حق تعالیٰ نے تفرق سے نہی فرمائی ہے اور تفریق نام ہے خلاف اجماع کا پس خلاف اجماع منہی عنہ ہوگا اور جب خلاف اجماع منہی عنہ ہے تو اجماع مامور بہ اور واجب الاتباع ہوگا اور جب اجماع واجب الاتباع ہے تو اس کا ماننا لازم ہوگا اور وہ خود حجت شرعی ہوگا۔ اجماع کا حجت شرعی ہونا احادیث سے بھی ثابت ہے۔ (۱) لا تجتمع امتی علی الضلالة میری امت ضلالت پر اتفاق نہیں کر سکتی ہے، (۲) لم یکن اللہ لیجمع امتی علی الضلالة اللہ تعالیٰ میری امت کو ضلالت پر اکٹھا نہیں کریں گے، (۳) مآراہ المؤمنون حسناً فهو عند اللہ حسن جس چیز کو مسلمانوں نے اچھا سمجھا وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے، (۴) علیکم بالسواد الاعظم سواد اعظم اور غالب اکثریت کا اتباع کرو، (۵) ید اللہ علی الجماعۃ جماعت اللہ کے زیر سایہ ہے، (۶) عن معاذ ابن جبل قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الشیطان ذنب الانسان کذنب الغنم

یأخذ النشأة والقاصية والناحية وایا کم والشعاب وعلیکم بالجماعة۔ شیطان انسان کا بھیڑیا ہے بکریوں کے بھیڑیوں کی طرح ہے اکیلی ہونے والی، الگ ہونے والی اور ایک طرف ہونے والی کوکھا جاتا ہے تم لوگ قبیلوں اور برادریوں میں بٹنے سے بچو، جم پر جماعت کے ساتھ رہنا لازم ہے۔ (۷) من خرج من الجماعة قدر شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه جو شخص ایک بانشت کے بقدر جماعت سے ہٹا اس نے اسلام کا پھندا اپنی گردن سے نکال دیا۔ یہ تمام احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ یہ امت اجتماعی طور پر خطا سے معصوم ہے، یعنی پوری امت خطا اور ضلالت پر اتفاق کر لے ایسا نہیں ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو اجماع امت کا ماننا لازم اور اس کا حجت شرعی ہونا ثابت ہوگا۔ دلیل عقلی سے بھی اجماع کا حجت ہونا ثابت ہے، اس طور پر ہمارے نبی ﷺ خاتم الانبیاء ہیں اور آپ کی شریعت دائمی ہے پس اگر ایسا حادثہ پیش آ جائے جس میں کوئی نص قطعی نہ ہو تو اس کے حکم پر امت کو اجماع منعقد کرنا پڑے گا اگر اس کے اجماع کو موجب قطعیت اور مفید یقین قرار نہ دیا جائے تو ان سے حق نکل جائے گا اور افراد امت خطا میں گریز کریں گے اور جب ایسا ہوگا تو آپ کی شریعت منقطع ہو جائے گی، اور پوری شریعت دائمی نہ ہوگی حالانکہ یہ اخبار شرع کے خلاف ہے۔ پس آپ کی شریعت کو دائمی بنانے کے لئے اجماع کے حجت قطعی ہونے کا ہونا لازم اور واجب ہوگا۔

مکرمین کی دلیل ظاہر البطلان ہے کیونکہ اگر جدوجہد کی جائے تو ایک زمانے کے علماء کے اقوال کی معرفت ناممکن نہیں ہے بلکہ تین ممکن خاص طور سے اس زمانہ میں (ماخوذ از فیض سبحانی ج ۲) جمیل احمد غفر اللہ عنہ۔

امت مسلمہ کا اجماع حجت ہے، اجماع کی اقسام

فَصُلِّ إِجْمَاعُ هَذِهِ الْأُمَّةِ بَعْدَ مَا تَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي فُرُوعِ الدِّينِ حُجَّةٌ مُوجِبَةٌ لِلْعَمَلِ بِهَا شَرْعًا كَرَامَةً لِهَذِهِ الْأُمَّةِ ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ نَصًّا ثُمَّ إِجْمَاعُهُمْ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ عَنِ الرَّدِّ ثُمَّ إِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ فِيمَا لَمْ يُوجَدْ فِيهِ قَوْلُ السَّلَفِ ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَحَدِ أَقْوَالِ السَّلَفِ أَمَّا الْأَوَّلُ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى ثُمَّ الْإِجْمَاعُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ ثُمَّ إِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُورِ مِنَ الْأَخْبَارِ ثُمَّ إِجْمَاعُ الْمُتَأَخِّرِينَ عَلَى أَحَدِ أَقْوَالِ السَّلَفِ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيحِ مِنَ الْأَحَادِ وَالْمُعْتَبَرُ فِي هَذَا الْبَابِ إِجْمَاعُ أَهْلِ الرَّأْيِ وَالْإِجْتِهَادِ فَلَا يُعْتَبَرُ بِقَوْلِ الْعَوَامِ وَالْمُتَكَلِّمِ وَالْمُحَدِّثِ الَّذِي لَا بَصِيرَةَ لَهُ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ.

ترجمہ:..... رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد فروع دین میں اس امت کا اجماع حجت ہے اس امت کی کرامت کے پیش نظر اس پر عمل کرنا واجب ہے، پھر اجماع کی چار قسمیں ہیں بصراحت کسی واقعہ کے حکم پر حضرات صحابہ کا اجماع پھر صحابہ کا اجماع بعض کی تصریح اور رد کرنے سے باقی کے سکوت کے ساتھ پھر صحابہ کے بعد حضرات کا اجماع اس مسئلہ میں جس میں صحابہ کا کوئی قول موجود نہ ہو پھر صحابہ کے اقوال میں سے ایک قول پر اجماع بہر حال اجماع کی پہلی قسم تو وہ کتاب اللہ کی آیت کے مرتبہ میں ہے پھر بعض کی تصریح اور

باقی کے سکوت کے ساتھ اجماع تو وہ خبر متواتر کے مرتبہ میں ہے پھر صحابہ کے بعد والوں کا اجماع خبر مشہور کے مرتبہ میں ہے پھر صحابہ کے اقوال میں سے ایک قول پر متاخرین کا اجماع تو وہ صحیح خبر واحد کے مرتبہ میں ہے اور اس بات میں اہل رائے اور اہل اجتہاد کا اجماع معتبر ہے پس عوام اور تنگم اور اس محدث کا قول معتبر نہ ہوگا جس کو اصول فقہ میں بصیرت نہ ہو۔

تشریح:..... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صرف اس امت کا اجماع حجت ہے دوسری کسی امت کا اجماع حجت نہیں ہے اور وجہ یہ ہے کہ یہ امت دوسری امتوں کے مقابلہ میں اللہ کے نزدیک مکرم اور معزز ہے پس اس امت کی تکریم اور تعظیم کو ظاہر کرنے کے لئے اس امت کے اجماع کو حجت قرار دیا گیا ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس امت کا اجماع رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد حجت ہے آپ کی حیات میں حجت نہیں ہے کیونکہ آپ کی حیات میں ہر مسئلہ میں آپ ﷺ کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس امت کا اجماع صرف فروع دین میں حجت ہوگا اصول دین میں حجت نہیں ہوگا کیونکہ اصول دین مثلاً توحید، صفات، نبوت وغیرہ دلائل قطعیہ عقلیہ اور نقلیہ سے ثابت ہیں اور جب اصول دین دلائل عقلیہ اور نقلیہ سے ثابت ہیں تو ان کا علم بغیر اجماع کے حاصل ہو جائے گا اور جب انکا علم بغیر اجماع کے حاصل ہو گیا تو ان میں اجماع کا حجت ہونا ظاہر نہ ہوگا۔ الحاصل اصول دین میں اجماع حجت نہیں ہے بلکہ فروع دین میں حجت ہے۔

اجماع کا حکم:..... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اجماع ایسی حجت شرعی ہے جس کے موجب پر عمل کرنا واجب ہے۔

اعتراض:..... یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ مصنفؒ نے یہ تو کہا ہے کہ اجماع سے ثابت ہونے والے ہر حکم پر عمل کرنا واجب ہے لیکن یہ نہیں کہا کہ اس پر یقین اور اعتقاد رکھنا بھی ضروری ہے حالانکہ اجماع کی بعض قسمیں ایسی ہیں جن پر یقین اور اعتقاد کرنا بھی ضروری ہے۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے حجة موجبة للعمل اس لئے کہا ہے تاکہ یہ اجماع کی تمام انواع کو شامل ہو جائے کیونکہ اجماع کی تمام انواع پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن تمام انواع پر یقین اور اعتقاد کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ بعض پر اعتقاد کرنا ضروری ہے جیسا کہ تفصیل آگے آرہی ہے۔ فاضل مصنفؒ کہتے ہیں اجماع کی چار قسمیں ہیں (۱) کسی پیش آمدہ مسئلہ کے حکم پر تمام صحابہ کرام کا بصراحت اتفاق کرنا مثلاً صحابہ کا اجماع علی کذا کہنا یا تمام صحابہ کا کسی کام کو کرنا جیسے تمام صحابہ کا صدیق اکبرؓ کے ہاتھ پر بیعت کرنا۔ (۲) کسی مسئلہ کے حکم پر بعض حضرات صحابہ کا تصریح کرنا اور باقی کا اس کو رد کرنے سے سکوت اختیار کرنا، اسی کا نام اجماع سکوتی ہے جیسے ایک بار تین طلاقیں واقع کرنے سے تین کا واقع ہو جانا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے، دوسرے حضرات صحابہ نے اس پر نکیر نہیں کی پس ان کے نکیر نہ کرنے سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ حضرات بھی حضرت عمرؓ کے قول سے متفق ہیں۔ (۳) اس مسئلہ میں جس میں متنازعہ سے کوئی قول منقول نہ ہو صحابہؓ کے بعد کے مجتہدین کا اجماع۔ (۴) صحابہ کے اقوال میں سے ایک قول پر متاخرین کا اجماع۔

اجماع کی چاروں اقسام کا حکم:..... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اجماع کی چاروں قسمیں قوت میں برابر نہیں ہیں بلکہ ان میں فرق مراتب ہے چنانچہ قسم اول کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے اور سب سے قوی ہے یہاں تک کہ اس کا منکر کافر ہے اور دوسری قسم خبر متواتر کے مرتبہ میں ہے اس پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اس کا منکر کافر نہیں ہے پس دوسری قسم کا مرتبہ پہلی قسم کی بہ نسبت اونٹنی ہوگا اور

تیسری قسم خبر مشہور کے مرتبہ میں ہے پس جس طرح خبر مشہور خبر متواتر سے کم تر ہے اسی طرح اجماع کی یہ تیسری قسم بھی دوسری قسم سے کمتر ہے اور چوتھی قسم صحیح خبر واحد کے مرتبہ میں ہے پس جس طرح خبر واحد خبر مشہور سے کمتر ہے اسی طرح چوتھی قسم تیسری قسم سے کمتر ہے۔ یہ خیال رہے کہ پہلی اور دوسری قسم اولیٰ قطعہ میں سے ہیں اور تیسری اور چوتھی قسم اولیٰ قطعہ میں سے ہیں بل کرنا تو سب پر واجب ہے لیکن پہلی دو قسمیں مفید یقین ہیں اور بعد والی دو قسمیں مفید ظن ہیں۔ مصنف کہتے ہیں کہ فقہ میں اہل اجتماع کا اجماع معتبر ہے نہ عوام کا اجماع معتبر ہے نہ متکلمین کا اور نہ ان محدثین کا جن کو اصول فقہ میں بصیرت حاصل نہ ہو۔ عوام سے مراد وہ علماء ہیں جو معانی فقہیہ میں غور و فکر کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں۔ اور متکلمین سے مراد وہ علماء ہیں جن کا کام عقائد سے متعلق گفتگو کرنا ہے اور محدثین سے مراد وہ علماء ہیں جن کا کام متن حدیث، سند حدیث اور اجمال سے گفتگو کرنا ہے۔ اور اہل اجتہاد سے مراد وہ علماء ہیں جن کا کام آیات و احادیث سے مسائل اور اصول کا مسبط کرنا ہے۔ الحاصل اجماع کے لئے مجتہدین کا اتفاق شرط ہے۔ عوام متکلمین اور محدثین جو اصول فقہ میں بصیرت نہ رکھتے ہوں ان کا اجماع اور اتفاق معتبر نہیں ہوگا۔

اجماع مذہبی کی اقسام

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ الْإِجْمَاعُ عَلَى نَوْعَيْنِ مُرَكَّبٍ وَغَيْرِ مُرَكَّبٍ فَالْمُرَكَّبُ مَا اجْتُمَعَ عَلَيْهِ الْأَرَاءُ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ مَعَ وُجُودِ الْإِخْتِلَافِ فِي الْعِلَّةِ وَمِثَالُهُ الْإِجْمَاعُ عَلَى وُجُودِ الْإِنْتِقَاضِ عِنْدَ الْقَيِّ وَمَسْأَلَةُ الْمَرْأَةِ أَمَّا عِنْدَنَا فَبِنَاءٌ عَلَى الْقَيِّ وَأَمَّا عِنْدَهُ فَبِنَاءٌ عَلَى الْمَسِّ ثُمَّ هَذَا النَّوْعُ مِنَ الْإِجْمَاعِ لَا يَنْقِضِي حُجَّةً بَعْدَ ظَهْوَرِ الْفُسَادِ فِي أَحَدِ الْمَأْخُذَيْنِ حَتَّى لَوْ ثَبَتَ أَنَّ الْقَيِّ غَيْرُ نَاقِضٍ فَبِأَبْوَحِينَةٍ لَا يَقُولُ بِالْإِنْتِقَاضِ فِيهِ وَلَوْ ثَبَتَ أَنَّ الْمَسَّ غَيْرُ نَاقِضٍ فَالْشَّافِعِيُّ لَا يَقُولُ بِالْإِنْتِقَاضِ فِيهِ لَفُسَادِ الْعِلَّةِ الَّتِي بُنِيَ عَلَيْهَا الْحُكْمُ وَالْفُسَادُ مُتَوَهِّمٌ فِي الطَّرْفَيْنِ لِحَوَازِ أَنْ يَكُونَ أَبُو حَنِيفَةَ مُصِيبًا فِي مَسْأَلَةِ الْمَسِّ مُخْطِئًا فِي مَسْأَلَةِ الْقَيِّ وَالشَّافِعِيُّ مُصِيبًا فِي مَسْأَلَةِ الْقَيِّ مُخْطِئًا فِي مَسْأَلَةِ الْمَسِّ فَلَا يُوَدِّعُ هَذَا إِلَى بِنَاءٍ وَجُودِ الْإِجْمَاعِ عَلَى الْبَاطِلِ بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْإِجْمَاعِ فَالْحَاصِلُ أَنَّهُ جَازِ ارْتِفَاعُ هَذَا الْإِجْمَاعِ لظَهْوَرِ الْفُسَادِ فِيمَا بُنِيَ هُوَ عَلَيْهِ وَلِهَذَا إِذَا قُضِيَ الْقَاضِي فِي حَادِثَةٍ ثُمَّ ظَهَرَ رِقُّ الشُّهُودِ أَوْ كَذِبُهُمْ بِالرُّجُوعِ بِطَلِّ قَضَائِهِ وَإِنْ لَمْ يَظْهَرِ ذَلِكَ فِي حَقِّ الْمُدَّعَى وَبِإِعْتِبَارِ هَذِهِ الْمَعْنَى سَقَطَتِ الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ عَنِ الْأَصْنَافِ الثَّمَانِيَةِ لِانْقِطَاعِ الْعِلَّةِ وَسَقَطَ سَهْمُ ذَوِي الْقُرْبَى لِانْقِطَاعِ عَلَيْهِ.

ترجمہ: پھر اس کے بعد اجماع کی دو قسمیں ہیں مرکب اور غیر مرکب پس اجماع مرکب وہ اجماع ہے جس میں کسی حادثہ کے غم پر یا کسی حق ہوئی ہوں (گم) حالت کے وجود میں اختلاف ہو اس کی مثال مسِ مرأتہ اور قے کی وقت وضو ٹوٹنے کے وجود پر (امام صاحب اور امام شافعی کا) اجماع ہے۔ بہر حال ہمارے نزدیک تو قے پر بناء کرتے ہوئے اور بہر حال امام شافعی کے نزدیک مسِ مرأتہ

پر بناء کرتے ہوئے پھر اجماع کی یہ نوع دونوں مآخذوں میں سے کسی ایک مآخذ میں فساد ظاہر ہونے کے بعد حجت باقی نہیں رہے گی حتیٰ کہ اگر یہ ثابت ہو گیا کہ قے غیر ناقض وضو ہے تو امام صاحب اس صورت میں وضو ٹوٹنے کے قائل نہیں ہوں گے اور اگر ثابت ہو گیا کہ مس مرآتہ غیر ناقض ہے تو امام شافعی اس صورت میں وضو ٹوٹنے کے قائل نہیں ہوں گے کیونکہ وہ علت جس پر حکم کی بنیاد ہے فاسد ہو گئی اور فساد دونوں جانب میں متوہم ہے کیونکہ ممکن ہے کہ امام صاحب مس مرآتہ کے مسئلہ میں صحیح رائے پر ہوں اور مسئلہ قے میں غلط رائے پر ہوں اور امام شافعی مسئلہ قے میں صحیح رائے پر ہوں اور مسئلہ مس میں غلط رائے پر ہوں پس یہ باطل پر اجماع کے وجود کی بناء کا سبب نہیں ہوگا برخلاف اجماع کی پہلی قسم کے پس حاصل یہ ہے کہ اس علت میں فساد کے ظاہر ہونے کی وجہ سے جس پر حکم کی بنیاد ہے اس اجماع کا مرتفع ہونا جائز ہے اسی وجہ سے اگر قاضی نے کسی حادثہ میں فیصلہ دیا پھر لوگوں کا رقیق ہونا یا رجوع کرنے کی وجہ سے ان کا کاذب ہونا ظاہر ہو گیا تو اس کا فیصلہ باطل ہو جائے گا، اگرچہ یہ مدعی کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے انواع ثنائیہ سے مؤلفہ قلوب کی نوع ساقط ہو گئی ہے کیونکہ علت منقطع ہو گئی ہے اور قوا القربیٰ کا حصہ ساقط ہو گیا ہے اس لئے کہ اس کی علت ساقط ہو گئی ہے۔

تشریح:..... اجماع کی اولاً دو قسمیں ہیں ایک اجماع سندی، دوم اجماع مذہبی۔ اجماع سندی کہتے ہیں اس امت کے علماء کا کسی حکم پر متفق ہو جانا۔ پھر اس کی چار قسمیں ہیں جن کی تفصیل سابق میں گذر چکی ہے۔ اور اجماع مذہبی کہتے ہیں بعض مجتہدین کا کسی حکم پر متفق ہو جانا۔ اس عبارت میں اجماع مذہبی کی تقسیم بیان کرنا مقصود ہے، چنانچہ فرمایا ہے کہ اجماع مذہبی کی دو قسمیں ہیں ایک اجماع مرکب، دوم اجماع غیر مرکب۔ مصنف نے اجماع مرکب کی تعریف تو کی ہے کیونکہ اس کی تعریف غیر مشہور ہے لیکن اجماع غیر مرکب کی تعریف نہیں کی ہے کیونکہ اس کی تعریف مشہور ہے۔ اور اجماع غیر مرکب یہ ہے کہ مجتہدین کی رائیں کسی حکم پر متفق ہو جائیں اور اس حکم کی علت میں کوئی اختلاف نہ ہو یعنی حکم اور علت دونوں میں متفق ہوں جیسے امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ ماخرج من السبیلین سے وضو ٹوٹ جائے گا، پس وضو کا ٹوٹ جانا ایک حکم ہے جس پر دونوں حضرات متفق ہیں اور دونوں کے نزدیک اس کی علت خروج نجاست ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اجماع مرکب یہ ہے کہ کسی حکم پر مجتہدین کی رائیں جمع ہو جائیں لیکن اس حکم کی علت میں اختلاف ہو۔ مثلاً امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ اگر کسی با وضو آدمی نے قے کی اور عورت کو چھو دیا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا لیکن نقض وضو کی علت میں اختلاف ہے، چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں نقض وضو کی علت مس مرآتہ ہے اور امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ نقض وضو کی علت قے ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ ان دو علتوں میں سے کسی ایک علت میں اگر فساد ظاہر ہو گیا تو اجماع کی یہ قسم حجت شرعی نہیں رہے گی چنانچہ دلیل شرعی سے اگر یہ ثابت ہو جائے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے تو مذکورہ مسئلہ میں امام صاحب نقض وضو کا حکم نہیں دیں گے کیونکہ جس علت کی بنیاد پر امام صاحب نے نقض وضو کا حکم دیا تھا وہ علت فوت ہو گئی ہے۔ اور اگر دلیل شرعی سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ مس مرآتہ ناقض وضو نہیں ہے تو مذکورہ صورت میں حضرات امام شافعیؒ نقض وضو کا حکم نہیں دیں گے کیونکہ جس علت پر نقض وضو کا مدار تھا وہ علت ہی فاسد ہو گئی ہے، پس جب فساد علت کی وجہ سے دونوں حضرات میں سے کوئی ایک نقض وضو کا قائل نہیں رہا تو اجماع ہی باقی نہیں رہا اور جب اجماع ہی باقی نہیں رہا تو حجت شرعی کہاں سے ہوگا۔

والفساد متوہم فی الطرفين الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے،

اعتراض:..... یہ ہے کہ اجماع مرکب فساد کو متضمن ہے اس لئے کہ اختلاف کی صورت میں حق ایک طرف ہوتا ہے اور

دوسری طرف باطل ہوتا ہے، اور جب ایسا ہے تو اجماع مرکب باطل پر اجماع ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فساد کسی ایک جانب میں متعین نہیں ہے بلکہ دونوں جانب میں اس کا احتمال ہے، کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ امام ابو حنیفہ مسمرۃ سے عدم نقض وضو کا حکم دینے میں تو صاحب ہوں لیکن قے کی وجہ سے وضو ٹوٹنے کا حکم دینے میں غلطی ہوں، پس اس صورت میں امام صاحب کی بیان کردہ علت میں فساد ہوگا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ امام شافعی قے سے عدم نقض وضو کا حکم دینے میں تو صاحب ہوں لیکن مسمرۃ سے نقض وضو کا حکم دینے میں غلطی ہوں، پس اس صورت میں امام شافعی کی بیان کردہ علت میں فساد ہوگا۔

الحاصل جب دونوں اماموں میں سے ایک کا صاحب ہونا اور آخر کا غلطی ہونا ممکن ہے تو فساد کسی ایک جانب میں متعین نہیں ہوا بلکہ دونوں جانب میں متوہم ہے اور فساد علت کا وہم اجماع علی الباطل کا سبب نہیں ہوتا ہے یعنی فساد علت کے وہم سے صحت اجماع میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے اور جب ایسا ہے تو اجماع مرکب باطل پر اجماع نہیں ہوگا۔

مصنف کی عبارت ”بخلاف ما تقدم من الایجماع“ کا تعلق مصنف کی عبارت ”ثم هذا النوع من الایجماع لا یبقی حجة الخ“ سے ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ اجماع کی یہ قسم یعنی اجماع مرکب ظہور فساد کے بعد حجت نہیں رہے گا۔ اس کے برخلاف اجماع کی وہ قسم جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے یعنی اجماع غیر مرکب اس میں فساد علت کا وہم نہیں ہے تہذا اس کے بارے میں یہ بھی نہیں کہا جائے گا کہ وہ ظہور فساد کے بعد حجت نہیں رہے گا کیونکہ جب اس میں فساد علت کا وہم نہیں ہے تو فساد کا ظہور کہاں سے ہوگا؟ اور جب فساد کا ظہور نہیں ہوگا تو حجت نہ رہنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اجماع مرکب، علت میں فساد ظاہر ہونے کی وجہ سے مرتفع ہو سکتا ہے۔ اور اجماع غیر مرکب میں چونکہ فساد علت کا احتمال نہیں ہے اس لئے وہ مرتفع بھی نہیں ہو سکتا ہے۔

صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ جہن علیہ (علت) کے مرتفع ہو جانے سے چونکہ جہن (حکم) مرتفع ہو جاتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر قاضی نے بینہ اور شہادت کی بنیاد پر مدعی کے حق میں کسی مقدمہ میں فیصلہ دے دیا اور پھر معلوم ہوا کہ گواہ غلام تھے یا ان کے شہادت سے رجوع کرنے کی وجہ سے معلوم ہو گیا کہ وہ شہادت میں جھوٹے تھے تو ان دونوں صورتوں میں قاضی کا دیا ہوا فیصلہ باطل ہو جائے گا کیونکہ شہادت جس پر قاضی کے فیصلہ کی بنیاد تھی وہی باطل ہو گئی اور جہن علیہ کے باطل ہونے سے چونکہ جہن باطل ہو جاتا ہے اس لئے شہادت کے باطل ہونے سے قاضی کا فیصلہ بھی باطل ہو جائے گا۔ وان لم یظهر الخ سے مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ اگر شہادت کے باطل ہونے سے قاضی کا فیصلہ باطل ہو جاتا ہے تو قضاء بالمال کی صورت میں مدعی پر مدعی علیہ کی طرف اس مال کا واپس کرنا واجب ہونا چاہئے تھا جس مال کا قاضی نے مدعی کے حق میں فیصلہ دیا ہے حالانکہ مدعی پر اس مال کا واپس کرنا واجب نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ مدعی علیہ اور گواہوں کے حق میں باطل ہوا ہے مدعی کے حق میں باطل نہیں ہوا ہے، اس لئے کہ قاضی نے جب مدعی علیہ کے خلاف مدعی کے حق میں فیصلہ دیا تھا تو اس وقت چونکہ حجت شرعیہ صحیحہ (شہادت) موجود تھی اس لئے قاضی کا وہ فیصلہ نافذ ہوگا۔ اب شہادت کے باطل ہونے سے اگر قاضی کے فیصلہ کو علی الاطلاق باطل کر دیا جائے تو حجت شرعیہ کا باطل کرنا لازم آئے گا حالانکہ شرعی حجتیں فساد اور ابطال کا احتمال نہیں رکھتی ہیں، اور رہا مدعی علیہ اور گواہوں کے حق میں فیصلہ کا باطل ہونا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مدعی علیہ سے ضرر کو دور کرنا مقصود ہے۔ چنانچہ گواہوں پر ضمان واجب کیا جائے گا اور وہ ضمان مدعی علیہ کو دلوایا جائے گا اور اسی معنی کے اعتبار سے یعنی علت کے ساقط ہونے سے چونکہ حکم ساقط ہو جاتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ زکوٰۃ کے مصارف ثنائیہ میں سے علت کے ساقط ہونے سے مؤلفہ قلوب کی قسم ساقط ہو گئی ہے کیونکہ مؤلفہ قلوب جو کفار و حرب کے سردار ہیں ان کے بارے

میں آنحضور ﷺ کو معلوم تھا کہ اگر یہ لوگ اسلام کی طرف مائل ہو گئے اور اسلام ان کے دلوں میں اتر گیا تو ان کی وجہ سے بہت سی قومیں اسلام قبول کر لیں گی اور اس سے اہل اسلام کو تقویت حاصل ہوگی۔ اسی مقصد کے پیش نظر آنحضور ﷺ نے ان لوگوں کو زکوٰۃ دینا شروع کر دیا لیکن جب اللہ تعالیٰ نے اسلام اور مسلمانوں کو عزت و عطا فرمادی اور ان لوگوں سے بے نیاز کر دیا تو علت کے ساقط ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ دینے کا حکم بھی ساقط ہو گیا کیونکہ جب کوئی حکم کسی مخصوص علت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے تو اس علت کے ساقط ہونے سے حکم ساقط ہو جاتا ہے۔

محقق کہتے ہیں کہ علت کے ساقط ہونے کی وجہ سے ذوالقربیٰ کا حصہ ساقط ہو جائے گا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عہد رسالت میں مال غنیمت کے پانچویں حصہ کے پانچ مصرف تھے نبی کی ذات، نبی کے قرابت دار خواہ مالدار ہوں خواہ فقیر، یتیم، مسکین، ابن سبیل (مسافر)۔

آپ کے قرابت داروں کو یہ حصہ اس لئے دیا جاتا تھا کہ وہ خدا کے کام میں آپ ﷺ کی مدد اور نصرت کرتے تھے۔ احناف کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد خمس کے پانچ مصرف میں سے صرف تین باقی رہ گئے، یعنی ذات نبی اور آپ کے قرابت داروں کا حصہ ساقط ہو گیا۔ قرابت داروں کا حصہ اس لئے ساقط ہو گیا کہ جب اللہ نے اسلام کو عزت اور غلبہ عطا فرمادیا اور ان کی نصرت سے بے نیاز کر دیا تو اس کی علت ساقط ہو گئی اور علت کے ساقط ہونے سے چونکہ حکم ساقط ہو جاتا ہے اس لئے ان کا حصہ ساقط ہو گیا اس کی تائید حدیث ”منہم ذوالقربیٰ فی حال حیاتی و لیس لہم بعد مماتی“ سے بھی ہوتی ہے۔ لیکن آنحضور ﷺ کے قرابت دار جو مسکین یا یتیم یا ابن سبیل ہیں ان کو رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد بھی حصہ دیا جائے گا مگر یہ قرابت دار ہونے کی وجہ نہیں دیا جائے گا بلکہ مسکین یا یتیم یا ابن سبیل ہونے کی وجہ سے دیا جائے گا۔

علت کے مرتفع ہونے سے حکم مرتفع ہو جاتا ہے

وَعَلَىٰ هَذَا إِذَا غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجَسَ بِالْخَلِّ فَرَأَتْ النَّجَاسَةُ بِحُكْمِ طَهَارَةِ الْمَحَلِّ لَا نَقْطَاعَ عَلَيْهَا وَبِهَذَا ثَبَتَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْحَدِيثِ وَالْحَبَثِ فَإِنَّ الْخَلَّ يُزِيلُ النَّجَاسَةَ عَنِ الْمَحَلِّ فَأَمَّا الْخَلُّ لَا يُفِيدُ طَهَارَةَ الْمَحَلِّ وَأَمَّا يُفِيدُهَا الْمُطَهَّرُ وَهُوَ الْمَاءُ.

ترجمہ:..... اور اسی بنا پر جب ناپاک کپڑا سرکہ سے دھویا اور نجاست زائل ہو گئی تو محل (کپڑے) کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا اس لئے کہ نجاست کی علت ساقط ہو گئی ہے اور اس سے حدیث (نجاست حکمی) اور حبث (نجاست حقیقی) کے درمیان فرق ثابت ہو گیا اس لئے کہ سرکہ محل سے نجاست کو زائل کر دیتا ہے لیکن سرکہ محل کی طہارت کا فائدہ نہیں دیتا طہارت محل کا فائدہ مطہر یعنی پانی دیتا ہے۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ علت کے مرتفع ہونے سے چونکہ حکم مرتفع ہو جاتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر ناپاک کپڑے کو سرکہ یا پانی کے علاوہ کسی دوسری بننے والی پاک چیز سے دھویا اور اس دھونے کی وجہ سے نجاست زائل ہو گئی تو کپڑے کے پاک ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا، یعنی یہ کہا جائے گا کہ کپڑا پاک ہو گیا ہے کیونکہ کپڑے کے ناپاک ہونے کی علت کپڑے پر نجاست کا موجود ہونا تھا، لیکن جب سرکہ وغیرہ کی وجہ سے نجاست زائل کر دی گئی تو کپڑے کے ناپاک ہونے کی علت مرتفع ہو گئی، اور جب کپڑے کے ناپاک ہونے کی علت مرتفع ہو گئی تو حکم یعنی کپڑے کا ناپاک ہونا بھی مرتفع ہو جائے گا اور جب ناپاک ہونا مرتفع ہو گیا تو کپڑا پاک

ہو جائے گا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ نجاست کا زائل ہونا طہارت کی علت ہے، اس سے نجاست حکمیہ اور نجاست حقیقیہ کے درمیان فرق ثابت ہو گیا، یعنی یہ فرق ثابت ہو گیا کہ پانی کے علاوہ سرکہ وغیرہ نجاست حقیقیہ کو تو زائل کرتا ہے لیکن نجاست حکمیہ کو زائل نہیں کرتا، نجاست حکمیہ کو صرف مطہر یعنی پانی زائل کرتا ہے اور یہ فرق اس لئے ہے کہ نجاست حقیقیہ سے کپڑے کے پاک ہونے کی علت، نجاست کا زائل ہونا ہے اور سرکہ وغیرہ کے استعمال کی صورت میں یہ علت موجود ہے لہذا سرکہ وغیرہ کے ذریعہ نجاست کے زائل ہونے کی صورت میں کپڑا پاک ہو جائے گا اور نجاست حکمیہ سے طہارت یعنی وضو اور غسل کی طہارت تو اس کی علت نجاست کا زائل ہونا نہیں ہے بلکہ یہ طہارت پانی کے استعمال کرنے سے شرعاً معلوم ہوئی ہے یعنی شریعت کا یہ بیان کہ پانی کے استعمال سے وضو اور غسل کی طہارت حاصل ہوتی ہے، اس بیان سے وضو اور غسل کی طہارت معلوم ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو وضو اور غسل کی طہارت صرف پانی سے حاصل ہوگی پانی کے علاوہ کسی چیز سے حاصل نہ ہوگی۔

اجماع مرکب کی قسم عدم القائل بالفصل

فَصْلٌ ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ نَوْعٌ مِنَ الْإِجْمَاعِ وَهُوَ غَدْمُ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَذَلِكَ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا مَا إِذَا كَانَ مَنَشَأُ الْخِلَافِ فِي الْفَصْلَيْنِ وَاحِدًا وَالثَّانِي مَا إِذَا كَانَ الْمَنَشَأُ مُخْتَلِفًا وَالْأَوَّلُ حُجَّةٌ وَالثَّانِي لَيْسَ بِحُجَّةٍ.

ترجمہ:..... پھر اس کے بعد اجماع کی ایک قسم ہے اور وہ ”عدم القائل بالفصل“ ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک وہ جب دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء ایک ہو اور دوم وہ جب (دونوں مسئلوں میں) اختلاف کا منشاء مختلف ہو اول حجت ہے اور ثانی حجت نہیں ہے۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ اجماع مرکب کی ایک قسم ”عدم القائل بالفصل“ ہے (فصل اور فرق کا قائل نہ ہونا ہے)۔ اس کی صورت یہ ہے کہ دو مسئلے ایسے ہیں جن میں اختلاف ہے یہ دونوں مسئلے فریقین کے نزدیک یا تو ثابت ہوں گے یا منقح ہوں گے، درمیان کی اس صورت کا کوئی قائل نہیں کہ ان میں سے ایک ثابت ہو اور دوسرا منقح ہو، پس جب احدا الفریقین ان دونوں میں سے ایک کو ثابت کر دے گا تو دوسرا خود بخود ثابت ہو جائے گا کیونکہ فرق اور فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔ یعنی اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ ان میں سے ایک ثابت ہو اور دوسرا منقح ہو۔ الخ اصل اجماع مرکب کی ایک قسم ”عدم القائل بالفصل“ ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء اور بنیاد ایک ہو۔ دوسرے کہ دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء اور بنیاد مختلف ہو ان دونوں میں سے پہلی قسم تو شرعاً حجت ہے لیکن دوسری قسم شرعاً حجت نہیں ہے۔

(فواکد)..... اختلاف اور خلاف کے درمیان فرق یہ ہے کہ اختلاف میں مقصود ایک ہوتا ہے اور طریقے متعدد ہوتے ہیں اور خلاف میں فریقین کا مقصود بھی متعدد ہوتا ہے اور طریقے بھی متعدد ہوتے ہیں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ خلاف معتقدات میں استعمال ہوتا ہے اور اختلاف مجتہدات میں استعمال ہوتا ہے، تیسرا فرق یہ ہے کہ خلاف قول بلا دلیل کا نام ہے اور اختلاف قول بدلیل کو کہتے ہیں۔

جمیل احمد غفرلہ واولادہ۔

مِثَالُ الْأَوَّلِ فِيمَا خَرَجَ الْعُلَمَاءُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفَقْهِيَّةِ عَلَى أَصْلٍ وَاحِدٍ وَنَظِيرُهُ إِذَا أَتَيْنَا أَنَّ
النَّهْيَ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يُوجِبُ تَقْرِيرَهَا قُلْنَا يَصَحُّ النَّذْرُ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَالْبَيْعِ
يُفِيدُ الْمِلْكَ لِعَدَمِ الْقَابِلِ بِالْفَصْلِ وَلَوْ قُلْنَا إِنَّ التَّغْلِيْقَ عِنْدَ وَجُودِ الشَّرْطِ قُلْنَا تَغْلِيْقُ
الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ أَوْ سَبَبِ الْمِلْكِ صَحِيْحٌ.

ترجمہ:..... اول کی مثال ان فقہی مسائل میں ہے جن کو علماء نے ایک اصل پر تخریج کیا ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب ہم نے ثابت کیا کہ افعال شرعیہ سے نفی ان کی مشروعیت کی بناء کو ثابت کرتی ہے تو ہم نے کہا کہ یوم نحر کے روزے کے نذر صحیح ہے اور بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے اور اگر ہم کہیں کہ تغلیق وجود شرط کے وقت سبب ہے تو ہم کہیں گے کہ طلاق اور عتاق کو ملک یا سبب ملک پر معلق کرنا صحیح ہے۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ قسم اول کی مثال ان مسائل فقہیہ میں ظاہر ہوگی جن کو علماء نے ایک اصول پر تخریج کیا ہے مثلاً ہم احناف نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نفی ان افعال کی مشروعیت کو باقی رکھتی ہے، یعنی افعال شرعیہ پر نفی وارد ہونے کے بعد بھی ان افعال کی مشروعیت باقی رہتی ہے۔ پس انہی اصول کی بناء پر ہم نے کہا ہے کہ یوم نحر میں روزے کے نذر بھی صحیح ہے اور بیع فاسد کی صورت میں بیع پر مشتری کے قبضہ کر لینے سے مشتری کی ملک بھی ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ بیع اور روزہ دونوں افعال شرعیہ میں سے ہیں اور صوم یوم نحر اور بیع فاسد دونوں پر نفی وارد ہوئی ہے لہذا ہمارے نزدیک دونوں کی مشروعیت باقی ہے اور جب دونوں کی مشروعیت باقی ہے تو صوم یوم نحر کی نذر ایک امر مشروع کی نذر ہوگی اور امر مشروع کی نذر صحیح ہوتی ہے لہذا صوم یوم نحر کی نذر صحیح ہوگی مگر یوم نحر میں روزہ رکھنے سے چونکہ اعراض عن ضیافتہ اللہ لازم آتا ہے جو حرام ہے اس لئے اس دن میں روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے اور دوسرے ایسا میں قضاء کرنے کو کہا گیا ہے۔ اسی طرح بیع فاسد کا ارتکاب ایک امر مشروع کا ارتکاب ہے اور جب بیع فاسد کا ارتکاب امر مشروع کا ارتکاب ہے تو یہ بیع مفید ملک بھی ہوگی یعنی مشتری کے قبضہ کرنے سے مشتری کی ملک ثابت ہو جائے گی مگر بیع فاسد کے ارتکاب میں نفی وارد ہونے کی وجہ سے چونکہ شارع کی ایک گونہ مخالفت ہے اس لئے قبضہ سے پہلے مشتری کی ملک ثابت نہ ہوگی۔ ان دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء ایک ہے یعنی افعال شرعیہ سے نفی۔ لیکن احناف کے نزدیک افعال شرعیہ سے نفی ان افعال کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہے اور امام شافعی کے نزدیک عدم مشروعیت پر دلالت کرتی ہے پس احناف کے نزدیک دونوں مسئلے ثابت ہوں گے یعنی صوم یوم نحر کی نذر بھی صحیح ہوگی اور بیع فاسد مفید ملک بھی ہوگی۔ اور شوافع کے نزدیک دونوں مسئلے مشکلی ہوں گے یعنی نہ صوم یوم نحر کی نذر صحیح ہوگی اور نہ بیع فاسد مفید ملک ہوگی۔ ان دونوں مسئلوں میں فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔ یعنی اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ یوم نحر میں روزے کی نذر صحیح ہو لیکن بیع فاسد مفید ملک نہ ہو یا بیع فاسد مفید ملک تو ہو لیکن صوم یوم نحر کی نذر صحیح نہ ہو۔ اسی طرح احناف اور شوافع کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ معلق بالشرط وجود شرط کے وقت سبب ہوتا ہے یا فی الحال یعنی تقم کے وقت سبب ہوتا ہے۔ احناف کے نزدیک معلق بالشرط وجود شرط کے وقت سبب ہوتا ہے اور شوافع کے نزدیک فی الحال سبب ہوتا ہے ملاحظہ کیجئے یہاں اختلاف کا منشاء ایک ہے یعنی معلق بالشرط کا سبب ہونا لیکن احناف کے نزدیک معلق بالشرط وجود شرط کے وقت سبب ہونا اور شوافع کے نزدیک فی الحال سبب

ہوگا پس احناف کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ وجود شرط کے وقت سبب ہوتا ہے اس لئے احناف کے نزدیک طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا جائز ہے اور شوافع کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ فی الحال سبب ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے۔ ملک پر معلق کرنے کی مثال جیسے دوسرے کے غلام سے کہے۔ ان ملک تک فانت حر اور سبب ملک پر معلق کرنے کی مثال جیسے اجنبی سے کہے ان تزو جتک فانت طالق یا کسی کے غلام سے کہے ان اشتریتک فانت حر پس احناف کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ وجود شرط کے وقت سبب ہے اس لئے احناف نے کہا کہ جس طرح طلاق کو ملک اور سبب ملک دونوں پر معلق کرنا صحیح ہے اسی طرح عتاق کو بھی ملک اور سبب ملک دونوں پر معلق کرنا صحیح ہے اور شوافع کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ فی الحال سبب ہوتا ہے اس لئے شوافع نے کہا کہ ملک اور سبب ملک پر نہ طلاق کو معلق کرنا صحیح ہے اور نہ عتاق کو اس کا کوئی قائل نہیں کہ طلاق کو تو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا صحیح ہے لیکن عتاق کو معلق کرنا صحیح نہیں ہے یا عتاق کو تو معلق کرنا صحیح ہے اور طلاق کو معلق کرنا صحیح نہیں ہے۔

اسم موصوف بصفہ پر حکم کا مرتب ہونا تعلیق حکم علی الصفۃ کو واجب نہیں کرتا

وَكَذَا لَوْ اثْبَتْنَا أَنَّ تَرْتَبَ الْحُكْمِ عَلَى اسْمٍ مَوْصُوفٍ بِصِفَةٍ لَا يُوجِبُ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِهِ قُلْنَا طَوْلُ الْحُرَّةِ لَا يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ إِذْ صَحَّ بِنَقْلِ السَّلَفِ أَنَّ الشَّافِعِيَّ فَرَعَ مَسْأَلَةَ طَوْلِ الْحُرَّةِ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ وَلَوْ اثْبَتْنَا جَوَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ الْمُؤْمِنَةِ مَعَ الطَّوْلِ جَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ بِهَذَا الْأَصْلِ وَعَلَى هَذَا مِثَالُهُ مِمَّا ذَكَرْنَا فِيمَا سَبَقَ.

ترجمہ:..... اور اسی طرح اگر ہم ثابت کر دیں کہ ایسے اسم پر حکم کا مرتب ہونا جو صفت کے ساتھ موصوف ہو اس صفت پر حکم کے معلق کرنے کو واجب نہیں کرتا ہے تو ہم کہیں گے کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کو منع نہیں کرتی ہے کیونکہ سلف سے بطریق صحت منقول ہے کہ امام شافعی نے اسی اصل پر طول حرمہ کے مسئلہ کو متفرع کیا ہے اور اگر ہم ثابت کر دیں کہ طول حرمہ کے باوجود مؤمنہ باندی کے ساتھ نکاح جائز ہے تو اس اصل کی وجہ سے کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہوگا اور اسی پر اس کی مثال اس مسئلہ میں ہے جو ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے۔

تشریح:..... سابق میں یہ اختلاف گذر چکا ہے کہ اگر حکم ایسے اسم پر مرتب ہو جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو وہ حکم اس صفت پر معلق ہوگا یا نہیں؟ احناف کے نزدیک معلق نہیں ہوگا اور شوافع کے نزدیک معلق ہوگا۔ صاحب اصول الشاشی کہتے ہیں کہ اگر ہم احناف یہ ثابت کر دیں کہ اسم موصوف بصفہ پر حکم کا مرتب ہونا تعلیق حکم علی صفۃ کو واجب نہیں کرتا ہے تو آزاد عورت کے ساتھ نکاح پر قادر ہونا باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کو منع نہیں کریگا اور شوافع کے نزدیک منع کریگا مثلاً باری تعالیٰ کا ارشاد ہے وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ اس آیت میں باندیوں کے ساتھ نکاح کے جواز کو عدم طول حرمہ (آزاد عورت کے ساتھ نکاح پر قادر نہ ہونا) پر معلق کیا گیا ہے، پس احناف کے نزدیک عدم طول حرمہ کے معدوم ہونے کی صورت میں یعنی طول حرمہ کی صورت میں بھی باندیوں کے ساتھ نکاح جائز ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں ہوگا۔ اذ صح بنقل السلف سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ احناف اور شوافع کے درمیان آیت طول میں دو مسکنوں میں اختلاف ہے (۱) شوافع کے نزدیک انتقاء شرط سے انتقاء مشروط ہو جاتا ہے اسی وجہ سے ان کے نزدیک طول حرہ کے ساتھ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اور احناف کے نزدیک انتقاء شرط سے انتقاء مشروط نہیں ہوتا، اسی لئے احناف کے نزدیک طول حرہ کے ساتھ باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ (۲) امام شافعی نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے پس ان کے نزدیک وصف کے انتقاء سے حکم کا انتقاء ہو جائے گا اسی وجہ سے ان کے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے اور احناف کے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہے اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام شافعی کے نزدیک طول حرہ کا مسئلہ اس اصول پر مقرر ہے کہ انتقاء شرط انتقاء مشروط کو واجب کرتا ہے اس اصول پر مقرر نہیں ہے کہ حکم اسم موصوف بصفہ پر ترتب تعلیق حکم کو واجب کرتا ہے جیسا کہ آپ نے کہا ہے۔

جواب: مصنف نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اسلاف سے بطریق صحت یہی منقول ہے کہ امام شافعی نے طول حرہ کے مسئلہ کو اس اصول پر (کہ ترتب حکم علی اسم موصوف بصفہ تعلیق حکم کو واجب کرتا ہے) مقرر کیا ہے جیسا کہ ہم نے کہا ہے اس اصول پر مقرر نہیں کیا ہے جس کو معترض نے ذکر کیا ہے۔ الحاصل اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اسم موصوف بصفہ پر حکم کا مرتب ہونا تعلیق حکم علی صفہ کو واجب نہیں کرتا ہے تو یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ طول حرہ کے باوجود باندی سے نکاح جائز ہے اور اگر ہم یہ ثابت کر دیں کہ طول حرہ کے ساتھ مؤمنہ باندی سے نکاح جائز ہے تو مذکورہ اصول یعنی عدم القائل بالفصل کی وجہ سے کتابیہ باندی سے ساتھ نکاح کا جواز ثابت ہو جائے گا کیونکہ طول حرہ کے ساتھ جو حضرات باندی سے نکاح کی اجازت بھی دیتے ہیں وہ مؤمنہ اور کتابیہ دونوں کے ساتھ اجازت نہیں دیتے، اس کا کوئی قائل نہیں کہ طول حرہ کے ساتھ مؤمنہ باندی کے ساتھ نکاح کی اجازت ہو اور کتابیہ کے ساتھ اجازت نہ ہو مصنف فرماتے ہیں کہ یہ اصول احناف کے نزدیک انتقاء شرط سے انتقاء حکم نہیں ہوتا اور امام شافعی کے نزدیک ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال سابق میں گذر چکی ہے چنانچہ بیان تغیر کی بحث میں بیان کیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ نے وان کن اولات حمل فانفقوا علیہن حتی یضعن حملہن فرمایا ہے۔ یعنی معتدہ بانیکہ نفقہ اس کے حاملہ ہونے پر معلق کیا گیا ہے پس معتدہ بانیکہ حاملہ کے لئے شوافع اور احناف دونوں کے نزدیک نفقہ واجب ہوگا لیکن غیر حاملہ کے لئے شوافع کے نزدیک واجب نہ ہوگا کیونکہ عدم حمل کے وقت نفقہ کی شرط یعنی حمل معدوم ہے اور ان کے نزدیک انتقاء شرط سے انتقاء حکم ہو جاتا ہے لہذا عدم حمل کی صورت میں ان کے نزدیک نفقہ واجب نہ ہوگا اور احناف کے نزدیک انتقاء شرط سے چونکہ انتقاء حکم نہیں ہوتا ہے اس لئے احناف کے نزدیک عدم حمل کے باوجود نفقہ واجب ہوگا۔

عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم کی مثال

وَنَظِيرُ الثَّانِي إِذَا قُلْنَا إِنَّ الْقَيَّ نَاقِضٌ فَيَكُونُ الْبَيْعُ الْفَاسِدَ مُفِيدًا لِلْمَلِكِ لِعَدَمِ الْقَائِلِ
بِالْفَصْلِ أَوْ يَكُونُ مُوجِبُ الْعَمْدِ الْقَوْدِ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَبِمِثْلِ هَذَا الْقَيَّ غَيْرُ نَاقِضٍ
فَيَكُونُ الْمَسُّ نَاقِضًا وَهَذَا لَيْسَ بِحُجَّةٍ لِأَنَّ صِحَّةَ الْفُرْعِ وَإِنْ دَلَّتْ عَلَى صِحَّةِ أَصْلِهِ
وَلَكِنَّهَا لَا تُوجِبُ صِحَّةَ أَصْلِ آخَرٍ حَتَّى تَفَرَّغَتْ عَلَيْهِ الْمَسْأَلَةُ الْآخَرَى

ترجمہ: اور قسم ثانی کی نظیر جب ہم نے کہا کہ قے ناقض ہے تو بیع فاسد بھی مفید ملک ہوگی کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے یا

قتل عمد کا موجب قصاص ہے کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے اور اسی کے مثل قے غیر ناقض ہے پس مس مراۃ ناقض ہوگا اور یہ جہت نہیں ہے اس لئے کہ فرغ کی صحت اگرچہ اس کی اصل پر دلالت کرتا ہے لیکن دوسری اصل کی صحت کو واجب نہیں کرتا ہے یہاں تک کہ اس پر دوسرا مسئلہ متفرع ہو۔

تشریح: عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم (جب اختلاف کا منشا ایک نہ ہو بلکہ مختلف ہو) کی مثال یہ ہے کہ ہم احناف نے کہا کہ قے ناقض وضو ہے لہذا بیع فاسد بھی مفید ملک ہوگی کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے بلکہ جو حضرات قائل ہیں (دونوں کے قائل ہیں یعنی قے کو بھی ناقض وضو مانتے ہیں اور بیع فاسد کو بھی مفید ملک قرار دیتے ہیں جیسا کہ احناف اور جو قائل نہیں ہیں وہ دونوں کے قائل نہیں ہیں یعنی وہ نہ قے کو ناقض وضو قرار دیتے ہیں اور نہ بیع فاسد کو مفید ملک مانتے ہیں جیسا کہ شوافع۔ الحاصل دونوں مسکوں میں فصل کا کوئی قائل نہیں ہے یعنی اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ قے ناقض وضو ہو اور بیع فاسد مفید ملک نہ ہو، یا بیع فاسد تو مفید ملک ہو لیکن قے ناقض وضو نہ ہو پس عدم القائل بالفصل کی وجہ سے ہم احناف نے کہا کہ جب قے ناقض وضو ہے تو بیع فاسد بھی مفید ملک ہوگی۔ ملاحظہ کیجئے ان دونوں مسکوں میں اختلاف کا منشا ایک نہیں ہے بلکہ مختلف ہے اس طور پر کہ قے کا حکم ایک مختلف فیہ اصل سے ثابت ہے وہ یہ کہ خارج من السبیلین امام شافعی کے نزدیک ناقض نہیں ہے اور احناف کے نزدیک حدیث الوضو من دم سائل اور حدیث من اصابہ فی او رعاف او قلس او مذی فلینصرف ولینصائم لیبین علی صلاحہ مالہ یتکلم کی وجہ سے ناقض ہے۔ اور بیع فاسد کا حکم اس اصل پر متفرع ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی انکی مشروعیت کو باقی رکھتی ہے یہ نہیں احناف کے نزدیک باقی رکھتی ہے شوافع کے نزدیک باقی نہیں رکھتی مصنف کہتے ہیں کہ آپ یا یوں کہیں کہ ہم احناف جب قے کو ناقض وضو مانتے ہیں تو قتل عمد کا موجب بھی قصاص ہوگا کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے بلکہ جو حضرات قائل ہیں دونوں کے قائل ہیں یعنی قے کو بھی ناقض وضو قرار دیتے ہیں اور قتل عمد کا موجب بھی قصاص مانتے ہیں جیسا کہ احناف۔ اور جو حضرات قائل نہیں ہیں دونوں کے قائل نہیں ہیں یعنی نہ قے کو ناقض وضو مانتے ہیں اور نہ قتل عمد کا موجب قصاص کو مانتے ہیں بلکہ دیت اور قصاص کے درمیان اختیار دیتے ہیں جیسا کہ شوافع پس عدم القائل بالفصل کی وجہ سے احناف نے کہا ہے کہ جب قے ناقض وضو ہے تو قتل عمد کا موجب بھی قصاص ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ اسی طرح مثلاً شوافع کہیں کہ جب قے غیر ناقض ہے تو مس مراۃ ناقض ہوگا کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے بلکہ جو حضرات قائل ہیں دونوں کے قائل ہیں یعنی قے کو بھی غیر ناقض وضو مانتے ہیں اور مس مراۃ کو بھی ناقض وضو مانتے ہیں جیسے شوافع۔ اور جو حضرات قائل نہیں ہیں دونوں کے قائل نہیں ہیں یعنی نہ قے کو غیر ناقض وضو مانتے ہیں اور نہ مس مراۃ کو ناقض مانتے ہیں جیسا کہ احناف۔ پس عدم القائل بالفصل کی وجہ سے شوافع نے کہا کہ جب قے غیر ناقض ہے تو مس مراۃ بھی ناقض ہوگا۔ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ عدم القائل بالفصل کی یہ دوسری قسم شرعاً حجت نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ایک فرغ کا صحیح ہونا اگرچہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی اصل بھی صحیح ہے لیکن ایک فرغ کا صحیح ہونا دوسری اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا ہے یہاں تک کہ اس پر دوسرا مسئلہ متفرع کیا جائے یعنی اس بات کا ثابت ہونا کہ قے ناقض ہے اگر اس اصل کے صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ خارج من السبیلین حدیث کی وجہ سے ناقض ہے لیکن دوسری اصل جس پر بیع فاسد کا حکم متفرع ہے (یعنی افعال شرعیہ سے نہی ان افعال کی مشروعیت کو ثابت کرتی ہے اس کی صحت پر دلالت نہیں کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ قسم کیسے درست ہوگی اور جب یہ درست نہیں ہے تو شرعاً حجت کیسے ہوگی؟

جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہو رائے و قیاس پر عمل جائز نہیں

فَصْلُ الْوَاجِبِ عَلَى الْمُجْتَهِدِ طَلَبُ حُكْمِ الْحَادِثَةِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى ثُمَّ مِنْ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِصَرِيحِ النَّصِّ أَوْ دَلَالَتِهِ عَلَى مَا مَرَّ ذِكْرُهُ فَإِنَّهُ لَا سَبِيلَ إِلَى الْعَمَلِ بِالرَّأْيِ مَعَ امْتِنَانِ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ وَلِهَذَا إِذَا اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقَبْلَةُ فَأَخْبَرَهُ وَاحِدٌ عَنْهَا لَا يَجُوزُ التَّحَرُّيُّ وَلَوْ وَجَدَ مَاءً فَأَخْبَرَهُ عَدْلٌ أَنَّهُ نَجِسٌ لَا يَجُوزُ لَهُ التَّوَضُّعُ بِهِ يَتَيَسَّمُ.

ترجمہ:..... مجتہد پر واجب ہے کہ وہ واقعہ کا حکم کتاب اللہ سے تلاش کرے پھر سنت رسول سے صریح نص سے معلوم ہو یا دلائل نص سے اس کا ذکر گزر چکا ہے اس لئے کہ نص پر عمل ممکن ہونے کی صورت میں رائے پر عمل کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے اسی وجہ سے جب اس پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کے بارے میں اس کو کوئی خبر دے تو اس کے لئے تحری جائز نہیں ہوگی اور اگر پانی یا پھر اس کو ایک عادل نے خبر دی کہ وہ ناپاک ہے تو اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے بلکہ تیمم کرے۔

تشریح:..... یہ فصل باب قیاس کے لئے تمہید اور مقدمہ کی حیثیت رکھتی ہے اور اس فصل کا مقصود قیاس کی شرائط کا بیان کرنا ہے چنانچہ فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ مجتہد اگر کسی مسئلہ کا حکم دریافت کرنا چاہے تو اس کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے اس حکم کو کتاب اللہ میں تلاش کرے کیونکہ کتاب اللہ دلیلوں میں سب سے قوی دلیل ہے اگر وہ حکم کتاب اللہ میں مل گیا تو دوسری کسی دلیل کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور اگر وہ حکم کتاب اللہ میں نہ مل سکا تو سنت رسول میں تلاش کرے اگر اس مسئلہ کا حکم کتاب اللہ یا سنت رسول کی عبارت نص یا دلائل نص یا اشارۃ النص یا اقتضاء النص سے معلوم ہو گیا تو قیاس کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہے رائے اور قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اسی وجہ سے اگر کسی مکلف پر قبلہ مشتبہ ہو گیا اور ایک آدمی نے اس کو قبلہ کے بارے میں خبر دے دی کہ قبلہ اس طرف ہے تو اس کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ تحری قیاس اور رائے کے مرتبہ میں ہے اور خبر نص کے مرتبہ میں ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح اگر کسی کو ایسا پانی مل گیا جس کا پاک یا ناپاک ہونا معلوم نہیں ہے پھر اس کو ایک عادل آدمی نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو یہ سمجھ کر کہ پانی اصلاً پاک تھا لہذا اب بھی پاک ہے اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے بلکہ وہ تیمم کرے کیونکہ استحباب (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 ہے۔

رائے اور قیاس پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کمتر ہے

وَعَلَى إِعْتِبَارِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ دُونَ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ قُلْنَا إِنَّ الشُّبْهَةَ بِالْمَحَلِّ أَقْوَى مِنَ الشُّبْهَةِ فِي السُّطْحِ حَتَّى سَقَطَ إِعْتِبَارُ ظَنِّ الْعَبْدِ فِي الْفَضْلِ الْأَوَّلِ وَمِثَالُهُ إِذَا وَطِئَ جَارِيَةً إِنَّهُ لَا يَحُدُّ وَإِنْ قَالَ عَلِمْتُ أَنَّهَا عَلَى حَرَامٍ وَيَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ مِنْهُ لِأَنَّ شُبْهَةَ الْمَلِكِ لَهُ تَثْبُتُ بِالنَّصِّ فِي مَالِ الْإِبْنِ قَالَ الْإِبْنُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَنْتَ وَمَالُكَ لَا يَبِيكَ لَا يَبِيكَ فَسَقَطَ إِعْتِبَارُ ظَنِّهِ

فِي الْحَلِّ وَالْحُرْمَةِ فِي ذَلِكَ وَلَوْ وَطِئَ الْإِنُّ جَارِيَةً أَبَيْهَ يُعْتَبَرُ ظَنُّهُ فِي الْحَلِّ وَالْحُرْمَةِ حَتَّى
لَوْ قَالَ ظَنَنْتُ أَنَّهَا عَلَيَّ حَرَامٌ يَجِبُ الْحَذُّ وَلَوْ قَالَ ظَنَنْتُ أَنَّهَا عَلَيَّ حَلَالٌ لَا يَجِبُ الْحَذُّ لِأَنَّ
شُبْهَةَ الْمَلِكِ فِي مَالِ الْآبِ لَمْ يَثْبُتْ لَهُ بِالنَّصِّ فَاعْتَبِرْ رَأْيَهُ وَلَا يَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ وَإِنْ
ادَّعَاهُ.

ترجمہ:..... اور اس اعتبار پر کہ رائے پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کمتر ہے ہم نے کہا کہ محل میں شبہ ظن میں شبہ کی بہ نسبت
اقویٰ ہے حتیٰ کہ پہلی صورت میں بندے کے ظن کا اعتبار ساقط ہے اور اس کی مثال اس صورت میں سے جب کسی نے اپنے بیٹے کی باندی
سے وطی کی تو اس پر حد نہیں لگائی جائے گی اگرچہ اس نے کہا کہ مجھے معلوم ہے کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے اور اس سے ولد کا نسب ثابت
ہو جائے گا اس لئے کہ بیٹے کے مال میں باپ کے لئے شبہ ملک نص سے ثابت ہے، رسول ہاشمی علیہ السلام نے فرمایا ہے انت و مالک
لابیک پس اس بارے میں حلال اور حرام ہونے کے سلسلہ میں باپ کے ظن کا اعتبار ساقط ہو گیا ہے اور اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی
سے وطی کی تو حلال و حرام ہونے میں اس کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا حتیٰ کہ اگر کہا کہ میں نے گمان کیا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے تو حد
واجب ہوگی اور اگر کہا کہ میں نے گمان کیا کہ یہ باندی مجھ پر حلال ہے تو حد واجب نہ ہوگی اس لئے کہ باپ کے مال میں شبہ ملک بیٹے
کے لئے نص سے ثابت نہیں ہوا ہے لہذا اس کی رائے معتبر ہوگی اور ولد کا نسب ثابت نہیں ہوگا اگر بیٹا اس کا مدعی ہو۔

تشریح:..... اس عبارت کو محل کرنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ شبہ وہ کہلاتا ہے جو غائب (حق) کے مشابہ ہو مگر ثابت نہ ہو
پھر اس کی دو قسمیں ہیں (۱) شبہ فی المحل (۲) شبہ فی الظن، شبہ فی المحل کو شبہ فی الدلیل اور شبہ حکمیہ بھی کہا جاتا ہے اور شبہ فی الظن کو شبہ
فی الفعل اور شبہ اشتباہ بھی کہا جاتا ہے شبہ فی المحل یہ ہے کہ ایسی دلیل شرعی پائی جائے جو حلت کے منافی ہو مگر کسی
مانع کی وجہ سے اس دلیل کا اثر ظاہر نہ ہوتا ہو یعنی دلیل شرع ایسی ہو جو حلت کے منافی ہونے پر دال ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے وہ دلیل حلت
کی نفی نہ کرتی ہو یا دلیل شرعی ایسی ہو جو حرمت کے منافی ہونے پر دال ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے وہ دلیل حرمت کی نفی نہ کرتی ہو پس یہ دلیل
اس چیز کے حلال ہونے کا شبہ پیدا کرے گی جو حلال نہیں ہے اور اس چیز کے حرام ہونے کا شبہ پیدا کرے گی جو حرام نہیں ہے مثلاً حدیث
انت و مالک لابیک ایسی دلیل ہے جو اس بات کا شبہ پیدا کرتی ہے کہ بیٹے کی باندی اس کے باپ کے لئے حلال ہے۔ حالانکہ
نفس الامر میں حلال نہیں ہے اور شبہ فی الظن یہ ہے کہ انسان اس چیز کو دلیل سمجھ لے جو نفس الامر میں دلیل نہیں ہے یعنی جو حلت کی دلیل
نہیں ہے اس کو حلت کی دلیل سمجھ لے اور جو حرمت کی دلیل نہیں ہے اس کو حرمت کی دلیل سمجھ لے یہ بھی خیال رہے کہ شبہ فی المحل کا تحقق
بندے کے ظن پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور شبہ فی الظن کا تحقق بندے کے ظن پر موقوف ہوتا ہے۔

اس تمہید کے بعد مصنف فرماتے ہیں کہ یہ اصول کہ رائے اور قیاس پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے کی بہ نسبت کمتر ہے ہم کہتے ہیں کہ
شبہ فی المحل، شبہ فی الظن کے مقابلہ میں اقویٰ ہے، چنانچہ شبہ فی المحل میں بندے کے ظن کا اعتبار نہیں ہوگا اگرچہ شبہ فی الظن میں بندے
کے ظن کا اعتبار ہوتا ہے مثلاً کی ضمیر کا مرجع تاویل مذکور شبہ فی المحل اور شبہ فی الظن ہے یا شبہ فی المحل میں بندے کے ظن کا ساقط ہونا اور
شبہ فی الظن میں بندے کے ظن کا ساقط نہ ہونا ہے مطلب یہ ہے کہ شبہ فی المحل اور شبہ فی الظن کی مثال یہ ہے یا یہ مطلب ہے کہ شبہ فی
المحل میں بندے کے ظن کے ساقط ہونے اور شبہ فی الظن میں بندے کے ظن کے ساقط نہ ہونے کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے

بیٹے کی باندی سے وطی کی تو داہنی پر حد زنا جاری نہ ہوگی۔ اگرچہ اس نے یہ کہا ہو کہ مجھے یہ بات معلوم تھی کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے اس وطی کے نتیجہ میں اگر بچہ پیدا ہو گیا تو اس بچہ کا داہنی سے نسب بھی ثابت ہو جائے گا۔ دلیل یہ ہے کہ باپ جو داہنی ہے اس کے لئے بیٹے کے مال میں نص (حدیث) انت و مالک لا بیك کی وجہ سے ملک کا شہ ثابت ہے یعنی اس حدیث کی وجہ سے یہ شہ پیدا ہو گیا کہ باپ اپنے بیٹے کے مال کا مالک ہے اور جب باپ اپنے بیٹے کے مال کا مالک ہے تو اس نے اپنی مملوکہ باندی سے وطی کی ہے اور مملوکہ باندی سے وطی کرنا چونکہ موجب حد نہیں ہے اس لئے اس پر حد واجب نہیں ہوگی۔ رہا یہ سوال کہ داہنی کا ظن تو یہ تھا کہ وہ باندی مجھ پر حرام ہے لہذا اس ظن کے ساتھ وطی کرنا موجب حد ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دلیل شرعی یعنی حدیث کی وجہ سے جو شہ پیدا ہوا ہے وہ شہ فی المحل ہے اور شہ فی المحل میں حرمت اور حلت کے سلسلہ میں بندے کے ظن کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، پس جب باپ کا یہ ظن کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے ساقط ہو گیا تو باندی میں اس کی ملک ثابت ہو جائے گی لیکن وہ نصوص جو اس باندی میں بیٹے کی ملک ثابت کرتی ہیں ان کی وجہ سے اس بات پر اجماع ہے کہ بیٹے کی باندی میں باپ کی حقیقی ملک ثابت نہیں ہے بیٹے کی باندی میں باپ کی حقیقی ملک اگرچہ ثابت نہیں ہے لیکن حدیث انت و مالک لا بیك کی وجہ سے ملک کا شہ ضرور ثابت ہوگا اور شہ کی وجہ سے چونکہ حد ساقط ہو جاتی ہے اس لئے باپ سے حد ساقط ہو جائے گی اور وطی بالشہ سے چونکہ نسب ثابت ہو جاتا ہے اس لئے بچہ کا نسب واطی (باپ) سے ثابت ہو جائے گا اور اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے وطی کی تو حلت اور حرمت میں اس کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا، چنانچہ اگر واطی بیٹے نے یہ کہا کہ میرا خیال یہ تھا کہ یہ باندی میرے لئے حرام ہے تو اس پر حد واجب ہوگی اور اگر یہ کہا کہ میرا خیال یہ تھا کہ یہ باندی میرے لئے حلال ہے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی کیونکہ باپ کے مال میں بیٹے کی ملک کا شہ کسی نص سے ثابت نہیں ہے بلکہ باپ اور بیٹے کے درمیان اموال میں جو ایک گونہ توسع ہوتا ہے اس سے یہ شہ پیدا ہوا کہ شاید باپ کی مملوکہ چیزیں بیٹے کی بھی مملوکہ ہوں اور جب ایسا ہے تو یہ شہ شہ فی الفعل ہوگا اور شہ فی الفعل میں بندے کی رائے اور ظن ساقط نہیں ہوتا بلکہ معتبر ہوتا ہے اور جب بندے کا ظن معتبر ہے تو اس کا یہ خیال کہ یہ باندی میرے لئے حلال ہے حد کو ساقط کر دے گا کیونکہ حد و شہادت کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ البتہ اس واطی پر خوردار سے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوگا اگرچہ یہ اس کا مدعی ہی کیوں نہ ہو اور نسب اس لئے ثابت نہیں ہوگا کہ بیٹے کی وطی خالصہ زنا ہے اور زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا لہذا بیٹے کی اس وطی سے بھی نسب ثابت نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف شہ فی المحل کہ وہ دلیل شرعی انت و مالک لا بیك سے پیدا ہوا ہے اس لئے یہ شہ بہر صورت موجود رہے گا، باپ کا خیال بیٹے کی باندی کے حلال ہونے کا ہو یا حرام ہونے کا ہو۔ اور جب اس صورت میں شہ ملک موجود ہے تو بچہ کا نسب واطی باپ سے ثابت ہو جائے گا۔

نصوص میں تعارض ہو جائے تو حکم

ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ الدَّلِيلَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ فَإِنْ كَانَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْأَتَيْنِ يَمِيلُ إِلَى السُّنَّةِ وَإِنْ كَانَ بَيْنَ السُّنَّتَيْنِ يَمِيلُ إِلَى آثَارِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ وَالْقِيَاسُ الصَّحِيحُ ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ الْقِيَاسَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ يَتَحَرَّى وَيَعْمَلُ بِأَحَدِهِمَا لِأَنَّهُ لَيْسَ دُونَ الْقِيَاسِ شَرْعِي يُصَارُ إِلَيْهِ.

ترجمہ:..... پھر جب مجتہد کے نزدیک دو دلیلیں متعارض ہو جائیں پس اگر تعارض دو آیتوں کے درمیان ہو تو سنت کی طرف

رجوع کرے گا اور اگر دوستوں کے درمیان تعارض ہو تو آثار صحابہ اور قیاس کی طرف رجوع کرے گا پھر جب مجتہد کے نزدیک قیاس متعارض ہو جائے تو وہ تحریر کرے گا اور ان دونوں میں سے ایک پر عمل کرے گا کیونکہ قیاس سے نیچے کوئی ایسی دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

تشریح:..... لغت میں تعارض کہتے ہیں بطریق مقابلہ مخالفت کو اور اصولیین کی اصطلاح میں تعارض ایسے تقابل کا نام ہے جو دو برابر درجہ کی جہتوں کے درمیان ہو اور ان کو جمع کرنا ممکن نہ ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ اگر دونوں کے درمیان تعارض ہو اور دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو دونوں کی تاریخ معلوم کی جائے گی اگر دونوں کی تاریخ معلوم ہو جائے تو متاخر پر عمل کیا جائے گا کیونکہ متاخر مقدم کے لئے ناخ ہے اور عمل ناخ پر کیا جاتا ہے نہ کہ منسوخ پر اور اگر تاریخ معلوم نہ ہو تو وجہ ترجیح دریافت کی جائے گی، اگر وجہ ترجیح معلوم ہو گئی تو راجح پر عمل کیا جائے گا اور مرجوح کو ترک کر دیا جائے گا اور اگر وجہ ترجیح معلوم نہ ہو سکی تو بعد والی جہت کی طرف رجوع کیا جائے گا جس کی ترتیب یہ ہوگی کہ اگر دو آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو حدیث کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اگر دو حدیثوں کے درمیان تعارض ہو تو آثار صحابہ اور قیاس صحیح کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ پھر جن حضرات کے نزدیک صحابی کی تقلید علی الاطلاق جائز ہے مدرک بالقیاس اقوال میں بھی اور غیر مدرک بالقیاس اقوال میں بھی تو ان کے نزدیک احادیث میں تعارض کے وقت اولاً آثار صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے گا اگر آثار صحابہ نہ ہوں تو قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور جن حضرات کے نزدیک مدرک بالقیاس اقوال میں صحابی کی تقلید واجب نہیں ہے ان کے نزدیک آثار صحابہ اور قیاس صحیح دونوں کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور اگر صحابی کے قول اور قیاس میں تعارض ہو گیا تو مجتہد کے نزدیک جو راجح ہوگا اس کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اگر دو قیاسوں میں تعارض ہو گیا تو ہمارے نزدیک بغیر تحریر کے کسی ایک پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ الحاصل تعارض کے وقت دونوں قیاس ساقط نہیں ہوں گے بلکہ ایک پر عمل کرنا واجب ہوگا کیونکہ قیاس کے بعد ایسی کوئی دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

فوائد:..... دو آیتوں میں تعارض کے وقت حدیث کی طرف رجوع کرنے کی نظیر یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول فاقراءوا ما تيسر من القرآن چونکہ نماز کے بارے میں وارد ہوا ہے اس لئے یہ قول مقتدی پر قرأت کو واجب کرے گا اور باری تعالیٰ کا قول واذ اقرء القرآن فاستمعوا له وانصتوا سکوت کو واجب کرتا ہے اور مقتدی سے قرأت کی نفی کرتا ہے۔ اور وجوب قرأت اور وجوب انصات (سکوت) کے درمیان تعارض ہے اور دونوں آیتوں کے نزول کی تاریخ بھی معلوم نہیں ہے کہ متاخر کو ناخ اور مقدم کو منسوخ قرار دے دیا جائے لہذا حدیث من کان له امام فقراء الا امام له قراءۃ کی طرف رجوع کرنے کی نظیر یہ ہے کہ نعمان بن بشیر کی حدیث ان النبی ﷺ صلی صلوٰۃ الکسوف برکوع و سجدةین سے صلوٰۃ کسوف کی ایک رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدوں کا ثبوت ملتا ہے اور حضرت عائشہ کی حدیث انہ صلی رکعتین باریع رکوعات واربع سجعات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک رکعت میں دو رکوع اور دو سجدے ہیں۔ پس ان دونوں حدیثوں میں تعارض کی وجہ سے قیاس کی طرف رجوع کیا گیا اور کہا گیا کہ دوسری نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے ہم نے صلوٰۃ کسوف میں بھی ایک رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے فرض کئے ہیں۔

جب قیاس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو تو قیاس پر عمل ہوگا، امثالہ

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا كَانَ مَعَ الْمُسَافِرِ إِفَاءٌ أَنْ طَاهِرٌ وَنَجِسٌ لَا يَتَحَرَّىٰ بَيْنَهُمَا بَلْ يَتِمُّمُ وَلَوْ

كَانَ مَعَهُ ثَوْبَانِ طَاهِرٌ وَنَجَسٌ يَتَحَرَّى بَيْنَهُمَا لِأَنَّ لِلْمَاءِ بَدَلًا وَهُوَ التُّرَابُ وَلَيْسَ لِلثَّوْبِ
بَدَلٌ يُصَارُ إِلَيْهِ فَبُذِلَ بِهَذَا أَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ إِنَّمَا يَكُونُ عِنْدَ انْقِطَاعِ ذَلِيلٍ سِوَاهُ شَرْعًا ثُمَّ إِذَا
تَحَرَّى وَتَأَكَّدَ تَحَرُّيَهُ بِالْعَمَلِ لَا يَنْتَقِضُ ذَلِكَ بِمَجْرَدِ التَّحَرِّيِ وَبَيَانُهُ فِيمَا إِذَا تَحَرَّى بَيْنَ
الثَّوْبَيْنِ وَصَلَّى الظُّهْرَ بِأَحَدِهِمَا ثُمَّ وَقَعَ تَحَرُّيَهُ عِنْدَ الْعَصْرِ عَلَى الثَّوْبِ الْآخَرِ لَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ
يُصَلِّيَ الْعَصْرَ بِالْآخَرِ لِأَنَّ الْأَوَّلَ تَأَكَّدَ بِالْعَمَلِ فَلَا يَنْطَلُ بِمَجْرَدِ التَّحَرِّيِ وَهَذَا بِخِلَافِ مَا
إِذَا تَحَرَّى فِي الْقِبْلَةِ ثُمَّ تَبَدَّلَ رَأْيُهُ وَوَقَعَ تَحَرُّيَهُ عَلَى جِهَةٍ أُخْرَى تَوَجَّهَ إِلَيْهِ لِأَنَّ الْقِبْلَةَ مِمَّا
يَحْتَمِلُ الْإِنْتِقَالَ فَأَمَّا نَقْلُ الْحُكْمِ بِمَنْزِلَةِ دُخْلِ النَّصِّ هَذَا مَسَائِلَ الْجَامِعِ الْكَبِيرِ فِي
تَكْثِيرِ آيَاتِ الْعِيدَيْنِ وَتَبَدُّلِ رَأْيِ الْعَبْدِ كَمَا عُرِفَ.

ترجمہ: اور اسی بناء پر ہم نے کہا جب مسافر کے پاس دو برتن ہوں پاک اور ناپاک تو ان کے درمیان تحری نہ کرے بلکہ تیمم
کرے اور اگر اس کے پاس دو کپڑے ہوں پاک اور ناپاک تو ان کے درمیان تحری کرے اس لئے کہ پانی کا بدل یعنی مٹی موجود ہے اور
کپڑے کا کوئی بدل نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے پس اس سے ثابت ہو گیا کہ قیاس پر عمل قیاس کے علاوہ شرعی دلیل کے
معدوم ہونے کے وقت ہوگا، پھر جب تحری کی اور اس کی تحری عمل کے ساتھ ہوگی تو یہ تحری تحری محض سے نہیں ٹوٹے گی۔ اور اس کی
تفصیل اس صورت میں ہے جب مسافر نے دو کپڑے کے درمیان تحری کی اور ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ ظہر ادا کر لی پھر اس کی
تحری عصر کے وقت دوسرے کپڑے پر واقع ہوئی تو اس کے لئے دوسرے کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا اس لئے کہ اول
عمل سے مؤکد ہو گئی ہے پس یہ تحری محض تحری سے باطل نہ ہوگی اور یہ اس کے برخلاف ہے کہ جب قبلہ کے بارے میں تحری کی پھر اس کی
رائے بدل گئی اور اس کی تحری دوسری جہت پر واقع ہوئی تو وہ اس کی طرف متوجہ ہو جائے گا کیونکہ قبلہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے پس حکم
کو نقل کرنا ممکن ہے نص منسوخ ہونے کے مرتبہ میں اور اسی اصل پر تکلیفات عیدین میں اور بندے کی رائے کے بدل جانے میں جامع
کبیر کے مسائل ہیں جیسا کہ معلوم ہوا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ہم نے یہ اصول بیان کیا کہ قیاس اور شہادت قلب پر عمل اسی وقت درست ہوگا جب اس
کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو، اسی اصول کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ اگر مسافر کے پاس دو برتنوں میں پانی ہو اور ان میں سے ایک
برتن کا پانی پاک ہو اور ایک کا ناپاک ہو اور مسافر کو معلوم نہ ہو کہ کس برتن کا پانی پاک ہے اور کس کا ناپاک ہے تو ایسی صورت میں مسافر
کے لئے تحری کر کے پاک کو متعین کرنا اور اس سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ وہ تیمم کر کے نماز پڑھے گا اس لئے کہ تحری کر کے پاک کو متعین
کرنا قیاس ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ قیاس پر عمل کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو، پس منی چونکہ
پانی کا بدل اور اس کا قائم مقام ہے اس لئے ایسی صورت میں مٹی سے تیمم کی طرف رجوع کیا جائے گا اور تحری یعنی قیاس پر عمل کرنا جائز نہ
ہوگا۔ ہاں اگر مسافر (جس کے پاس دو برتنوں میں پانی ہے اور ایک پاک اور ایک ناپاک ہے) پینے کا محتاج ہو اور اس کے پاس ان دو
برتنوں کے پانی کے علاوہ کوئی پانی نہ ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ تحری کرے اور جس کو پاک سمجھے پی لے کیونکہ پینے کے حق میں پانی کا

کوئی بدل نہیں ہے لہذا تحری یعنی قیاس پر عمل کرنا جائز ہوگا، اور اگر مسافر کے پاس دو کپڑے ہوں ایک پاک اور ایک ناپاک اور مضافہ کو معلوم نہ ہو کہ کونسا کپڑا پاک ہے اور کونسا ناپاک ہے تو اس صورت میں وہ تحری کرے گا اور جس کپڑے کو پاک سمجھے گا پھین کر نماز پڑھے گا کیونکہ کپڑے کا کوئی ایسا بدل نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جاسکے۔ الحاصل اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ رائے اور قیاس پر عمل کرنا اسی وقت ممکن ہوگا جب اس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ جب مسافر نے دو کپڑوں کے درمیان تحری کی اور اس کی تحری عمل کے ساتھ مؤکہ ہوگئی یعنی اس نے تحری کے بعد ایک کپڑا پھین کر نماز ادا کر لی تو یہ مؤکہ بالعمیل تحری تحری محض سے باطل نہیں ہوگی۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مسافر نے دو کپڑوں کے درمیان تحری کی اور ان میں سے ایک کپڑا پھین کر ظہر کی نماز ادا کی پھر عصر کے وقت دوسرے کپڑے پر اس کی تحری واقع ہوئی تو اس دوسرے کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ پہلی تحری مؤکہ بالعمیل ہوگئی یعنی ادا ظہر کے ساتھ مؤکہ ہوگئی اور دوسری تحری صرف تحری ہے لہذا پہلی تحری جو مؤکہ بالعمیل ہے تحری محض (جو عمل سے مؤکہ نہیں ہے) سے باطل نہیں ہوگی چنانچہ اسی کپڑے میں نماز عصر پڑھنا واجب ہوگا جس کپڑے میں ظہر کی نماز ادا کی ہے۔ دوسری تحری کے نتیجے میں جس کپڑے کا پاک ہونا معلوم ہوا ہے اس میں عصر کی نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔

وہذا بخلاف سے ایک سوال مقدمہ کا جواب ہے۔

سوال:..... یہ ہے کہ اشتباہ قبلہ کے وقت اگر کسی نے تحری کی اور ایک جہت کی طرف رخ کر لے نماز ادا کر لی پھر اس کی رائے بدل گئی اور دوسری جہت پر اس کی تحری واقع ہوئی تو حکم یہ ہے کہ وہ آئندہ اس دوسری جہت کی طرف رخ کر کے نماز ادا کرے گا اور یہ حکم اس اصول کے خلاف ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے کہ حسب کوئی تحری کرے اور اس کی تحری عمل کے ساتھ مؤکہ ہو جائے تو یہ تحری جو مؤکہ بالعمیل ہے تحری محض سے باطل نہیں ہوگی۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ تحری فی الثوب اور تحری فی القبلہ کے درمیان فرق ہے وہ یہ کہ قبلہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ ابتداء میں مسلمانوں کا قبلہ کعبہ تھا پھر بیت المقدس قبلہ ہو گیا اس کے بعد کعبہ قبلہ ہو گیا۔ اسی طرح مسجد حرام میں نماز پڑھنے والے کا قبلہ مین کعبہ ہے اور حد و حرم میں نماز پڑھنے والے کا قبلہ جہت کعبہ ہے اور حد و حرام سے باہر نماز پڑھنے والے کا قبلہ جہت حرم ہے۔

الحاصل قبلہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور جب قبلہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو قبلہ کے سلسلہ میں تحری کے حکم کا منتقل ہونا ایسا ہوگا جیسا کہ نص کا منسوخ ہونا اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ منسوخ پر عمل نہیں کیا جاتا بلکہ نسخ پر عمل کیا جاتا ہے، لہذا قبلہ کے سلسلہ میں دوسری تحری نسخ کے مرتبہ میں ہوگی اور پہلی تحری منسوخ کے مرتبہ میں ہوگی اور چونکہ نسخ پر عمل کیا جاتا ہے منسوخ پر عمل نہیں کیا جاتا اس لئے قبلہ کے سلسلہ میں دوسری تحری پر عمل ہوگا یعنی جس جانب پر دوسری تحری واقع ہوگی اسی جانب گھوم جانا ضروری ہوگا۔ اور نجاست جب ایک کپڑے میں حلول کر گئی تو اب وہ دوسرے کپڑے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی۔ اور جب نجاست دوسرے کپڑے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی تو کپڑے کے پاک ہونے کے سلسلہ میں دوسری تحری نسخ کے مرتبہ میں بھی نہیں ہوگی۔ اور جب کپڑے کے پاک ہونے کے سلسلہ میں دوسری تحری نسخ کے مرتبہ میں نہیں ہے تو اس پر عمل کرنا بھی واجب نہ ہوگا اور پہلی تحری چونکہ مؤکہ بالعمیل ہے اس لئے وہ رائج ہوگی اور دوسری تحری عمل کے ساتھ مؤکہ نہیں ہے اس لئے وہ مرجوح ہوگی اور مرجوح کی وجہ سے چونکہ رائج باطل نہیں ہوتا ہے اس لئے کپڑے کے سلسلہ میں دوسری تحری کی وجہ سے پہلی تحری باطل نہیں ہوگی۔ اور جب پہلی تحری باطل نہیں ہوئی تو اس کے نتیجے میں جس کپڑے

کا پاک ہونا معلوم ہوا تھا عصر کی نماز اسی کپڑے میں پڑھنا جائز ہوگا دوسری تحری سے جس کپڑے کا پاک ہونا معلوم ہوا ہے اس میں عصر کی نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا مصنف فرماتے ہیں کہ اس اصول پر کہ جو چیز منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہے اس میں حکم منتقل ہو سکتا ہے۔

چند متفرع مسائل..... تکبیرات عیدین اور بندے کی رائے کے بدلنے کے سلسلہ میں جامع کبیر کے کچھ مسائل متفرع ہیں۔ چنانچہ ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے عید کی نماز کو شروع کیا ابن عباس کی تکبیرات کے اعتقاد کے ساتھ اور اسی اعتقاد کے ساتھ ایک رکعت ادا کر لی پھر اس کی رائے بدل گئی اور ابن مسعود کی تکبیرات کا اعتقاد ہو گیا تو وہ اگلی رکعت میں ابن مسعود کی تکبیرات کے مطابق ہی عمل کرے گا اس کی صورت یہ ہے کہ صحابہؓ کے درمیان تکبیرات عیدین میں اختلاف ہے ابن مسعود کا قول جو احناف کا مذہب ہے یہ ہے کہ عید کی دو رکعتوں میں نو تکبیرات ہیں تین تو اصلی ہیں یعنی تکبیر تحریمہ اور دونوں رکعتوں کے رکوع کی تکبیریں اور چھ زائد ہیں یعنی ہر رکعت میں تین تین تکبیریں، اور ابن عباس کا قول جو امام شافعی کا مذہب ہے یہ ہے کہ عید کی دو رکعتوں میں تیرہ تکبیریں ہیں تین تو اصلی ہیں اور دس زائد ہیں ہر رکعت میں پانچ پانچ تکبیریں اور بعض حضرات صحابہ کا قول یہ ہے کہ کل تکبیریں پندرہ ہیں تین تو اصلی ہیں اور بارہ زائد ہیں ہر رکعت میں چھ تکبیریں پس ایک آدمی نے اگر ابن عباس کی تکبیرات کے عقیدے کے ساتھ عید کی نماز کو شروع کی اور اسی عقیدے کے ساتھ ایک رکعت ادا کر لی یعنی پہلی رکعت میں پانچ زائد تکبیریں کہیں پھر اس کا عقیدہ بدل گیا اور وہ ابن مسعود کی تکبیرات کا قائل ہو گیا تو وہ دوسری رکعت میں اس عقیدے کے ساتھ تکبیریں کہے گا یعنی تین زائد تکبیریں کہے گا اور یہ ایسا ہوگا گویا پہلا مذہب اس کے نزدیک منسوخ ہو گیا ہے لہذا دوسرا مذہب جو ناخ کا درجہ رکھتا ہے اس پر عمل کیا جائے گا۔ واللہ اعلم بالصواب جمیل احمد غفرلہ ولوالدہ یہ۔

الْبَحْثُ الرَّابِعُ فِي الْقِيَاسِ

ترجمہ:..... چوتھی بحث قیاس کے بیان میں ہے۔

تشریح:..... قیاس کے لغوی معنی:..... قیاس کے لغوی معنی میں دو قول ہیں علامہ ابن حابط فرماتے ہیں کہ قیاس کے لغوی معنی مساوات اور برابری کے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے فلان بقاس بفلان فلاں فلاں کے مساوی اور برابر ہے۔ اور اکثر علماء کی رائے ہے کہ قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنے کے ہیں کہا جاتا ہے مسست الارض بالقصبۃ میں نے بالنس سے زمین کا اندازہ کیا یعنی اس کو ناپا، فانس الطیب قعر الجرح طیب نے زخم کی گہرائی کا انداز کیا یعنی اس کو ناپا قس النعل بالنعل ایک جوتے کا دوسرے جوتے کے ساتھ اندازہ کر۔ اور ایک جوتے کو دوسرے جوتے کی نظیر اور مثل بنا۔

قیاس کی اصطلاحی تعریف..... اصطلاح شرع میں قیاس کی چند تعریفیں کی گئی ہیں (۱) تعدیۃ الحكم من الاصل الى الفرع بعلۃ متعده بینہما حکم کو اصل سے فرع کی طرف منتقل اور متعدی کرنا ایسی علت کی وجہ سے جن میں اصل فرع دونوں شریک ہوں قیاس کے لئے چار چیزیں ضروری ہیں۔ (۱) مقیس، (۲) مقیس علیہ، (۳) علت، (۴) حکم۔ جس چیز کو قیاس کیا جائے گا اس کو مقیس اور جس پر قیاس کیا جائے گا اس کو مقیس علیہ کہتے ہیں اور جو چیز مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مشترک ہوتی ہے اس کو علت کہا جاتا ہے اور جو اثر مرتب ہوتا ہے اس کو حکم کہا جاتا ہے۔ (۲) دوسری تعریف: یہ ہے ہوا بانۃ مثل حکم احد المذکورین بمثل علۃ فی الاخر اس تعریف میں آخر سے مراد فرع ہے اور احد المذکورین سے مراد اصل ہے یعنی اصل کی علت کی طرح فرع میں علت یا ئے جانے کی وجہ سے حکم کے مثل حکم ظاہر کرنے کا نام قیاس ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب فرع (مقیس) میں اصل (مقیس

علیہ) کی علت کے مانند علت پائی جائے گی تو اس علت کی وجہ سے فرع میں اصل کے حکم کے مانند حکم ظاہر کروایا جائے گا اور اسی کا نام قیاس ہوگا (۳) تیسری تعریف: الفقہاء اذا اخذوا حکم الفرع من الاصل سموا ذلک قیاساً فقہاء نے جب فرع کا حکم اصل سے لیا تو انہوں نے اس نئے کو قیاس کے نام کے ساتھ موسوم کر دیا۔

قیاس حجت شرعی ہے، امثلہ

فَصُلِّ الْقِيَّاسُ حُجَّةٌ مِنْ حُجَجِ الشَّرْعِ يَجِبُ الْعَمَلُ عِنْدَ انْعِدَامِ مَا فَوْقَهُ مِنَ الدَّلِيلِ فِي الْحَادِثَةِ وَقَدْ وَرَدَ فِي ذَلِكَ الْأَخْبَارُ وَالْأَثَارُ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ بِسْمِ تَقْضِي يَا مُعَاذُ قَالَ بِيكُنَابِ اللَّهِ تَعَالَى قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ قَالَ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ قَالَ اجْتَهِدْ بِرَأْيِي فَصَوَّبَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَى مَا يُحِبُّ وَيَرْضَاهُ وَرَوَى أَنَّ امْرَأَةً خُثْعَمِيَّةً أَتَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ إِنَّ أَبِي كَانَ شَيْخًا كَبِيرًا أَذْرَكَهُ الْحَجَّ وَهُوَ لَا يَسْتَمْسِكُ عَلَى الرَّاحِلَةِ فَيُجْزِيَنِي أَنْ أَحُجَّ عَنْهُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ فَقَضَيْتَهُ أَمَا كَانَ يُجْزِيُكَ فَقَالَتْ بَلَى فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ وَأَوْلَى الْحَقُّ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْحَجُّ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِي بِالْحَقُوقِ الْمَالِيَةِ وَأَشَارَ إِلَى عَلَّةٍ مُؤَثَّرَةٍ فِي الْجَوَارِ وَهِيَ الْقَضَاءُ وَهَذَا هُوَ الْقِيَّاسُ وَرَوَى ابْنُ الصَّبَّاحِ وَهُوَ مِنْ سَادَاتِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فِي كِتَابِهِ الْمُسَمَّى بِالشَّامِلِ عَنْ قَيْسِ بْنِ طَلْقِ بْنِ عَلِيٍّ أَنَّهُ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَأَنَّهُ بَدَوِي فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ مَا نَرَى فِي مَسِّ الرَّجُلِ ذِكْرَهُ بَعْدَ مَا تَوَضَّأَ فَقَالَ هَلْ هُوَ إِلَّا بِضْعَةٍ مِنْهُ وَهَذَا هُوَ الْقِيَّاسُ وَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُودٍ عَمَّنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَلَمْ يُسَمِّ لَهَا مَهْرًا وَقَدْ مَاتَ عَنْهَا زَوْجُهَا قَبْلَ الدُّخُولِ فَاسْتَمَهَلَ شَهْرًا ثُمَّ قَالَ اجْتَهِدْ فِيهِ بِرَأْيِي فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنْ اللَّهِ وَإِنْ كَانَ خَطَأً فَمِنْ ابْنِ أُمِّ عَدٍ فَقَالَ أَرَى لَهَا مَهْرًا مِثْلَ نِسَائِهَا لَا وَكَسَ فِيهَا وَلَا شَطَطَ.

ترجمہ:..... قیاس شریعت کی جہتوں میں سے ایک ایسی جہت ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے حادثہ میں نو پر پائی دلیل کے معدوم ہونے کی صورت میں اور قیاس کے جہت شرعی ہونے کے بارے میں احادیث و آثار وارد ہوئے ہیں آنحضور ﷺ نے معاذ بن جبلؓ سے فرمایا جس وقت ان کو یمن بھیجا معاذ کس چیز کے ذریعہ فیصد دو گے؟ معاذؓ نے کہا کتاب اللہ کے ذریعہ آپ ﷺ نے فرمایا اگر کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو معاذؓ نے کہا حدیث رسول کے ذریعہ آپ ﷺ نے فرمایا اگر حدیث میں نہ پاؤ تو معاذؓ نے کہا تاسا کروں گا پس رسول اللہ میں نہ پاؤ تو معاذؓ نے کہا حدیث رسول کے ذریعہ آپ ﷺ نے فرمایا اگر حدیث میں نہ پاؤ تو معاذؓ نے کہا تاسا کروں گا پس رسول

نہیں بتا سکتا کہ اس حکم کی علت وہی ہے جس کو ہم نے قیاس سے نکالا ہے، پس جب قیاس کی اصل ہی میں شبہ ہے تو قیاس حجت کیسے ہو سکتا ہے۔

ہماری طرف سے پہلی دلیل کا جواب:..... یہ ہے کہ قیاس سے مستقل طور پر علیحدہ کوئی حکم ثابت نہیں کیا جاتا ہے بلکہ قرآن میں جو احکام مذکور ہیں قیاس ان کو ظاہر کرتا ہے یعنی قیاس مثبت احکام نہیں ہوتا بلکہ مظہر احکام ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو قرآن میں ہر چیز موجود ہونے کے باوجود قیاس کی ضرورت ہے اور قیاس قرآن کے منافی نہیں ہے۔

دوسری دلیل کا جواب:..... یہ ہے کہ بنو اسرائیل کا قیاس ہر کشتی اور عناد کے طور پر تھا اس لئے ان کی مذمت کی گئی اور ہمارا قیاس احکام شرعیہ کے اظہار کے لئے ہے لہذا ہمارا قیاس مذموم نہ ہوگا۔

تیسری دلیل کا جواب:..... یہ ہے کہ علت میں شبہ کا ہونا اگرچہ علم و یقین کے منافی ہے لیکن عمل کے منافی نہیں ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ عمل واجب ہو اور علم یقینی حاصل نہ ہو۔ علامۃ العلماء قیاس کے حجت شرعی ہونے پر جہاں احادیث سے استدلال کرتے ہیں وہیں قرآن سے بھی استدلال کرتے ہیں چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے فاعصوا وایا اولی الا بصار اعتبار کہتے ہیں شنی کو اس کی نظیر کی طرف لوٹنا اور اسی کا نام قیاس ہے گویا اس آیت میں شنی کو اس کی نظیر کی طرف لوٹنے یعنی قیاس کا امر کیا گیا ہے پس جب اس آیت میں قیاس کا امر کیا گیا ہے تو قیاس کا حجت شرعی ہونا ثابت ہو گیا۔

صاحب اصول الشاشی نے قیاس کے حجت شرعی ہونے پر جو احادیث ذکر کی ہیں ان میں سے پہلی حدیث یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے جب حضرت معاذ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو دریافت کیا اے معاذ تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کس چیز سے دو گے؟ انہوں نے جواب دیا کتاب اللہ ہے آپ نے سوال کیا اگر تم کتاب اللہ میں فیصلہ نہ پاؤ تو کس چیز سے فیصلہ کرو گے؟ انہوں نے عرض کیا سنت رسول ہے۔ آپ نے پھر پوچھا اگر تم سنت رسول میں بھی نہ پاؤ تو کیا کرو گے؟ عرض کیا پھر میں اپنی رائے سے یعنی قیاس سے فیصلہ دوں گا یہ سن کر آپ نے ارشاد فرمایا خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے نبی کے قاصد کو اس بات کی توفیق دی جس سے اس کا رسول خوش ہے اگر قیاس حجت شرعی نہ ہوتا تو آپ معاذ کا قول اجتہد براہی رد فرمادیتے لیکن آپ نے رد نہیں فرمایا بلکہ اس قول پر اللہ کا شکر ادا کیا ہے پس آپ ﷺ کا معاذ کے اس قول کو رد نہ کرنا بلکہ اللہ کا شکر ادا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس حجت شرعی ہے۔ حدیث معاذ پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں آنحضرت ﷺ کا قول فان لم تجد فی کتاب اللہ قرآن کی آیت ہا فسطنا فی الکتاب من شئعہ اور لا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین کے معارض ہے کیونکہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی حکم اور کوئی چیز ایسی نہیں جو کتاب اللہ میں موجود نہ ہو اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض احکام کتاب اللہ میں موجود نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کتاب اللہ میں نہ پانے سے اس میں موجود نہ ہونا لازم نہیں آتا بلکہ کتاب اللہ ہی کے اندر موجود احکام جو ظاہری نظر سے معلوم نہیں ہوتے بذریعہ قیاس ان کا استنباط کیا جاتا ہے۔

دوسری حدیث یہ ہے کہ قبیلہ نخعم کی اساء بنت عمیس نامی عورت آنحضور ﷺ کی خدمت میں آئی اس نے کہا میرا باپ بہت بوڑھا ہو گیا اور اس پر حج فرض ہو گیا اور وہ سواری پر بیٹھ نہیں سکتا ایسی صورت میں اگر میں اس کی طرح سے حج کر لوں تو کیا وہ حج کافی ہو جائے گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا تم یہ بتاؤ اگر تمیرے باپ پر قرضہ ہوتا اور تو اس کو ادا کر دینی تو وہ کافی ہوتا یا نہیں؟ اس نے کہا ضرور کافی ہوتا پس اللہ کے نبی نے فرمایا اللہ کی بندی اللہ کا قرضہ بدرجہ اولیٰ ادا ہو جائے گا۔ دیکھئے اللہ کے نبی نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوق مالیہ کے

ساتھ لاحق کیا ہے اور جواز میں جو علت مؤثر ہے اس کی طرف بھی اشارہ کیا ہے اور وہ علت ادا نسی ہے یعنی جس طرح دوسرے کی طرف سے مالی دین ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے اسی طرح دوسرے کی طرف سے حج بھی ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا۔ اور حج کو حقوق مالیہ کے ساتھ لاحق کرنا اور دونوں کے درمیان علت مؤثرہ مشترکہ یعنی قضاء (ادا) کو بیان کرنا قیاس ہے پس ثابت ہو گیا کہ قیاس حجت شرعی ہے کیونکہ اگر قیاس حجت شرعی نہ ہوتا تو آنحضور ﷺ اس سے استدلال نہ کرتے۔

تیسری حدیث یہ ہے کہ قیس بن طلحہ بن علی سے مروی ہے کہ ایک بدوی آدمی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اس نے کہا اللہ کے پیارے نبی اگر کوئی شخص وضو کرنے کے بعد اپنے ذکر کو چھو لے تو اس کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ آپ نے فرمایا کہ ذکر بدن کا ایک کلا اسی تو ہے یعنی جس طرح دوسرے اعضاء کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح ذکر کو چھونے سے بھی نہیں ٹوٹے گا یہاں بھی اللہ کے نبی نے ذکر کو دوسرے اعضاء پر قیاس کیا ہے اس حدیث سے بھی قیاس کا حجت شرعی ہونا ثابت ہوتا ہے۔

چوتھی حدیث یہ ہے کہ ابن مسعود سے کسی نے یہ سوال کیا کہ اگر کسی نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس کا مہر ذکر نہیں کیا اور دخول سے پہلے شوہر مر گیا تو عورت کے لئے مہر ہوگا یا نہیں؟ ابن مسعود نے ایک ماہ کی مہلت طلب کی اور کہا کہ میں اس بارے میں قیاس کروں گا اگر قیاس صحیح ہو تو وہ اللہ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہو تو میری طرف سے پھر فرمایا کہ میرا خیال یہ ہے کہ اس کو مہر مثل دیا جائے گا اس میں شک کی جائے نہ زیادتی اس واقعہ سے بھی معلوم ہوا کہ عبداللہ ابن مسعود نے اس عورت کے لئے مہر مثل قیاس سے ثابت کیا ہے۔

الحاصل مذکورہ تمام آیات و احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ قیاس حجت شرعی ہے۔

قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرائط

فَصْلٌ شُرُوطُ صِحَّةِ الْقِيَاسِ خَمْسَةٌ أَحَدُهَا أَنْ لَا يَكُونَ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالثَّانِي أَنْ لَا يَنْصُصَنَّ تَغْيِيرَ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ النَّصِّ وَالثَّالِثُ أَنْ لَا يَكُونَ الْمَعْدَى حُكْمًا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ وَالرَّابِعُ أَنْ يَقَعَ التَّغْيِيلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ لَا لِأَمْرِ لُغَوِيٍّ وَالْخَامِسُ أَنْ لَا يَكُونَ الْفَرْعُ مَنْصُوبًا عَلَيْهِ.

ترجمہ:..... قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں ہیں ان میں سے ایک یہ کہ قیاس نص کے مقابلہ میں نہ ہو، دوم یہ کہ احکام نص میں سے کسی حکم کے متغیر کرنے کو مضمّن نہ ہو، سوم یہ کہ جس حکم کو (اصل سے فرع کی طرف) متعدی کیا گیا ہے ایسا حکم نہ ہو جس کے معنی معقول نہ ہوں، چہارم یہ کہ علت کا استخراج حکم شرعی کے لئے ہو نہ کہ امر لغوی کے لئے، پنجم یہ کہ فرع منصوص علیہ ہو۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ ہر قیاس حجت شرعی نہیں ہے بلکہ وہ قیاس حجت شرعی ہے جس میں پانچ شرطیں موجود ہوں۔ (۱) قیاس نص کے معارض اور مقابل نہ ہو۔ نص آیت قرآنی ہو یا حدیث ہو یا فقہ صحابی کی رائے ہو، کیا کہ نص قطعی دینی ہے اور قیاس نسبی ہوتا ہے اور ظنی، قطعی کا معارض نہیں ہو سکتا ہے لہذا جو حکم نص میں ہے اس کے لئے قیاس کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ (۲) دوسری شرط یہ ہے کہ قیاس کرنے سے نص کے احکام میں سے کوئی حکم متغیر نہ ہوتا ہو یعنی نص کے ذریعہ سے جو حکم ثابت ہو جو عینہ ویسا حکم قیاس کے ذریعہ سے متعین یعنی فرع میں ثابت ہو، مثلاً اگر نص کے ذریعہ مطلق حکم ثابت ہو جائے تو قیاس کے ذریعہ بھی حکم مطلق ہی ثابت ہو یہ کہ نص کے ذریعہ تو حکم مطلق ثابت ہو اور قیاس کے ذریعہ حکم مقدر ثابت ہو، مثلاً اگر نص کے ذریعہ حکم ثابت ہو جائے تو قیاس کے ذریعہ بھی حکم ثابت ہوگا، قطعاً۔

ہوگا اور قیاس کے ذریعہ جو حکم ثابت ہوگا وہ ظنی ہوگا ایسی تغیر مضرت نہیں ہے۔ (۳) تیسری شرط یہ ہے کہ وہ حکم جو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے وہ غیر معقول المعنی نہ ہو چنانچہ نص کے ذریعہ جو حکم ثابت ہوا ہے وہ اگر عقل اور قیاس کے خلاف ہو تو اس حکم پر دوسرے حکم کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا مثلاً تعداد رکعات، مقدار نصاب، زکوٰۃ اور ناسیا کھانے پینے سے روزے کا نہ ٹوٹنا خلاف قیاس نص سے ثابت ہے لہذا ان پر دوسری چیزوں کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ تیسری شرط میں یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ مقیاس علیہ یعنی اصل کا حکم قرآن یا حدیث یا اجماع سے ثابت ہو، قیاس سے ثابت نہ ہو کیونکہ مقیاس علیہ یعنی اصل کا حکم اگر قیاس سے ثابت ہوا ہے تو اس پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا، (۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ علت کا استخراج حکم شرعی کے لئے ہو نہ کہ امر لغوی کے لئے، یعنی نص کی علت بیان کرنے کا مقصد حکم شرع کو ثابت کرنا ہو کسی امر لغوی کو ثابت کرنا مقصود نہ ہو کیونکہ قیاس سے مسائل لغویہ ثابت نہیں ہوتے، (۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو یعنی جس حکم کو ثابت کرنے کے لئے قیاس کیا جا رہا ہے اس حکم پر کوئی نص وارد نہ ہوگی ہوا اس لئے کہ حکم منصوص علیہ کے لئے اگر قیاس کیا جائے گا تو اس کی دو صورتیں ہیں، وہ قیاس نص کے موافق ہوگا یا مخالف اگر موافق ہے تو نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی کیا ضرورت ہے اور اگر مخالف ہے تو قیاس مردود ہے۔

نص کے مقابلے میں قیاس کی مثال

وَمِثَالُ الْقِيَاسِ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ فِيمَا حُكِيَ أَنَّ الْحَسَنَ بْنَ زِيَادٍ سُئِلَ عَنِ الْقَهْقَهَةِ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ انْتَقَضَتِ الطَّهَارَةُ بِهَا قَالَ السَّائِلُ لَوْ قَذَفَ مُحْصَنَةً فِي الصَّلَاةِ لَا يَنْتَقِضُ بِهِ الْوُضُوءُ مَعَ أَنَّ قَذْفَ الْمُحْصَنَةِ أَكْثَرُ جُنَايَةٍ فَكَيْفَ يَنْتَقِضُ بِالْقَهْقَهَةِ وَهِيَ ذُوْنُهُ فَهَذَا قِيَاسٌ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ حَدِيثُ الْأَعْرَابِيِّ الَّذِي فِي عَيْنِهِ سُوءٌ وَكَذَلِكَ إِذَا قُلْنَا جَازَ حَجُّ الْمَرْأَةِ مَعَ الْمَحْرَمِ فَيَجُوزُ مَعَ الْأَمِينَاتِ كَانَ هَذَا قِيَاسًا بِمُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تَوَافِقُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَلَبَّاءُ لَهَا إِلَّا وَمَعَهَا أَبُوْهَا أَوْ زَوْجُهَا أَوْ ذُوْرَحْمٍ مُحْرَمٌ.

ترجمہ:..... اور نص کے مقابلے میں قیاس کی مثال اس واقعہ میں ہے جو نقل کیا گیا ہے کہ حسن بن زیاد سے نماز میں قہقہہ سے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، سائل نے کہا اگر نماز میں کسی نے محصنہ عورت کو تہمت لگا دی تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا باوجودیکہ تہمت لگانا بڑی جنایت ہے پس قہقہہ سے کیسے وضو ٹوٹے گا حالانکہ وہ قذف سے ادنیٰ ہے پس یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے اور وہ نص اس اعرابی کی حدیث ہے جس کی آنکھ میں ضعف تھا۔ اور اسی طرح جب ہم نے کہا محرم کے ساتھ عورت کا حج کرنا جائز ہے پس امینہ عورتوں کے ساتھ بھی جائز ہوگا یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے اور وہ نص حضور ﷺ کا ارشاد ہے کسی ایسی عورت کے لئے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو تین دن اور تین رات سے زیادہ سفر کرنا جائز نہیں مگر یہ کہ اس کے ساتھ اس کا باپ یا اس کا شوہر یا اس کا ذورحم محرم ہو۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ شرط اول کے فوت ہونے کی مثال یعنی نص کے مقابلے میں قیاس کی مثال یہ ہے کہ حدیث

حسن بن زیاد سے کسی نے سوال کیا کہ نماز میں قہقہہ لگا کر پھنسے۔ سے وضو ٹوٹے گا یا نہیں، انہوں نے فرمایا نوت جائے گا۔ سائل نے کہا اگر کسی نے نماز میں کسی عقیفہ عورت کو تہمت لگا دی تو اس کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے حالانکہ عقیفہ عورت کو تہمت لگانا گناہ کبیرہ اور بڑی جنایت ہے، پس قہقہہ جو قذف کی بہ نسبت کم درجہ کی جنایت ہے اس سے وضو کیسے ٹوٹے گا؟ یعنی جس طرح عقیفہ کو نماز میں تہمت لگانے سے تہمت لگانے والے کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے اسی طرح نماز میں قہقہہ لگانے سے قہقہہ لگانے والے کا وضو بھی نہیں ٹوٹتا چاہئے۔ دیکھئے یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے اور نص سے مراد وہ حدیث ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک ضعیف البصر یا نابینا اعرابی گڑھے میں گر گیا، بعض صحابہؓ جو نماز میں تھے قہقہہ لگا کر اس پر بڑے تو اللہ کے نبی ﷺ نے نماز سے فراغت کے بعد ان حضرات کو وضو اور نماز کے اعادہ کا امر فرمایا پس یہ نص تقاضہ کرتی ہے کہ نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنا ناقض وضو ہو اور قیاس تقاضہ کرتا ہے کہ ناقض وضو نہ ہو اور جب ایسا ہے تو قیاس نص کے مقابلہ میں ہوگا اور جو قیاس نص کے مقابلہ میں ہوتا ہے وہ چونکہ صحیح نہیں ہوتا اس لئے یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا۔ اسی طرح ہم نے کہا کہ محرم مرد کے ساتھ عورت کا حج کرنا بالاتفاق جائز ہے پس اس پر قیاس کر کے امام شافعیؒ نے کہا کہ دیندار امین عورتوں کے ساتھ سفر کرنے میں بھی فتنہ سے ہے، کیونکہ جس طرح محرم کے ساتھ سفر کرنے میں فتنہ سے امن ہے اسی طرح دیندار امین عورتوں کے ساتھ سفر کرنے میں بھی فتنہ سے امن ہے دیکھئے یہ قیاس بھی نص کے مقابلہ میں ہے، کیونکہ نص لا یحل لامرأة تؤمن الخ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ محرم کے علاوہ کسی کے ساتھ بھی عورت کا سفر کرنا جائز نہ ہو اور قیاس تقاضہ کرتا ہے کہ دیندار امین عورتوں کے ساتھ سفر کرنا جائز ہو، جب ایسا ہے تو قیاس نص کے مقابلہ میں ہوگا اور جو قیاس نص کے مقابلہ میں ہوتا ہے وہ چونکہ صحیح نہیں ہوتا اس لئے یہ قیاس صحیح نہ ہوگا۔

قیاس کی وجہ سے حکم متغیر ہو جائے، مثال

وَمَثَالُ الثَّانِي وَهُوَ مَا يَنْصَحُنْ تَغْيِيرُ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ النَّصِّ مَا يُقَالُ أَلَيْتُ شَرْطُ فِي الْوُضُوءِ بِالْقِيَاسِ عَلَى التَّيَمُّمِ فَإِنَّ هَذَا يُوجِبُ تَغْيِيرَ آيَةِ الْوُضُوءِ مِنَ الْإِطْلَاقِ إِلَى التَّقْيِيدِ وَكَذَلِكَ إِذَا قُلْنَا الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَوةٌ بِالْخَبَرِ فَيَشْتَرِطُ لَهُ الطَّهَارَةُ وَسَرُّ الْعَوْرَةِ كَالصَّلَاةِ كَانَ هَذَا قِيَاسًا يُوجِبُ تَغْيِيرَ نَصِّ الطَّوَّافِ مِنَ الْإِطْلَاقِ إِلَى الْقَيْدِ.

ترجمہ: اور ثانی کی مثال اور وہ وہ ہے جو نص کے احکام میں سے کسی حکم کے متغیر کرنے کو متضمن ہو جو کہا جاتا ہے کہ وضو میں نیت شرط ہے تیمم پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ یہ قیاس اطلاق سے تقید کی طرف آیت وضو کی تغییر کو واجب کرتا ہے اسی طرح جب ہم نے کہا کہ بیت اللہ کے طواف کا نماز ہو یا حدیث سے ثابت ہے لہذا اس کے لئے طہارت اور سر عورت نماز کی طرح شرط ہوگا یہ قیاس بھی اطلاق سے تقید کی طرف طواف کی نص کے متغیر کرنے کو واجب کرتا ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شرط ثانی کے فوت ہونے کی مثال یعنی اس کی مثال کہ قیاس کی وجہ سے نص کا کوئی حکم متغیر ہو جائے یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ وضو میں نیت شرط ہے جیسا کہ تیمم میں نیت شرط ہے یعنی وضو کو تیمم پر قیاس کر کے وضو میں نیت کو شرط قرار دیا جائے ملاحظہ کیجئے یہ قیاس آیت وضو کو مطلق سے مقید کی طرف متغیر کرتا ہے اس طور پر کہ آیت وضو فاغسلوا وجہو حکم مطلق ہے لیکن قیاس کے ذریعہ اس کو نیت کی قید کے ساتھ مقید کر دیا ہے پس اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس صحیح نہ ہوگا اسی طرح حدیث الطواف بالبيت صلوة میں طواف کو نماز قرار دیا گیا ہے۔ اب اگر کوئی یہ کہے کہ نماز پر قیاس کرتے ہوئے طواف کے لئے

بھی طہارت اور ستر عورت اسی طرح شرط ہے جیسے نماز کے لئے شرط ہے تو یہ قیاس طواف کی نفس و لبطو فوا بالیت العتیق کو اطلاق سے تعلیق کی طرف متغیر کر دے گا کیونکہ طواف کی نفس مطلق ہے لیکن اس قیاس کی وجہ سے طہارت اور ستر عورت کے ساتھ مقید ہو جائے گی۔ الحاصل شرط ثانی کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس بھی صحیح نہ ہوگا۔

اصل سے فرع کی طرف متعدی حکم خلاف قیاس، غیر معقول ہو، مثال

وَمِثَالُ الثَّالِثِ وَهُوَ مَا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ فِي حَقِّ جَوَازِ التَّوَضُّعِ بِنَبِيذِ التَّمْرِ فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ جَازَ بغيرِهِ مِنَ الْإِنْبِذَةِ بِالْقِيَاسِ عَلَى نَبِيذِ التَّمْرِ أَوْ قَالَ لَوْ شَجَّ فِي صَلَوَتِهِ أَوْ اخْتَلَمَ يَسْنَى عَلَى صَلَوَتِهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى مَا إِذَا سَبَقَهُ الْحَدَّثُ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي الْأَصْلِ لَمْ يُعْقَلْ مَعْنَاهُ فَاسْتَحَالَ تَعْدِيَتُهُ إِلَى الْفُرْعِ وَبِمِثْلِ هَذَا قَالَ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ قُلْتَانِ نَجَسَانِ إِذَا اجْتَمَعَتَا ضَارَتَا طَاهِرَتَيْنِ فَإِذَا افْتَرَقَتَا بَقِيَتَا عَلَى الطَّهَارَةِ بِالْقِيَاسِ عَلَى مَا إِذَا وَقَعَتِ النَّجَاسَةُ فِي الْقُلْتَيْنِ لِأَنَّ الْحُكْمَ لَوْ ثَبَتَ فِي الْأَصْلِ كَانَ غَيْرُ مَعْقُولٍ مَعْنَاهُ.

ترجمہ: اور ثالث کی مثال اور وہ وہ ہے جس کے معنی غیر معقول ہوں نبیذ تمر سے وضو جائز ہونے کے حق میں اس لئے کہ اگر کوئی کہے کہ نبیذ تمر پر قیاس کرتے ہوئے دوسری نبیذوں سے بھی وضو جائز ہے یا کہا کہ اگر نماز کی حالت میں کسی کا سر زخمی کر دیا جائے یا کسی کو اختلام ہو جائے تو وہ اپنی نماز پر بناء کرے اس پر قیاس کرتے ہوئے جب اس کو حدیث لاحق ہو جائے تو صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ مقیس علیہ میں حکم غیر معقول المعنی ہے لہذا فرع کی طرف اس کو متعدی کرنا محال ہوگا اور اسی طرح اصحاب شافعی نے کہا کہ دونوں پاک حصے جب جمع ہو جائیں تو پاک ہو جائیں گے پس جب وہ دونوں جدا ہو جائیں تو طہارت پر باقی رہیں گے اس پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب نجاست دو ٹکڑوں میں گر جائے اس لئے کہ اگر مقیس علیہ میں حکم ثابت ہو جائے تو غیر معقول المعنی ہوگا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے شرط ثالث کے فوت ہونے کی مثال ذکر کی ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ وہ حکم جس کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے غیر معقول اور خلاف قیاس نہ ہو۔ مثال یہ ہے کہ نبیذ تمر کیساتھ وضو کرنے کا جواز حدیث "تسمر طيبة وماء طهور" سے ثابت ہے، پس نبیذ تمر پر قیاس کرتے ہوئے بعض لوگوں نے دوسری نبیذوں کے ساتھ بھی وضو کرنے کی اجازت دی ہے لیکن یہ قیاس صحیح نہیں ہے اس لئے کہ نبیذ تمر کے ساتھ وضو کا جائز ہونا حدیث سے خلاف عقل اور خلاف قیاس ثابت ہے اس طور پر کہ نبیذ تمر نہ تو حقیقہ پانی ہے اور نہ پانی کے معنی میں ہے۔ حقیقہ پانی تو اس لئے نہیں ہے کہ نبیذ کا ماء کے علاوہ مستقیب ایک نام ہے اگر حقیقہ پانی ہوتا تو اس کا نام نبیذ نہ ہوتا بلکہ ماء ہوتا یہی وجہ ہے کہ جب مطلقاً ماء بولا جاتا ہے تو نبیذ کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا۔ اور ماء کے معنی میں اس لئے نہیں ہے کہ جس طرح ماء (پانی) ایک عرصہ تک باقی رہ جاتا ہے نبیذ باقی نہیں رہتی، اور پانی جس طرح بیاس ختم کرتا ہے نبیذ ختم نہیں کرتی۔ الحاصل پانی کی عدم موجودگی میں نبیذ تمر سے وضو خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہے اور جو چیز خلاف قیاس اور خلاف عقل ثابت ہو اس پر دوسری چیزوں کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے لہذا دوسری نبیذوں کو نبیذ تمر پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا، اسی طرح حدیث من قاء او رعى او اصدى فى صلواته فليست بضاء وليسن على صلواته ما لم يتكلم (جس کو تے آگنی یا نکسیر پھوئی یا ندی آگنی

نماز میں تو وہ نہ کرے اور اپنی نماز پر بناء کرے (جب تک کلام نہ کرے) سے خلاف قیاس اور خلاف عقل یہ بات ثابت ہے کہ اگر نماز میں حدث لاحق ہو گیا تو وہ نماز چھوڑ کر وضو کرے اور اپنی نماز پر بناء کرے اور یہ حکم خلاف قیاس اور خلاف عقل اس لئے ہے کہ حدث منافی صلوٰۃ ہے کیونکہ حدث منافی طہارت اور نماز بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوتی لہذا حدث منافی صلوٰۃ ہے اور منافی کے ساتھ شنی باقی نہیں رہتی ہے لہذا حدث کے ساتھ نماز باقی نہ رہتی چاہئے الحاصل عقل اور قیاس کا تقاضہ تو یہی ہے کہ حدث کے ساتھ نماز فاسد ہو جائے لیکن خلاف قیاس اور خلاف عقل حدیث سے ثابت ہے کہ نماز فاسد نہیں ہوگی بلکہ وضو کرنے کے بعد بنا کر ناجائز ہوگا۔ اور جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر چونکہ دوسری چیزوں کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے اس لئے اس پر اس کو قیاس نہیں کیا جائے گا کہ اگر کسی کا نماز میں سر زخمی ہو گیا یا اسکو اجتلام ہو گیا تو وہ غسل کر کے اپنی نماز پر بناء کرے اسی کو فاضل مصنف نے کہا ہے کہ نماز پر بناء کرنے کا حکم مقیس علیہ یعنی حدث میں غیر معقول ہے لہذا اس کو فرغ یعنی سر زخمی ہونے اور اجتلام ہونے کی طرف متعدی نہیں کیا جائے گا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اسی کے مثل ایک مثال اور ہے وہ یہ کہ شوافع کہتے ہیں کہ اگر ناپاک پانی کے دو ٹکے اکٹھا ہو جائیں تو وہ دونوں پاک ہو جائیں گے، اصل میں شوافع کے نزدیک دو ٹکوں کی مقدار پانی کثیر ہوتا ہے اور کثیر پانی نجاست کے گرنے سے ناپاک نہیں ہوتا الا یہ کہ پانی کا کوئی ایک وصف بدل جائے رنگ یا بو یا مزہ۔ اور قلیل پانی نجاست کے گرنے سے ناپاک ہو جاتا ہے خواہ وصف بدلے یا نہ بدلے۔ اب وہ کہتے ہیں کہ دو ٹکوں کا پانی جب تک الگ الگ تھا تو قلیل ہونے کی وجہ سے ناپاک تھا لیکن جب دونوں کو جمع کر لیا گیا تو کثیر ہونے کی وجہ سے پاک ہو گیا۔ اس کے بعد یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر اس پانی کو پھر الگ الگ کر دیا گیا تو یہ پورا پانی اپنی طہارت پر باقی رہے گا، اور وہ اس کو اس پر قیاس کرتے ہیں کہ اگر دو ٹکوں میں نجاست گر گئی اور وصف نہیں بدلا تو پانی پاک رہے گا کیونکہ حدیث میں ہے اذا بلیع الماء قلتین لم یحمل الخبث (جب پانی دو ٹکوں کی مقدار ہو تو ناپاک نہیں ہوتا۔ اس کے بعد اگر اس پانی کو الگ الگ دو یا زائد جگہ کر دیا گیا تو یہ اپنی طہارت پر باقی رہے گا، پس جس طرح نجاست گرنے کے باوجود دو ٹکوں کا پانی پاک ہے اور الگ الگ کرنے کے باوجود طہارت باقی رہتی ہے اسی طرح جب دو ٹکے الگ الگ ناپاک تھے تو اکٹھا ہونے سے پاک ہو جائیں گے اور اس کے بعد الگ الگ کرنے سے ناپاک نہیں ہوں گے بلکہ پاک ہی رہیں گے۔ ہم جواب میں کہتے ہیں کہ اولاً تو یہ حدیث ثابت ہی نہیں اگر ثابت مان لیا جائے تو اصل اور مقیس علیہ میں یہ حکم یعنی پانی کا ناپاک نہ ہونا غیر معقول ہوگا کیونکہ وقوع نجاست کے ساتھ طہارت کا باقی رہنا غیر معقول ہے۔ الحاصل جب دو ٹکوں کی مقدار پانی میں نجاست گر جائے تو اس کا ناپاک نہ ہونا حدیث سے خلاف قیاس اور خلاف عقل ثابت ہے اور خلاف عقل اور خلاف قیاس چیز پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہے لہذا حضرات شوافع کا مذکورہ قیاس بھی صحیح نہ ہوگا۔

شرط رابع مفقود ہونے کی مثال

وَمِثَالُ الرَّابِعِ وَهُوَ مَا يَكُونُ التَّعْلِيلُ لَا مَرَّ شَرْعِي لَا مَرَّ لَغَوِي فِي قَوْلِهِمُ الْمَطْبُوعُ الْمُنْصَفُ خَمْرًا لِأَنَّ الْخَمْرَ إِنَّمَا كَانَ خَمْرًا لِأَنَّهُ يُخَامِرُ الْعَقْلَ وَغَيْرُهُ يُخَامِرُ الْعَقْلَ أَيْضًا فَيَكُونُ خَمْرًا بِالْقِيَاسِ وَالسَّارِقُ إِنَّمَا كَانَ سَارِقًا لِأَنَّهُ أَخَذَ مَالَ الْغَيْرِ بِطَرِيقِ الْخُفْيَةِ وَقَدْ شَارَكَهُ النَّبَاشُ فِي هَذَا الْمَعْنَى فَيَكُونُ سَارِقًا بِالْقِيَاسِ وَهَذَا قِيَاسٌ فِي اللَّغَةِ مَعَ اعْتِرَافِهِ أَنَّ الْأِسْمَ لَمْ يُوضَعْ لَهُ فِي اللَّغَةِ وَالذَّلِيلُ عَلَى فَسَادِ هَذَا النَّوعِ مِنَ الْقِيَاسِ أَنَّ الْعَرَبَ يُسَمِّي

الْفَرْسَ أَذْهَمَ لِسَوَادِهِ وَكُمَيْتًا لِحُمْرِهِ ثُمَّ لَا يُطْلَقُ هَذَا الْإِسْمُ عَلَى الزُّنْجِيِّ وَالثُّوبِ الْأَحْمَرِ وَلَوْ جَرَتْ الْمُقَايَسَةُ فِي الْأَسَامِي وَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ السَّرِقَةَ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْأَحْكَامِ فَإِذَا عَلَّقْنَا الْحُكْمَ بِمَا هُوَ أَعْمُ مِنَ السَّرِقَةِ وَهُوَ أَخْذُ مَالٍ غَيْرٍ عَلَى طَرِيقِ الْخَفِيَّةِ تَبَيَّنَ أَنَّ السَّبَبَ كَانَ فِي الْأَصْلِ مَعْنَى هُوَ غَيْرُ السَّرِقَةِ وَكَذَلِكَ جَعَلَ شُرْبَ الْحُمْرِ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْأَحْكَامِ فَإِذَا عَلَّقْنَا الْحُكْمَ بِأَمْرِ أَعْمٍ مِنَ الْحُمْرِ تَبَيَّنَ أَنَّ الْحُكْمَ كَانَ فِي الْأَصْلِ مُتَعَلِّقًا بِغَيْرِ الْحُمْرِ.

ترجمہ:..... اور مثال رابع اور وہ وہ ہے کہ بیان علت امر شرعی کی وجہ سے ہوا امر لغوی کی وجہ سے نہ ہو، شوافع کے قول میں ہے کہ شیرہ جس کو پکا کر نصف کر لیا گیا ہو خمر ہے کیونکہ خمر وہ خمر ہوتی ہے اس لئے کہ وہ عقل کو چھپا دیتی ہے اور اس کے علاوہ بھی عقل کو چھپا دیتی ہے پس اس کے علاوہ بھی بذریعہ قیاس خمر ہوگی۔ اور سارق، سارق اس لئے ہے کہ اس نے چپکے سے دوسرے کا مال لیا ہے اور اس معنی میں کفن چور بھی اس کے ساتھ شریک ہے پس بذریعہ قیاس وہ بھی سارق ہوگا، اور یہ قیاس فی اللغۃ ہے اس اعتراف کے باوجود کہ لفظ سارق لغت میں نباش کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے اور قیاس کی اس نوع کے فاسد ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عرب سیاہ گھوڑے کا نام ادہم اور سرخ گھوڑے کا نام کیت رکھتے ہیں پھر اس لفظ کا اطلاق حبشی اور سرخ کپڑے پر نہیں کرتے ہیں اگر اسامی لغویہ میں قیاس جاری ہوتا تو علت کے پائے جانے کی وجہ سے یہ اطلاق جائز ہوتا۔

اور اس لئے کہ یہ اسباب شرعیہ کے ابطال کا سبب بنے گا۔ اور یہ اس لئے کہ شریعت نے سرقہ کو ایک قسم کے حکم کا سبب بنایا ہے پس جب ہم حکم کو اس پر معلق کر دیں جو سرقہ سے عام ہے اور وہ دوسرے کے مال کو چپکے سے لینا ہے تو ظاہر ہوگا کہ سبب اصل میں ایک ایسا معنی ہے جو سرقہ کے علاوہ ہے، اور اسی طرح شرب خمر کو ایک قسم کے حکم کا سبب بنایا ہے پس جب ہم حکم کو ایسے امر پر معلق کر دیں جو خمر سے عام ہو تو ظاہر ہوگا کہ حکم اصل میں غیر خمر کے ساتھ متعلق تھا۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ چوتھی شرط کے فوت ہونے کی مثال یہ ہے کہ اختلاف کے نزدیک خمر لغت میں انگور کے اس کچے شیرہ کو کہا جاتا ہے جس میں جوش پیدا ہو کر جھاگ اٹھنے لگے اور نشہ پیدا ہو جائے اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہوگا اور اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہوگا اور موجب حد ہوگا، اس کے پینے سے نشہ پیدا ہو یا نشہ پیدا نہ ہو۔ اس کے علاوہ دوسری نشہ آور چیزوں کا یہ حکم نہیں ہے یعنی ان کو حلال سمجھنے والا نہ کافر ہوگا اور نہ مقدار غیر مسکر کے پینے سے حد واجب ہوگی۔ حضرات شوافع کہتے ہیں کہ انگور کا وہ شیرہ جس کو آگ پر پکایا گیا اور پکتے پکتے آدھا رہ گیا اور اس میں نشہ پیدا ہو گیا وہ بھی خمر ہے کیونکہ خمر کو خمر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ عقل کو مستور کر دیتی ہے، یعنی خمر کے لغوی معنی چھپانے کے ہیں، پس جس طرح انگور کے کچے شیرہ سے تیار کردہ چیز عقل کو چھپا دیتی ہے اور عقل کو چھپانے کی وجہ سے اس کو خمر کہتے ہیں اسی طرح آگ پر پکا ہوا شیرہ انگور بھی عقل کو چھپا دیتا ہے لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے اس کو بھی خمر کہا جائے گا، اور اس کا بھی وہی حکم ہوگا جو اس کا ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ آگ پر پکے ہوئے شیرہ انگور کو کچے شیرہ انگور پر قیاس کر کے خمر کہنا اور اس کا نام خمر رکھنا قیاس فی اللغۃ ہے، یعنی یہاں علت کا بیان (عقل کو چھپا دینا) امر لغوی کے لئے ہے نہ کہ حکم شرعی کے لئے حالانکہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ علت کا بیان اور استخراج حکم شرعی کے لئے ہونے کا امر لغوی کے لئے۔

الحاصل شرط رابع کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔ چوتھی شرط کے فوت ہونے کی دوسری مثال یہ ہے کہ بناش (کفن چور) احناف کے نزدیک تو سارق نہیں ہے لہذا احناف کے نزدیک اس پر قطع ید کا حکم جاری نہیں ہوگا لیکن شوافع کے نزدیک سارق ہے چنانچہ ان کے نزدیک سارق کی طرح بناش پر بھی قطع ید کا حکم جاری نہیں ہوگا۔ شوافع نے بناش کو سارق پر قیاس کیا ہے اور علت یہ بیان کی ہے کہ سارق کو سارق اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ دوسرے کا مال چپکے سے لیتا ہے اور اس معنی میں بناش بھی اس کا شریک ہے کیونکہ وہ بھی میت کا کفن چپکے سے لیتا ہے اور جب ایسا ہے تو سارق پر قیاس کر کے بناش بھی سارق ہوگا اور جب بناش سارق ہے تو اس پر قطع ید کا حکم بھی جاری ہوگا، لیکن ہم کہتے ہیں کہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ قیاس فی اللغۃ نہ ہو یعنی علت کا استخراج امر لغوی کے لئے نہ ہو پس صحت قیاس کی شرط فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس صحیح نہ ہوگا۔ صاحب اصول الشافعی فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے بناش کو سارق پر لغۃ قیاس کیا ہے اور مطبوع مصنف کو ضرر پر لغۃ قیاس کیا ہے حالانکہ حضرت امام شافعیؒ خود اس بات کے معترف ہیں کہ لفظ سارق بناش کے لئے اور لفظ ضرر مطبوع مصنف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے۔

قیاس فی اللغۃ کے فاسد ہونے پر دلیل: والدلیل علی فساد هذا النوع النسخ سے مصنف نے قیاس کی اس قسم یعنی قیاس فی اللغۃ کے فاسد اور غلط ہونے پر دو دلیلیں پیش کی ہیں۔ پہلی دلیل: یہ ہے کہ اہل عرب کا لے رنگ کے گھوڑے کو ادھم اور سرخ رنگ کے گھوڑے کو کیت کہتے ہیں لیکن آدمی کو اس کے کالا ہونے کی وجہ سے ادھم اور سرخ کپڑے کو کیت نہیں کہتے ہیں اگر اسامی لغویہ میں قیاس جاری ہوتا یعنی قیاس فی اللغۃ جائز ہوتا تو علت سواد کے پائے جانے کی وجہ سے جھنڈی آدمی پر ادھم کا اور علت حمرة کے پائے جانے کی وجہ سے سرخ کپڑے پر کیت کا اطلاق درست ہونا چاہئے تھا حالانکہ بالا جماع یہ اطلاق درست نہیں ہے اور جب یہ اطلاق درست نہیں ہے تو لغات میں قیاس بھی جائز نہ ہوگا۔

دوسری دلیل: دوسری دلیل یہ ہے کہ قیاس فی اللغۃ اسباب شرعیہ کو باطل کر دیتا ہے اس طور پر کہ شریعت نے قطع ید کا سبب سرقہ کو قرار دیا ہے، اب اگر ہم حکم یعنی قطع ید کو اس چیز پر معلق کر دیں جو سرقہ سے عام ہے یعنی دوسرے کا مال چپکے سے لے لینا یعنی قطع ید کا سبب دوسرے کے مال کو چپکے سے لینا قرار دے دیں جو بناش اور سارق دونوں کو شامل ہو تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ سبب اصل میں وہ معنی ہیں جو سرقہ کے علاوہ ہیں اور جب قطع ید کا سبب سرقہ کے علاوہ دوسرے معنی ہیں یعنی مال غیر کو چپکے سے لے لینا تو شریعت نے قطع ید کا جس کو سبب قرار دیا تھا یعنی سرقہ وہ باطل ہو گیا اسی طرح شریعت نے شرب خمر کو حد کا سبب قرار دیا ہے اب اگر ہم حکم یعنی حد کو ایسے امر پر معلق کر دیں جو ضرر سے عام یعنی خمرہ عقل (عقل کو چھپا دینا) کو سبب قرار دے دیں جو مطبوع اور غیر مطبوع دونوں کو شامل ہو تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ حد کا سبب دراصل خمر کے علاوہ ہے یعنی خمرہ عقل سبب ہے اور جب حد کا سبب خمر کے علاوہ یعنی خمرہ عقل ہوا تو شریعت نے حد کا جس کو سبب قرار دیا تھا یعنی خمرہ عقل وہ باطل ہو گیا۔ الحاصل قیاس فی اللغۃ کی وجہ سے اسباب شرعیہ کا بطلان لازم آتا ہے اور اسباب شرعیہ کا بطلان جائز نہیں ہے اور جب اسباب شرعیہ کا بطلان جائز نہیں ہے تو قیاس فی اللغۃ جس کی وجہ سے یہ بطلان لازم آتا ہے وہ بھی ناجائز ہوگا الحاصل مذکورہ دونوں دلیلوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قیاس فی اللغۃ ناجائز ہے۔

شرط خامس کے مفقود ہونے کی مثال

وَمَثَالُ الشَّرْطِ الْخَامِسِ وَهُوَ مَا لَا يَكُونُ الْفَرْعُ مَنْصُوصًا عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ اِغْتَنَاقُ الرَّقَبَةِ

الْكَافِرَةَ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَالظَّهَارِ لَا يَجُوزُ بِالْقِيَاسِ عَلَى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَلَوْ جَامَعَ الْمُظَاهَرُ فِي حَالِ الْإِطْعَامِ يَسْتَأْنِفُ الْإِطْعَامَ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ وَيَجُوزُ لِلْمُحْضَرِ أَنْ يَتَحَلَّلَ بِالصَّوْمِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْمُتَمَتِّعِ وَالْمُتَمَتِّعُ إِذَا لَمْ يَصُمْ فِي أَيَّامِ التَّشْرِيقِ يَصُومُ بَعْدَهَا بِالْقِيَاسِ عَلَى قِضَاءِ رَمَضَانَ

ترجمہ:..... اور شرط خامس کی مثال اور وہ یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کفارۃ قتل پر قیاس کر کے کہ کفارۃ یمنین اور کفارۃ ظہار میں رقبہ کا فرہ کا آزاد کرنا جائز نہیں ہے اور اگر ظہار کرنے والے نے کھانا کھلانے کے دوران جماع کیا تو وہ اطعام کا اعادہ کرے گا روزے پر قیاس کرتے ہوئے اور مختصر کے لئے روزہ رکھ کر حلال ہونا جائز ہے متمتع پر قیاس کرتے ہوئے اور متمتع نے جب ایام تشریق میں روزہ نہیں رکھا تو اس کے بعد روزہ رکھے گا قضا، رمضان پر قیاس کرتے ہوئے۔

تشریح:..... مصنفؒ کہتے ہیں کہ پانچویں شرط (فرع، مقیس کا منصوص علیہ نہ ہونا) کے فوت ہونے کی مثال یہ ہے کہ ہم احناف کے نزدیک کفارۃ قتل میں رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے، رقبہ کافرہ کا آزاد کرنا کافی نہیں ہوگا کیونکہ باری تعالیٰ نے کفارۃ قتل کے بارے میں فرمایا ہے فسحر بورقبة مؤمنة یعنی کفارۃ قتل میں رقبہ آزاد کرنے کے لئے اس رقبہ کا مؤمن ہونا شرط ہے اور کفارۃ یمنین اور کفارۃ ظہار میں مطلق رقبہ کا آزاد کرنا کافی ہے رقبہ مؤمن ہو یا کافر ہو کیونکہ کفارۃ یمنین کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے او تسحر بورقبة (۲۸)۔ ان دونوں جگہ لفظ رقبہ مطلق ہے ایمان کی شرط کے ساتھ شروط نہیں ہے لہذا مطلق رقبہ آزاد کرنا کافی ہوگا مؤمن ہو یا کافر ہو۔

حضرت امام شافعیؒ کفارۃ یمنین اور کفارۃ ظہار کو کفارۃ قتل پر قیاس کر کے کفارۃ یمنین اور ظہار میں بھی مؤمن غلام آزاد کرنا ضروری قرار دیتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک کافر غلام آزاد کرنے سے کفارۃ قتل کی طرح کفارۃ یمنین اور ظہار بھی ادا نہیں ہوگا، لیکن ہم کہتے ہیں کہ اس قیاس میں پانچویں شرط فوت ہوگئی ہے اس طور پر کہ قیاس کے صحیح ہونے کے لئے پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع یعنی جس کو قیاس کیا گیا ہے وہ منصوص علیہ نہ ہو یعنی اس پر نص وارد نہ ہوگی ہو حالانکہ یہاں فرع یعنی مقیس منصوص علیہ ہے یعنی یمنین اور ظہار دونوں کے کفارہ پر نص وارد ہوئی ہے لہذا اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے قیاس صحیح نہ ہوگا۔

شرط خامس کے فوت ہونے کی دوسری مثال یہ ہے کہ ہم احناف کے نزدیک مظاہر (ظہار کرنے والا) اگر روزوں سے کفارۃ ظہار ادا کرتا ہے اور روزوں کے دوران اس نے اپنی بیوی سے جماع کر لیا مثلاً ایک ماہ کے روزوں کے بعد جماع کر لیا تو اس پر ازسرنو دو بارہ دو ماہ کے روزے واجب ہوں گے جماع سے پہلے جو روزے رکھے تھے وہ کالعدم ہو جائیں گے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا یعنی جس شخص کو غلام میسر نہ ہو وہ مسلسل دو ماہ کے روزے رکھے جماع کرنے سے پہلے پہلے اور اگر وہ ساٹھ مساکین کو کھانا کھلا کر یا دے کر کفارۃ ادا کرتا ہے اور کھانا کھلانے کے دوران جماع کر لیتا ہے مثلاً روزانہ ایک مسکین کو کھانا کھلاتا ہے اور بیس دن کھلانے کے بعد اس نے جماع کر لیا تو اس پر استیناف یعنی ازسرنو کھانا کھانا واجب نہ ہوگا کیونکہ اطعام طعام کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا یعنی روزے رکھنے کی طاقت نہ ہونے کی صورت میں اطعام کا حکم دیا گیا ہے اور یہ حکم مطلق ہے من قبل ان يتماسا کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے لہذا

یہ حکم مطلق ہی رہے گا یعنی جماع سے پہلے اطعام واجب نہ ہوگا اور اگر اطعام کے دوران جماع کر لیا گیا تو استیناف واجب نہ ہوگا۔ حضرت امام شافعی اطعام کو روزوں پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح روزوں کا جماع سے پہلے ادا کرنا ضروری ہے اور روزوں کے دوران جماع کرنے سے استیناف واجب ہے اسی طرح اطعام کا بھی جماع سے پہلے ادا کرنا ضروری ہے اطعام کے دوران اگر جماع کر لیا گیا تو اطعام کا از سر نو اعادہ واجب ہوگا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہاں قیاس کے صحیح ہونے کی پانچویں شرط مفقود ہے اس طور پر کہ متیس (فرع) یعنی اطعام منصوص علیہ ہے اور اس پر نص وارد ہوئی ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا حالانکہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ متیس یعنی فرع منصوص علیہ نہ ہو پس صحت قیاس کی اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے قیاس صحیح نہ ہوگا۔

شرط خامس کے فوت ہونے کی تیسری مثال: یہ ہے کہ ہم احناف کے نزدیک محصر (جس کو راستہ میں حج سے روک دیا گیا ہو) کا حکم یہ ہے کہ وہ ہدی کا جانور حرم میں بھیجے جب یہ یقین ہو جائے کہ جانور حرم میں ذبح کر دیا گیا تو اب اس کے لئے سرمنڈا کر احرام سے نکلنا جائز ہوگا اور اگر محصر ہدی بھیجنے پر قادر نہ ہو تو وہ ہمارے نزدیک محرم ہی رہے گا احرام سے نکلنے کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے محصر کے بارے میں فرمایا ہے ولا تحلقوا رءوسکم حتی يبلغ الهدى محله یعنی احرام نے نکلنا ہدی کے ساتھ خاص ہے حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ جس طرح تمتع کرنے والا اگر ہدی پر قادر نہ ہو تو وہ تین روزے ایام حج میں اور سات روزے گھر واپس پر رکھ کر احرام کھول سکتا ہے اسی طرح محصر بھی ہدی پر قادر نہ ہونے کی صورت میں روزے رکھ کر احرام کھول سکتا ہے اور ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ ہدی سے عاجز ہونا ہے۔ الحاصل حضرت امام شافعی نے محصر کو تمتع پر قیاس کیا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ شرط خامس کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ فرع یعنی محصر کا حلال ہونا منصوص علیہ ہے اور اس پر نص وارد لا تحلقوا رءوسکم حتی يبلغ الهدى محله وارد ہوئی ہے حالانکہ صحت قیاس کے لئے فرع کا غیر منصوص علیہ ہونا ضروری ہے شرط خامس کے فوت ہونے کی چوتھی مثال یہ ہے کہ ہم احناف کہتے ہیں کہ تمتع جو ہدی پر قادر نہ ہو وہ تین روزے ایام حج میں یعنی ۸، ۹، ۱۰ ذی الحجہ کو رکھے اور سات گھر واپس ہو کر رکھے۔ لیکن اگر یہ تمتع ایام حج میں تین روزے نہ رکھ سکا یہاں تک کہ یوم نحر آ گیا تو اب ایام تشریق کے گزرنے کے بعد روزے رکھنا جائز نہ ہوگا بلکہ اب صرف دم واجب ہوگا۔ اور ذیل اس کی یہ ہے کہ ایک آدمی نے حضرت عمرؓ سے کہا میں نے حج تمتع کیا اور ہدی کے بدلے روزے نہیں رکھ سکا حتیٰ کہ یوم عرفہ چلا گیا تو یہ سن کر عمرؓ نے کہا علیک الہدی اب تو تجھ پر ہدی (وم) ہی واجب ہے اس آدمی نے کہا لا اجد میں تو ہدی نہیں پاتا عمرؓ نے کہا سل عن قومک اپنی قوم سے مانگو اس آدمی نے کہا یہاں میری قوم کا کوئی آدمی نہیں ہے۔ عمرؓ نے اپنے غلام سے کہا اس کو بکری کی قیمت بھر پیسے دے دو۔ ملاحظہ کیجئے حضرت عمرؓ نے ایام حج گزرنے کی صورت میں علیک الہدی فرما کر ہدی کی صراحت کی ہے لہذا روزہ جائز نہ ہوگا۔ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر تمتع ایام حج میں روزے نہیں رکھ سکا تو بعد میں روزے رکھ کر حلال ہو جائے اور وہ اس کو قضاء رمضان پر قیاس کرتے ہیں یعنی رمضان کی قضاء اگلے رمضان سے پہلے پہلے کرنی چاہئے لیکن اگر اگلے رمضان سے پہلے قضاء نہیں کر سکا تو اس کے بعد قضاء کر لے اسی طرح تمتع اگر ایام حج یعنی یوم نحر سے پہلے تین روزے نہیں رکھ سکا تو بعد میں رکھ لے اور حلال ہو جائے اور ان دونوں کے درمیان علت جامعہ یہ ہے کہ صوم رمضان اور صوم تمتع دونوں صوم موقت ہیں اپنے اپنے وقت سے فوت ہو گئے ہیں لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ فرع یعنی صوم تمتع منصوص علیہ ہے حضرت عمرؓ کا مذکورہ اثر اس پر وارد ہوا ہے۔ حالانکہ صحت قیاس کے لئے شرط یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو پس جب یہاں صحت قیاس کی شرط فوت ہوگئی تو یہ قیاس صحیح نہ ہوگا۔ اگر اس پر کوئی یہ اعتراض کرے کہ حضرت عمرؓ کا قول صحابی کا قول ہے نص نہیں ہے لہذا اس کی وجہ سے قیاس کو کیسے ترک کیا جائے گا۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ صحابی کا قول اگر غیر مد رک بالقیاس اور غیر مد رک

بالعقل ہو تو وہ اس پر محمول ہوتا ہے کہ صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے اور جب ایسا ہے تو وہ قول صحابی نہیں رہا بلکہ نص ہو گیا یعنی آنحضور ﷺ کا قول ہو گیا۔

قیاس شرعی کی تعریف

فَصْلُ الْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ هُوَ تَرْتُّبُ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ عَلَى مَعْنَى هُوَ عِلَّةٌ لِذَلِكَ الْحُكْمِ فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ ثُمَّ إِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الْمَعْنَى عِلَّةً بِالْكِتَابِ وَبِالسُّنَّةِ وَبِالْإِجْمَاعِ وَبِالْإِجْتِهَادِ وَبِالْإِسْتِنْبَاطِ .

ترجمہ:..... قیاس شرعی وہ غیر منصوص علیہ میں حکم کا مرتب ہونا ہے اس معنی کی بناء پر کہ وہ معنی منصوص علیہ میں اس حکم کی علت ہے پھر معنی کا علت ہونا کتاب سے معلوم ہوگا اور سنت سے اور اجماع سے اور اجتہاد و استنباط سے۔

تشریح:..... مصنف نے قیاس کو شرعی کے قید کے ساتھ مقید کر کے قیاس لغوی قیاس شبہی اور قیاس عقلی سے احتراز کیا ہے قیاس لغوی وہ قیاس ہے جس میں ایک اسم ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف کسی علت مشترکہ کی وجہ سے متعدی ہو جائے جیسے لفظ نمر، خمارہ عقل کی علت کی وجہ سے تمام مسکرات کے لیے بولا جاتا ہے۔ قیاس شبہی یہ ہے کہ حکم علت مشاکلت فی الصورت کی وجہ سے ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف متعدی ہو جائے جیسے کوئی شخص قعدہ اخیرہ کی عدم فرضیت پر استدلال کرتا ہوا کہ قعدہ اخیرہ چونکہ شکل و صورت میں قعدہ اولیٰ کے مشابہ ہے اور قعدہ اولیٰ فرض نہیں ہے لہذا قعدہ اخیرہ بھی فرض نہ ہوگا۔

قیاس عقلی وہ قول ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جن کے تسلیم کر لینے کے بعد ایک دوسرے قول کا تسلیم کرنا لازم ہو جیسے العالم متغیر و کل متغیر حادث کو تسلیم کرنے کے بعد العالم حادث کا تسلیم کرنا لازم آتا ہے۔ ان تینوں قسموں کو قیاس سے خارج کرنے کے لئے مصنف نے شرعی کی قید ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ قیاس شرعی غیر منصوص علیہ میں اس معنی کی وجہ سے حکم کا مرتب ہونا ہے جو معنی منصوص علیہ میں اس حکم کی علت ہے یعنی منصوص علیہ میں جس علت کی وجہ سے حکم ہوا ہے اسی علت کی وجہ سے غیر منصوص علیہ میں حکم ثابت کرنے کا نام قیاس شرعی ہے۔ قیاس کی اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ مدار قیاس علت ہے اور یہی علت اصل اور فرع کے درمیان مشترک ہوتی ہے اور اسی علت کی وجہ سے حکم اصل سے فرع کی طرف متعدی ہوتا ہے الحاصل اتنی بات تو متفق علیہ ہے کہ غیر منصوص علیہ میں حکم علت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ منصوص علیہ میں حکم کس وجہ سے ثابت ہوتا ہے نص کی وجہ سے یا علت کی وجہ سے مشائخ عراق کہتے ہیں کہ منصوص علیہ میں حکم بین نص کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ علت کی وجہ سے رہا یہ سوال کہ پھر علت کا کیا فائدہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ علت فرع میں ثبوت حکم پر دلالت کرنے کے لئے وضع کی گئی ہے اور مشائخ سمرقند نے کہا ہے کہ حکم منصوص علیہ میں علت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ نص کی وجہ سے یہی قول امام شافعی کا ہے۔ رہا یہ سوال کہ پھر نص کا کیا فائدہ ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ نص حکم کی معرفت کے لئے ہوتی ہے نہ کہ حکم کو ثابت کرنے کے لئے یعنی نص سے علت ثابت ہوتی ہے حکم ثابت نہیں ہوتا البتہ حکم کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ علت حکم کے ایسے معرّف کو کہتے ہیں جس پر معلول کا وجود موقوف ہو، علت حقیقہ مؤخر نہیں ہوتی مؤخر حقیقی تو صرف اللہ کی ذات ہے۔

علت و علامت کے درمیان فرق: علت اور علامت کے درمیان فرق یہ ہے کہ علامت پر وجود موقوف نہیں ہوتا اور علت پر وجود موقوف ہوتا ہے جیسے زانی کا حصن ہونا رجم کی علامت ہے اور زنا رجم کی علت ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ علت وہ چیز ہے جو دوسرے کے وجود میں موثر ہو اس طرح پر کہ معلول کا وجود اس پر موقوف ہو اور علامت وہ چیز ہے جو دوسرے کے وجود میں موثر نہ ہو اور اس پر کوئی چیز موقوف نہ ہو۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ علت وہ شئی ہے جو شارع کے حکم کا باعث ہو اور علامت شارع کے حکم کا باعث نہیں ہوتی۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ علت سے صرف وہ علت مراد ہے جو قرآن یا حدیث یا اجماع یا مجتہد کے اجتہاد سے ثابت ہو۔

کتاب اللہ سے مستنبط علت کی مثال

فَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالْكِتَابِ كَثْرَةُ الطَّوَافِ فَإِنَّهَا جُعِلَتْ عِلَّةً لِسُقُوطِ الْحَرَجِ فِي الْأَسْتِيْذَانِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ هُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ ثُمَّ أَسْقَطَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حَرَجَ نَجَاسَةِ سُورِ الْهَرَّةِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْهَرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجِيسَةٍ فَإِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ فَقَاسَ أَصْحَابُنَا جَمِيعَ مَا يَسْكُنُ فِي الثِّيُوبِ كَالْفَارَةِ وَالْحَيَّةِ عَلَى الْهَرَّةِ بِعِلَّةِ الطَّوَافِ .

ترجمہ: پس اس علت کی مثال جو کتاب سے معلوم ہوئی ہے کثرت طواف ہے کیونکہ کثرت طواف کو طلب اذان کے سلسلہ میں سقوط حرج کے لئے علت قرار دیا گیا ہے باری تعالیٰ کے قول لیس علیکم ولا علیہم جناح بعد ہن طوافون علیکم بعضکم علی بعض میں پھر رسول اللہ ﷺ نے اس علت کے حکم کی وجہ سے سورہہ کی نجاست کے حرج کو ساقط کر دیا ہے چنانچہ آنحضور ﷺ نے فرمایا ہے ہرہ ناپاک نہیں ہے وہ تو تم پر طواف کرنے والیوں میں سے ہے پس ہمارے علماء نے چوہے اور سانپ جیسے گھروں میں رہنے والے تمام جانوروں کو علت طواف کی وجہ سے ہرہ پر قیاس کیا ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وہ علت جس کو کتاب اللہ سے مستنبط کیا گیا ہو اور وہ کتاب اللہ سے ثابت ہو کثرت طواف ہے اور کثرت طواف کا علت ہونا کتاب اللہ سے اس طرح ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے گھر میں کام کرنے والے غلاموں اور لڑکوں کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ تین اوقات میں داخل ہونے کے لئے اجازت طلب کیا کریں نماز فجر سے پہلے دو پہر میں اور عشاء کی نماز کے بعد کیونکہ یہ تین اوقات ایسے ہیں جن میں آدمی بیداری کے کپڑے اتار کر نیند کے کپڑے زیب تن کر لیتا ہے اور ان کپڑوں میں کسی غیر کے سامنے آنا پسند نہیں کرتا ہے۔ الحاصل ان اوقات ثلاثہ میں داخل ہونے کے لئے اجازت لینا ضروری ہے لیکن ان اوقات کے علاوہ دفع حرج کی خاطر اجازت لینے کو ساقط کر دیا ہے اور اس کی علت کثرت طواف کو قرار دیا گیا ہے چنانچہ ارشاد فرمایا ہے لیس علیکم ولا علیہم جناح بعد ہن طوافون علیکم بعضکم علی بعض یعنی ان اوقات ثلاثہ کے بعد تم پر اور ان پر کوئی حرج نہیں وہ تم پر طواف کرنے والے ہیں یعنی انکی بکثرت آمد و رفت ہوتی ہے تمہاری ان سے اور ان کی تم سے ضرورت وابستہ ہے وہ تمہارے پاس آئیں گے خدمت کرنے کے لئے اور تم اس کے پاس جاؤ گے خدمت طلب کرنے کے لئے۔ اب اگر اوقات ثلاثہ کے علاوہ میں بھی اجازت طلب کرنا ضروری قرار دے دیا جائے تو وہ لوگ حرج میں مبتلا ہو جائیں گے اس لئے دفع حرج کے پیش نظر ان اوقات ثلاثہ کے

علاوہ میں اجازت طلب کرنے کو ضروری قرار نہیں دیا گیا اور اس کی علت کثرت طواف (بکثرت آمد و رفت) کو قرار دیا گیا ہے۔ اسی سلسلہ میں حقوق حرج کے لئے کثرت طواف ایسی علت ہے جو کتاب اللہ (لیس علیکم ولا علیہم الاية) سے ثابت ہے پھر رسول اللہ ﷺ نے اس علت کی وجہ سے سورہہ کی نجاست کے حرج کو ساقط کیا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا ہے: **الھجرۃ لیست بنجسة فانھا من الطوافین علیکم والطوافات یعنی ملی کا پس خوردہ ناپاک ہونا چاہئے کیونکہ ملی کا گوشت ناپاک ہے اور وہ خود روزندہ ہے جیسا کہ حدیث الھجرۃ سبع سے ظاہر ہوتا ہے** مگر ملی کی آمد و رفت چونکہ گھروں میں بکثرت رہتی ہے اسلئے اس کے پس خوردہ کو ناپاک قرار دیا جائے تو لوگ حرج میں مبتلا ہو جائیں گے پس علت طواف کی وجہ سے دفع حرج کے خاطر اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ہے کہ ملی ناپاک نہیں ہے لہذا اس کا پس خوردہ بھی ناپاک نہ ہوگا۔ پھر ہمارے علماء نے اسی علت طواف کی وجہ سے گھر میں رہنے والے تمام جانوروں کو ملی پر قیاس کیا ہے مثلاً چوہا، سانپ وغیرہ چنانچہ کہا ہے کہ ان کا پس خوردہ بھی ناپاک نہ ہوگا۔

کتاب اللہ سے مستبطلت کی مثال

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ بَيْنَ الشَّرْعِ أَنَّ الْإِفْطَارَ لِلْمَرِيضِ وَالْمُسَافِرِ لِتَيْسِيرِ الْأَمْرِ عَلَيْهِمْ لِيَتِمَّ كُنُوزُ مِنْ تَحْقِيقِ مَا يَرَجَحُ فِي نَظَرِهِمْ مِنَ الْإِتْيَانِ بِوُظُفَةِ الْوَقْتِ أَوْ تَاخُّرِهِ إِلَى أَيَّامٍ أُخَرَ وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ الْمُسَافِرُ إِذَا نَوَى فِي أَيَّامٍ رَمَضَانَ وَاجِبًا آخَرَ يَقَعُ عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ لِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ لَهُ التَّرْخُصُ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى مَصَالِحِ بَدَنِهِ وَهُوَ الْإِفْطَارُ فَلَا يَثْبُتُ لَهُ ذَلِكَ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى مَصَالِحِ دِينِهِ وَهُوَ اخْتِرَاجُ النَّفْسِ عَنْ عَهْدَةِ الْوَاجِبِ أَوَّلَى

ترجمہ:..... اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول **یُرِیدُ اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر** ہے کہ شریعت نے بیان کیا ہے کہ مریض اور مسافر کے لئے افطار ان پر معاملہ کو آسان کرنے کے لئے ہے تاکہ وہ اس چیز کو ثابت کرنے پر قادر ہو جائیں جو ان کی نظر میں رائج ہے وقت کے وظیفہ کو ادا کرنا یا ایام آخر تک اس کو مؤخر کرنا اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ مسافر نے جب رمضان کے ایام میں واجب آخر کی نیت کی تو واجب آخر ادا ہوگا کیونکہ جب اس کے لئے بدنی مصالح کے پیش نظر رخصت افطار ثابت ہوگئی تو اس کے لئے دینی مصالح کے پیش نظر رخصت یعنی اپنے آپ کو واجب کی ذمہ داری سے نکالنا بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا۔

تشریح:..... مصنفؒ کہتے ہیں کہ کتاب اللہ سے ثابت ہونے والی علت کی مثال یہ بھی ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے اللہ تعالیٰ تمہارے حق میں آسانی چاہتا ہے تنگی نہیں چاہتا شریعت نے بیمار اور مسافر کو رمضان میں افطار کرنے کی اجازت اس لئے دی ہے تاکہ ان کے لئے آسانی ہو اور روزہ رکھنے اور نہ رکھنے میں جو ان کے نزدیک رائج ہو اس کو ثابت کرنے پر قادر ہو جائیں تفصیل یہ ہے کہ رمضان میں بیمار اور مسافر کے لئے افطار کرنے کی علت یسر ہے جو کتاب اللہ سے ثابت ہے لیکن رمضان میں جس طرح افطار کرنے میں ایک گونہ یسر ہے اسی طرح روزہ رکھنے میں بھی ایک گونہ یسر ہے افطار کرنے یعنی روزہ نہ رکھنے میں جو یسر ہے وہ تو آپ کو بھی معلوم ہے اور روزہ رکھنے میں یسر اس طرح ہے کہ قاعدہ ہے البلیۃ اذا عمت طابت مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو وہ بھلی معلوم ہوتی ہے

یعنی بیمار یا مافر جب رمضان میں روزہ رکھے گا تو عام مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے روزہ رکھنا آسان ہوگا اور اگر روزہ نہ رکھا اور بعد میں قضاء کی تو اکیلے روزہ رکھنے کی وجہ سے اور لوگوں کو کھانا پیتا دیکھ کر ایک گونہ تکلیف ہوگی۔ الحاصل افطار کی علت یہ ہے اور یہ تھوڑا تھوڑا روزہ رکھنے میں بھی ہے اور افطار کرنے میں بھی لہذا مسافر کو اختیار ہوگا کہ وہ روزہ رکھے یا افطار کرے اور بعد میں قضاء کرے۔

مصنف کہتے ہیں کہ بیمار اور مسافر کے لئے رمضان میں چونکہ افطار کرنے کی رخصت ہے اور روزے کا لزوم ساقط ہے اس لئے حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مسافر نے رمضان میں واجب آخر یعنی قضاء یا نذر کے روزے کی نیت کر لی تو واجب آخر ادا ہو جائے گا کیونکہ افطار کرنے اور روزہ رکھنے میں بدنی فائدہ ہے اس طور پر کہ کھانے پینے سے بدن میں قوت آئے گی اور سفر کرنے میں سہولت ہوگی سزا سے بچ جائے گا۔ پس جب مسافر کے لئے بدنی فائدے کی خاطر روزہ نہ رکھنے کی رخصت ثابت ہے تو بدنی فائدے کی خاطر واجب آخر کا روزہ رکھنے کی اجازت بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگی۔

حدیث سے مستنبط علت کی مثال

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالسُّنَّةِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَيْسَ الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا إِنَّمَا الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُصْطَجِعًا فَإِنَّهُ إِذَا نَامَ مُصْطَجِعًا اسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهُ جَعَلَ اسْتِرْخَاءَ الْمَفَاصِلِ عِلَّةً فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى النَّوْمِ مُسْتَبْدًا أَوْ مُتَكِنًا إِلَى شَيْءٍ لَوْ أُزِيلَ عَنْهُ لَسَقَطَ وَكَذَلِكَ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى الْأَغْمَاءِ وَالسُّكْرِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَوَضَّعِي وَصَلِّي وَإِنْ فَطَرَ الدَّمَ عَلَى الْحَصِيرِ فَطَرَا فَإِنَّهُ دَمٌ عَرِقَ انْفَجَرَ جَعَلَ انْفِجَارَ الدَّمِ عِلَّةً فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى الْقُصْدِ وَالْحِجَامَةِ.

ترجمہ: اور اس علت کی مثال جو سنت سے معلوم ہوئی ہے آنحضور ﷺ کے (اس) ارشاد میں ہے اس شخص پر وضو واجب نہیں ہے جو کھڑے کھڑے۔ یا بیٹھے بیٹھے یا رکوع میں یا سجدہ میں سو گیا، وضو تو اس پر واجب ہے جو کروٹ پر لیٹے ہوئے سو گیا کیونکہ جب وہ کروٹ پر سو گیا تو اس کے مفاصل ڈھیلے ہو گئے، رسول اللہ ﷺ نے استرخاء مفاصل کو علت قرار دیا ہے لہذا اس علت کی وجہ سے حکم متعدی ہوگا ٹیک لگا کر سونے کی طرف یا ایسی چیز پر تکیہ لگا کر سونے کی طرف کہ اگر وہ چیز اس سے ہٹ جائے تو وہ گر پڑے۔ اور اسی طرح اس علت کی وجہ سے حکم متعدی ہوگا بے ہوشی کی طرف اور اسی طرح حضور ﷺ کا ارشاد تو وضو نماز پڑھ اگرچہ خون چٹائی پر پھیلتا رہے کیونکہ وہ رگ کا خون ہے جو جاری ہوا آنحضور ﷺ نے خون کے جاری ہونے کو علت بنایا ہے لہذا حکم اس علت کی وجہ سے قصد اور حجامت کی طرف متعدی ہوگا۔

تشریح: مصنف نے اس علت کی مثال میں جو حدیث سے ثابت ہوئی ہے فرمایا ہے کہ آنحضور ﷺ کا ارشاد ہے لیس الوضوء علی من نام قائما او قاعدا او راکعا او ساجدا وانما الوضوء علی من نام مضطجعا فانہ اذا نام مضطجعا استرخت مفاصلہ یعنی اگر کوئی شخص کھڑا کھڑا سو گیا یا رکوع سجدے کی حالت میں سو گیا تو اس پر وضو واجب نہیں ہوگا، وضو

اس پر واجب ہوگا جو کروت پر سو گیا کیونکہ جب آدمی کروت پر سوئے گا تو اس کے مفصل ڈھیلے ہو جائیں گے۔ اس حدیث میں اللہ کے نبی نے استرخاء مفصل کو تقض وضو کی علت قرار دیا ہے لہذا جن جن صورتوں میں یہ علت پائی جائے گی وضو ٹوٹ جائے گا چنانچہ اگر کوئی شخص ٹیک لگا کر سو گیا یا کسی چیز پر تکیہ لگا کر اس طرح سو گیا کہ اگر وہ چیز ہٹا دی جائے تو وہ گر پڑے ان دونوں صورتوں میں چونکہ استرخاء مفصل پایا جاتا ہے اس لئے وضو ٹوٹ جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص بیہوش ہو گیا یا نشہ میں مبتلا ہو گیا تو اس علت کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائے گا۔ مصنف کہتے ہیں کہ حدیث سے ثابت ہونے والی علت کی ایک مثال یہ ہے کہ آنحضور ﷺ نے مستحاضہ سے فرمایا تو وضو و صلی وان قطر الدم علی الحصى قطر افانہ دم عرق انفجر وضو کر اور نماز پڑھا اگرچہ چٹائی پر خون کے قطرے نپکتے رہیں کیونکہ یہ رگ کا خون ہے جو یہاں اس حدیث میں اللہ کے نبی نے خون کے بننے کو وضو کے ٹوٹنے کی علت قرار دیا ہے پس اس علت کی وجہ سے وضو ٹوٹنے کا حکم فصد اور حجامت کی طرف بھی متعدی ہوگا کیونکہ ان دونوں صورتوں میں بھی خون بہتا ہے۔

اجماع سے مستنبط علت کی مثال

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالْإِجْمَاعِ فِيمَا قُلْنَا الصَّغَرُ عِلَّةٌ لَوْلَايَةِ الْآبِ فِي حَقِّ الصَّغِيرِ فَيُثَبِّتُ الْحُكْمُ فِي حَقِّ الصَّغِيرِ لَوْ جُودَ الْعِلَّةُ وَالْبُلُوغُ عَنْ عَقْلِ عِلَّةٌ لِرَوَالِ وَلَايَةِ الْآبِ فِي حَقِّ الْغُلَامِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى الْجَارِيَةِ بِهِذِهِ الْعِلَّةُ وَانْفِجَارُ الدَّمِ عِلَّةٌ لَانْتِقَاضِ الطَّهَارَةِ فِي حَقِّ الْمُسْتَحَاضَةِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى غَيْرِهَا لَوْ جُودَ الْعِلَّةُ

ترجمہ:..... اور اس علت کی مثال جو اجماع سے ثابت ہے اس قول میں ہے جو ہم نے کہا کہ صغر (عدم بلوغ) ولایت اب کی علت ہے صغیر کے حق میں پس علت کے پائے جانے کی وجہ سے صغیر کے حق میں حکم ثابت ہو جائے گا اور بلوغ مع العقل لڑکے کے حق میں ولایت اب کے زائل ہونے کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے حکم لڑکی کی طرف متعدی ہو جائے گا اور خون کا بہنا وضو ٹوٹنے کی علت ہے مستحاضہ کے حق میں لہذا اس کے علاوہ کی طرف حکم متعدی ہوگا کیونکہ علت موجود ہے۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ اس علت کی مثال جو اجماع سے ثابت ہے یہ ہے کہ صغیر یعنی نابالغ لڑکے کے حق میں باپ کی ولایت کی علت بالا جماع صغر ہے یعنی باپ کو صغیر پر جو ولایت حاصل ہے اس کی علت بالا جماع صغر ہے اسکے قائل احناف بھی ہیں امام شافعی وغیرہ دوسرے حضرات بھی ہیں لیکن صغیرہ کے حق میں ولایت اب کی علت میں اختلاف ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ صغیرہ کے حق میں بھی ولایت کی علت صغر ہے اور شوافع کہتے ہیں کہ صغیرہ کے حق میں ولایت کی علت بکارت ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ صغیر کے حق میں ولایت کی علت چونکہ بالا جماع صغر ہے اس لئے اس علت کی وجہ سے صغیرہ کے حق میں بھی ولایت اب کا حکم ثابت ہو جائے گا یعنی صغیر پر قیاس کرتے ہوئے صغیرہ پر بھی باپ کو اس کے صغیر کی وجہ سے ولایت حاصل ہوگی۔ اسی طرح لڑکے کا عاقل بالغ ہونا باپ کی ولایت کے زائل ہونے کی بالا جماع علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے لڑکی کی طرف زوال ولایت کا حکم متعدی ہو جائے گا اسی طرح مستحاضہ کے حق میں وضو ٹوٹنے کی علت بالا جماع خون کا بہنا ہے پس وضو ٹوٹنے کا حکم وجود علت کی وجہ سے ہر اس صورت کی طرف متعدی ہوگا جہاں خون کا بہنا پایا جائے گا۔

حکم کے متعدی ہونے کے اعتبار سے قیاس کی اقسام

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ نَقُولُ الْقِيَاسُ عَلَى نَوْعَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ الْمُعْتَدَى مِنْ نَوْعِ الْحُكْمِ الثَّابِتِ فِي الْأَصْلِ وَالثَّانِي أَنْ يَكُونَ مِنْ جَنْسِهِ مِثَالُ الْإِتِّحَادِ فِي النَّوعِ مَا قُلْنَا إِنَّ الصَّغَرَ عِلَّةٌ لِلْوَلَايَةِ الْإِنْكَاحِ فِي حَقِّ الْغُلَامِ فَيُثَبِّتُ وَلَايَةَ الْإِنْكَاحِ فِي حَقِّ الْجَارِيَةِ لَوْ جُودَ الْعِلَّةُ فِيهَا وَبِهِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ فِي الثَّيِّبِ الصَّغِيرَةِ وَكَذَلِكَ قُلْنَا الطَّوَافُ عِلَّةٌ سَقُوطِ نَجَاسَةِ السُّورِ فِي سُورِ الْهَرَّةِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى سُورِ سِوَاكِنِ الْبُيُوتِ لَوْ جُودَ الْعِلَّةُ وَيُلَوِّغُ الْغُلَامُ عَنْ عَقْلِ عِلَّةٌ زَوَالِ وَلَايَةِ الْإِنْكَاحِ فَيَزُولُ الْوَلَايَةُ عَنِ الْجَارِيَةِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ .

ترجمہ:..... پھر اسکے بعد ہم کہتے ہیں کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک یہ کہ وہ حکم جس کو متعدی کیا گیا ہے اس حکم کی نوع سے ہو جو اصل میں ثابت ہے اور دوم یہ ہے کہ وہ حکم اس کی جنس سے ہو۔ نوع میں متحد ہونے کی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا کہ صغر لڑکے کے حق میں ولایت انکاح کی علت ہے لہذا لڑکی کے حق میں بھی ولایت انکاح ثابت ہوگی کیونکہ لڑکی میں بھی یہ علت موجود ہے اور اسی کی وجہ سے شبہ صغیرہ میں حکم ثابت ہوگا اور اسی طرح ہم نے کہا کہ طواف (چکر لگانا) سورہہ میں سور کی نجاست کے ساقط ہونے کی علت ہے لہذا یہ حکم وجود علت کی وجہ سے گھروں میں رہنے والے جانوروں کے سور کی طرف متعدی ہوگا اور لڑکے کا عاقل بالغ ہونا ولایت انکاح کے زوال کی علت ہے پس اس علت کی وجہ سے لڑکی سے ولایت زائل ہو جائے گی۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ حکم متعدی ہونے کے اعتبار سے قیاس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ وہ حکم جو فرع کے طرف متعدی کیا گیا ہے اور وہ حکم جو اصل میں ثابت ہے دونوں کی نوع ایک ہو یعنی اشتراک علت کی وجہ سے فرع میں جو حکم ثابت ہو وہ اصل کے حکم کی نوع سے ہو، دوم یہ کہ وہ حکم جو فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے اور وہ حکم جو اصل میں ثابت ہے دونوں کی جنس ایک ہو۔ اتحاد فی النوع کی مثال یہ ہے کہ احناف کے نزدیک باپ کو نابالغ لڑکے پر نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے اور اس کی علت صغر ہے۔ یہ علت چونکہ نابالغ لڑکی میں بھی موجود ہے اسلئے باپ کو نابالغ لڑکی پر بھی ولایت انکاح حاصل ہوگی اور اسی علت کی وجہ سے شبہ صغیرہ پر بھی حکم ولایت ثابت ہوگا ملاحظہ کیجئے وہ ولایت جو اصل یعنی صغیر کے حق میں ثابت ہے اور وہ ولایت جو فرع یعنی صغیرہ کے حق میں ثابت ہے دونوں کی نوع ایک ہے یعنی دونوں میں عینیت ہے اگرچہ دونوں کا محل الگ الگ ہے اتحاد فی النوع کی دوسری مثال یہ ہے کہ سورہہ سے علت طواف کی وجہ سے نجاست ساقط ہوگئی ہے اور یہ علت چونکہ سواکن بیوت میں بھی موجود ہے اس لئے سقوط نجاست کا حکم سواکن بیوت کے سور کی طرف بھی متعدی ہوگا اور اصل یعنی سورہہ میں سقوط نجاست کا جو حکم ثابت ہے اور فرع یعنی سواکن بیوت میں سقوط نجاست کا جو حکم ثابت ہے دونوں کی نوع ایک ہے اگرچہ دونوں کا محل الگ الگ ہے۔ تیسری مثال لڑکے کا عاقل بالغ ہونا باپ کی ولایت انکاح کے زائل ہونے کی علت ہے پس یہ علت چونکہ عاقل بالغ لڑکی میں بھی موجود ہے اس لئے اس سے بھی باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی اس مثال میں بھی عاقل بالغ لڑکے کے حق میں یعنی اصل میں ولایت کا زائل ہونا اور عاقل بالغ لڑکی کے حق میں یعنی فرع میں ولایت کا زائل ہونا دونوں ایک ہی نوع کے ہیں اگرچہ محل دونوں کا الگ الگ ہے۔

اتحاد جنس کی مثال

وَمِثَالُ الْإِتِّحَادِ فِي الْجِنْسِ مَا يُقَالُ كَثْرَةُ الطَّوَافِ عِلَّةُ سُقُوطِ حَرَجِ الْإِسْتِيزَانِ فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُنَا فَيَسْقُطُ حَرَجُ نَجَاسَةِ السُّورِ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ فَإِنَّ هَذَا الْحَرَجَ مِنْ جِنْسِ ذَلِكَ الْحَرَجِ لَا مِنْ نَوْعِهِ وَكَذَلِكَ الصَّغَرُ عِلَّةٌ وَلَايَةِ التَّصَرُّفِ لِلْأَبِ فِي الْمَالِ فَيَنْبُتُ وَلَايَةُ التَّصَرُّفِ فِي النَّفْسِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ وَإِنَّ بُلُوغَ الْجَارِيَةِ عَنْ عَقْلِ عِلَّةٌ زَوَالِ وَلَايَةِ الْأَبِ فِي الْمَالِ فَيَزُولُ وَلَايَتُهُ فِي حَقِّ النَّفْسِ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ .

ترجمہ:..... اور اتحاد فی الجنس کی مثال وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ کثرت طواف غلام اور باندیوں کے حق میں حرج استیزان کے ساقط ہونے کی علت ہے پس اس علت کی وجہ سے سور کی نجاست کا حرج ساقط ہو جائے گا کیونکہ یہ حرج اس حرج کی جنس سے ہے نہ کہ اس کی نوع سے اور ایسے ہی صغر باپ کے لئے مال میں ولایت تصرف کی علت ہے پس اس علت کی وجہ سے نفس ولایت میں تصرف ثابت ہوگا اور لڑکی عاقل بالغ ہونا مال میں ولایت اب کے زوال کی علت ہے پس اس علت کی وجہ سے نفس کے حق میں اس کی ولایت زائل ہو جائے گی۔

تشریح:..... اتحاد فی الجنس کی مثال یہ ہے کہ گھر میں کام کرنے والے لڑکوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ تین اوقات (فجر سے پہلے، دوپہر میں اور عشاء کے بعد) میں داخل ہونے کے لئے ضرور اجازت لیں لیکن ان کے علاوہ دوسرے اوقات میں اجازت لینے کا حکم حرج کی وجہ سے ساقط کر دیا گیا ہے اور حرج کی وجہ سے سقوط استیزان کی علت کثرت طواف یعنی بار بار آمد و رفت کو قرار دیا گیا ہے چنانچہ فرمایا گیا ہے طوافون علیکم بعضکم علی بعض یہی علت یعنی کثرت طواف چونکہ ہرہ اور سواکن بیوت میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے اس کے سور کی نجاست کا حرج بھی ساقط کر دیا گیا ہے یعنی حرج کی وجہ سے ان کے سور کی نجاست بھی ساقط کر دی گئی اور یہ کہہ دیا گیا کہ ان کا سورنا پاک نہیں ہے ملاحظہ کیجئے ہرہ اور سواکن بیوت کے سور کی نجاست کا حرج اس حرج یعنی حرج استیزان کا ہم جنس ہے یعنی دونوں کی جنس نفس حرج ہے مگر دونوں کی نوع ایک نہیں ہے اس لئے کہ ایک کی نوع حرج نجاست ہے اور ایک کی نوع حرج استیزان ہے۔ اسی طرح لڑکی کے مال میں اس کے باپ کے لئے ولایت تصرف کی علت لڑکی کا صغر ہے پس اسی علت کی وجہ سے لڑکی کے نفس اور جان میں باپ کے لئے ولایت تصرف ثابت ہوگی یہاں بھی حکم یعنی دونوں ولایتوں کی جنس ایک ہے یعنی ولایت میں دونوں شریک ہیں لیکن دونوں کی نوع ایک نہیں ہے بلکہ الگ الگ ہے کیونکہ ولایت فی المال ولایت فی النفس کا غیر ہے اسی طرح لڑکی کے مال اور نفس میں باپ کی ولایت کے زائل ہونے کی علت لڑکی کا عاقل بالغ ہونا ہے یہاں بھی حکم یعنی دونوں ولایتوں کے زوال کی جنس ایک ہے یعنی ولایت کے زائل ہونے میں دونوں شریک ہیں لیکن دونوں کی نوع الگ الگ ہے کیونکہ مال میں زوال ولایت نفس میں زوال ولایت کا غیر ہے۔

قیاس میں جب اصل و فرع کا حکم متحد ہو تو تنجیس علت ضروری ہے

ثُمَّ لَا بُدَّ فِي هَذَا النُّوعِ مِنَ الْقِيَاسِ مِنْ تَجْنِيسِ الْعِلَّةِ بِأَنْ نَقُولَ إِنَّمَا يَنْبُتُ وَلَايَةُ الْأَبِ فِي مَالِ الصَّغِيرَةِ لِأَنَّهَا عَاجِزَةٌ عَنِ التَّصَرُّفِ بِنَفْسِهَا فَاتَّبَعْتُ الشَّرْعُ وَلَايَةَ الْأَبِ كَيْلَا يَتَعَطَّلَ مَصَالِحُهَا الْمُتَعَلِّقَةُ بِذَلِكَ وَقَدْ عَجَزَتْ عَنِ التَّصَرُّفِ فِي نَفْسِهَا فَوَجِبَ الْقَوْلُ بِوَلَايَةِ الْأَبِ عَلَيْهَا وَعَلَى هَذَا نَطَائِرُهُ .

ترجمہ:..... پھر قیاس کی اس نوع میں تنجیس علت ضروری ہے اس طور پر کہ ہم کہیں کہ صغیرہ کے مال میں باپ کی ولایت ثابت ہوگی کیونکہ صغیرہ بذات خود تصرف سے عاجز ہے پس شریعت نے باپ کی ولایت کو ثابت کیا ہے تاکہ صغیرہ کے وہ مصالح جو اس کے مال کے ساتھ متعلق ہیں ضائع نہ ہو جائیں اور وہ اپنے نفس میں بھی تصرف سے عاجز ہے لہذا اس کے نفس پر ولایت اب کا قائل ہونا واجب ہوگا اور اسی پر اس کی نظیریں ہیں۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ قیاس کی اس نوع میں یعنی جس میں اصل اور فرع کا حکم متحد ہوتا ہے اس میں تنجیس علت ضروری ہے یعنی علت کا جنس ہونا ضروری ہے جس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ علت ایسے معنی، عام ہوں جو منصوص اور غیر منصوص سب کو شامل ہوں مثلاً صغیرہ بذات خود تصرف سے عاجز ہے اس لئے شریعت اسلام نے باپ کو اس کے مال میں تصرف کرنے کی ولایت دی تاکہ مال کے ساتھ اس کی جو مصلحتیں اور اعتراض متعلق ہیں وہ ضائع نہ ہو جائیں، ہم نے دیکھا کہ صغیرہ اپنے نفس میں بھی تصرف سے عاجز ہے تو ہم نے اس کے نفس پر بھی باپ کے لئے ولایت ثابت کر دی پس عجز عن التصرف جو ولایت کی علت ہے ایسا عام معنی ہے جو مال اور نفس دونوں کو شامل ہے اسی وجہ سے ہم نے نفس پر بھی ولایت اب ثابت کی ہے جیسا کہ مال پر ثابت کی ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اس کی اور بھی نظیریں ہیں، یعنی ہر وہ جگہ جہاں فرع اور اصل کا حکم جنس میں متحد ہوگا وہاں تنجیس علت یعنی علت کا معنی عام ہونا ضروری ہوگا۔

قیاس کا حکم جس میں اصل و فرع کا حکم جنس میں متحد ہو یا نوع میں متحد ہو

وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الْأَوَّلِ أَنْ لَا يُبْطَلَ بِالْفَرْقِ لِأَنَّ الْأَصْلَ مَعَ الْفَرْعِ لَمَّا اتَّحَدَ فِي الْعِلَّةِ وَجَبَ اتِّحَادُهُمَا فِي الْحُكْمِ وَإِنْ افْتَرَقَا فِي غَيْرِ هَذِهِ الْعِلَّةِ وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الثَّانِي فَسَادُهُ بِمُمَانَعَةِ التَّجْنِيسِ وَالْفَرْقِ الْخَاصِ وَهُوَ بَيَانُ أَنَّ تَأْثِيرَ الصَّغِيرِ فِي وَلَايَةِ التَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ فَوْقَ تَأْثِيرِهِ فِي وَلَايَةِ التَّصَرُّفِ فِي النَّفْسِ .

ترجمہ:..... اور قیاس اول کا حکم یہ ہے کہ وہ فرق کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا ہے کیونکہ اصل مع الفرع جب علت میں متحد ہو گیا تو حکم میں بھی ان کا اتحاد واجب ہوگا اگرچہ اس علت کے علاوہ میں وہ دونوں جدا ہوں اور قیاس ثانی کا حکم اس کا قائل ہونا ہے ممانعت

تجنیس اور فرق خاص سے اور وہ اس بات کا بیان کرنا ہے کہ مال کے اندر ولایت تصرف میں صغر کی تاثیر نفس کے اندر ولایت تصرف میں صغر کی تاثیر سے بڑھ کر ہے۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ قیاس اول یعنی وہ قیاس جس میں اصل اور فرع کا حکم نوع میں متحد ہوتا ہے اس کا حکم یہ ہے کہ وہ مطلق فرق سے باطل نہیں ہوتا ہے یعنی اگر کوئی شخص متقیس اور متقیس علیہ کے درمیان مطلقاً فرق ثابت کر دے تو اس کی وجہ سے یہ قیاس باطل نہیں ہوگا کیونکہ قیاس میں تمام اوصاف میں اتحاد ضروری نہیں ہے بلکہ بعض اوصاف میں اتحاد ضروری ہے، پس متقیس اور متقیس علیہ کے درمیان مطلق فرق قیاس کے لئے مبطل نہیں ہوگا بلکہ مؤید ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جب اصل اور فرع علت میں متحد ہو گئے تو ان دونوں کا حکم میں متحد ہونا بھی ضروری ہوگا اگرچہ اس علت کے علاوہ میں دونوں جدا ہوں۔ اور قیاس ثانی یعنی وہ قیاس جس میں اصل اور فرع کا حکم جنس میں متحد ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تجنیس علت کا انکار کر دے اور متقیس اور متقیس علیہ کے درمیان مخصوص قسم کا فرق ثابت کر دے تو وہ قیاس فاسد ہو جائے گا، مثلاً صغیر کے نفس میں باپ کی جو ولایت تصرف ہے اس کو صغیر کے مال میں جو باپ کی ولایت تصرف ہے اس پر قیاس کیا گیا ہے، اب اگر کوئی ان دونوں کے درمیان مخصوص فرق بیان کرتا ہو ایوں کہے کہ مال میں جو باپ کی ولایت تصرف ہے اس میں صغر کی تاثیر زیادہ ہے کیونکہ نابالغ مال میں تصرف کا زیادہ محتاج ہے کبھی اس کو کھانے کی ضرورت ہے کبھی کپڑے اور رہنے کی اور یہ ضرورتیں فوری ہیں ان میں تاخیر بھی ممکن نہیں ہے اور صغیر مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے لہذا اس ضرورت کی وجہ سے اس کے مال میں باپ کو ولایت تصرف حاصل ہوگی اور نفس میں جو باپ کو ولایت تصرف حاصل ہے اس میں صغر کی تاثیر زیادہ نہیں ہے کیونکہ نابالغ میں ثبوت معدوم ہوتی ہے اور جب اس میں ثبوت معدوم ہے تو اس کو نفس میں تصرف کی بھی ضرورت نہ ہوگی یعنی وہ چونکہ نکاح کا محتاج نہیں ہے اس لئے اس کو نکاح کے سلسلہ میں کسی دوسرے کو ولی بنانے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ الحاصل مال میں باپ کی ولایت تصرف میں صغر کو زیادہ دخل ہے اور نفس میں باپ کی ولایت تصرف میں صغر کو کم دخل ہے، لہذا اس فرق کے بعد صغیر کے مال پر صغیر کے نفس کو قیاس کرنا فاسد ہوگا یعنی یہ کہنا غلط ہوگا کہ صغیر کے مال پر چونکہ باپ کو ولایت تصرف ہے اس لئے اس کے نفس پر بھی ولایت تصرف حاصل ہوگی۔

قیاس کی قسم ثالث (ایسی علت کے ذریعہ جو رائے اور اجتہاد سے ثابت ہو) کا بیان

وَبَيَانُ الْقِسْمِ الثَّالِثِ وَهُوَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ بِالرَّأْيِ وَالْإِجْتِهَادِ ظَاهِرٌ وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ إِذَا وَجَدْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَهُوَ بِحَالٍ يُوجِبُ ثُبُوتَ الْحُكْمِ وَيَتَقَاضَاهُ بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ وَقَدْ افْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِي مَوْضِعِ الْإِجْمَاعِ يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ لِلْمُنَاسَبَةِ لِإِلْشَهَادَةِ الشَّرْعِ بِكَوْنِهِ عِلَّةً.

ترجمہ: اور قسم ثالث کا بیان یعنی وہ قیاس جو ایسی علت کے ذریعہ جو رائے اور اجتہاد سے مستنبط ہو ظاہر ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ہم نے حکم کے مناسب وصف پایا اور وہ وصف مناسب ایسے حال میں ہو جو ثبوت حکم کو واجب کرتا ہو اور اس کی طرف نظر کرتے ہوئے اس کا متقاضی بھی ہو اور موضع اجماع میں اس کے ساتھ حکم مقرر نہ بھی ہو تو حکم اس وصف کی طرف متاہت کی وجہ سے منسوب ہوگا نہ کہ شریعت کے اس کے علت ہونے کی شہادت کی وجہ سے۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ قیاس کی قسم ثالث کا بیان ظاہر ہے یعنی وہ قیاس جو ایسی علت کے ذریعہ جو جو علت راستہ اجتہاد سے ثابت ہو اس کا بیان ظاہر ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایک وصف جو حکم کے مناسب ہو اور وہ وصف ثبوت حکم کو واجب کرتا ہو اور ظاہر کی طرف نظر کرتے ہوئے اس کا متقاضی ہو اور کسی دوسری جگہ اس وصف کے ساتھ حکم مقتدران بھی ہو چکا ہو تو ایسی صورت میں مقیس اور متنس علیہ کے درمیان مناسبت کی وجہ سے حکم اس وصف کی طرف منسوب ہوگا اور وہ وصف اس حکم کی علت ہوگا اس لئے منسوب نہیں ہوگا کہ شریعت نے اس وصف کے علت ہونے کی شہادت دی ہے۔

حکم کے مناسب وصف کی نظیر

وَبُظَيْرُهُ إِذَا رَأَيْنَا شَخْصًا أَعْطَى فَقِيرًا دِرْهَمًا غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ أَنَّ الْإِعْطَاءَ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيرِ وَتَحْصِيلِ مَصَالِحِ الثَّوَابِ إِذَا عُرِفَ هَذَا فَنَقُولُ إِذَا رَأَيْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَقَدْ اقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِي مَوْضِعِ الْإِجْمَاعِ يَغْلِبُ الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَى ذَلِكَ الْوَصْفِ وَغَلَبَةُ الظَّنِّ فِي الشَّرْعِ تُوجِبُ الْعَمَلَ عِنْدَ انْعِدَامِ مَافَوْقَهَا مِنَ الدَّلِيلِ بِمَنْزِلَةِ الْمُسَافِرِ إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّ بِقَرْبِهِ مَاءٌ لَمْ يَجْزَلْهُ التَّيْمُّمُ. وَعَلَى هَذَا مَسَائِلُ التَّحَرُّيِّ

ترجمہ:..... اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب ہم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے فقیر کو ایک درہم دیا ہے تو ظن غالب یہ ہوگا کہ فقیر کو درہم دینا اس کی ضرورت کو دور کرنے کے لئے ہے اور ثواب حاصل کرنے کے لئے ہے جب یہ معلوم ہو گیا تو ہم کہیں گے کہ جب ہم نے حکم کے مناسب ایک وصف دیکھا اور اس وصف کے ساتھ موضع اجماع میں حکم مقتدران بھی ہو چکا تو اس وصف کی طرف حکم کے منسوب ہونے کا ظن غالب ہوگا اور ظن غالب شریعت میں اوپر کی دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے جیسے مسافر کو جب یہ ظن غالب ہو کہ اس کے قریب میں پانی ہے تو اس کے لئے تیمم جائز نہیں ہوگا، اور اسی پر تحری کے مسائل مبنی ہیں۔

تشریح:..... حکم کے مناسب وصف کی نظیر یہ ہے کہ ہم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے فقیر کو ایک درہم دیا ہے پس اس سے ظن غالب یہ ہوگا کہ یہ اعطاء فقیر اس کی ضرورت کو دور کرنے کے لئے ہے اور ثواب حاصل کرنے کے لئے ہے۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہیں گے کہ ہم نے ایک ایسا وصف دیکھا جو حکم کے مناسب ہے اور موضع اجماع یا موضع نص میں یعنی اس کے علاوہ کسی دوسری جگہ میں اس وصف کے ساتھ حکم مقتدران بھی ہو چکا ہے تو ظن غالب یہ ہوگا کہ یہ حکم اسی وصف کی طرف منسوب ہے اور یہ وصف اس حکم کی علت ہے اور شریعت میں ظن غالب موجب عمل بھی ہے لیکن ظن غالب شریعت میں موجب عمل اس وقت ہوگا جب اس سے اوپر کی دلیل یعنی کتاب، سنت اور اجماع موجود نہ ہو جیسے مسافر راستہ میں ہو اور اس کو قریب میں پانی موجود ہونے کا ظن غالب ہو تو اس کے لئے تیمم کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ اور مسائل تحری اسی ظن غالب پر مبنی ہیں۔ یعنی اگر کسی پر قبضہ مشتبہ ہو گیا اور اس کے پاس قبلہ کی سمت بتلانے والا موجود نہیں ہے تو وہ تحری کرے گا جس جہت پر تحری واقع ہوگی اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

قیاس کی قسم ثالث کا حکم

وَحُكْمُ هَذَا الْقِيَاسِ أَنْ يَبْطُلَ بِالْفَرْقِ الْمُنَاسِبِ لِأَنَّ عِنْدَهُ يُوجَدُ مُنَاسِبٌ سِوَاهُ فِي صُورَةِ الْحُكْمِ فَلَا يَبْقَى الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ فَلَا يَثْبُتُ الْحُكْمُ بِهِ لِأَنَّهُ كَانَ بِنَاءً عَلَى غَلَبَةِ الظَّنِّ وَقَدْ بَطُلَ ذَلِكَ بِالْفَرْقِ وَعَلَى هَذَا كَانَ الْعَمَلُ بِالنُّوعِ الْأَوَّلِ بِمَنْزِلَةِ الْحُكْمِ بِالشَّهَادَةِ بَعْدَ تَرْكِيبَةِ الشَّاهِدِ وَتَعْدِيلِهِ وَالنُّوعِ الثَّانِي بِمَنْزِلَةِ الشَّهَادَةِ عِنْدَ ظُهُورِ الْعَدَالَةِ قَبْلَ التَّرْكِيبَةِ وَالنُّوعِ الثَّلَاثِ بِمَنْزِلَةِ الشَّهَادَةِ الْمَسْتُورِ.

ترجمہ: اور اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ فرق مناسب سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ اس وقت حکم کی صورت میں ایک مناسب موجود ہے جو اس وصف مناسب کے علاوہ ہے۔ لہذا مناسب اول کی طرف حکم کے منسوب کرنے کے سلسلہ میں ظن غالب باقی نہیں رہے گا پس اس وصف کی وجہ سے حکم ثابت نہ ہوگا کیونکہ وہ حکم غلبہ ظن پر مبنی تھا اور فرق کی وجہ سے غلبہ ظن باطل ہو چکا ہے اور اس بناء پر نوع اول پر عمل کرنا ایسا ہوگا جیسا کہ گواہ کے ترکیب اور تعدیل کے بعد شہادت پر حکم لگانا اور نوع ثانی، ترکیب سے پہلے ظہور عدالت کے وقت شہادت کے مرتبہ میں ہے اور نوع ثالث شہادت مستور کے مرتبہ میں ہے۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ وہ قیاس جس کی علت رائے اور اجتہاد سے ثابت ہو اس کا حکم یہ ہے کہ مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان اگر اس وصف میں فرق کر دیا گیا جو وصف حکم کے مناسب تھا۔ تو یہ قیاس باطل ہو جائے گا، یعنی اگر کوئی حکم کے مناسب دوسرا وصف نظر آیا اور یہ وصف، وصف اول کا مغائر ہوا تو وصف اول کے ذریعہ جو قیاس کیا گیا تھا وہ باطل ہو جائے گا، کیونکہ وصف ثانی کے موجود ہونے کی وجہ سے وصف اول کے ذریعہ حکم کا جو ظن غالب حاصل ہوا تھا وہ باقی نہیں رہے گا۔ پس جب ظن غالب باقی نہیں رہا تو ظن غالب پر جو حکم مبنی تھا وہ بھی باقی نہیں رہے گا بلکہ باطل ہو جائے گا۔

قیاس کی تینوں اقسام میں فرق: وعلیٰ هذا سے مصنف نے قیاس کی ان تینوں قسموں کے درمیان فرق بیان کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ قیاس کی پہلی قسم یعنی وہ قیاس جس کی علت نص (کتاب و سنت) سے ثابت ہو اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ شاہد کے ترکیب اور تعدیل کے بعد اس کی شہادت پر فیصلہ دیا گیا ہو، پس جس طرح قاضی کا یہ فیصلہ باطل نہیں ہو سکتا اسی طرح قیاس کی یہ قسم بھی باطل نہیں ہو سکتی ہے۔ اور قیاس کی دوسری قسم یعنی وہ قیاس جس کی علت اجماع سے ثابت ہو وہ ایسا ہے جیسا کہ گواہ کی عدالت ظاہر ہونے کے بعد اور ترکیب سے پہلے اس کی گواہی پر فیصلہ دیا گیا ہو پس جس طرح اس فیصلہ پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح قیاس کی اس دوسری قسم پر بھی عمل کرنا واجب ہے۔ اور قیاس کی تیسری قسم یعنی وہ قیاس جس کی علت رائے اور اجتہاد سے ثابت ہو وہ ایسا ہے جیسا کہ قاضی نے مستور الحال گواہ کی گواہی پر فیصلہ دیا ہو، پس جس طرح قاضی کا یہ فیصلہ واجب العمل ہے اسی طرح قیاس کی یہ تیسری قسم بھی واجب العمل ہوگی، ہاں اگر یہ معلوم ہو گیا کہ مجتہد نے جس وصف کو علت قرار دیا تھا وہ وصف علت نہیں ہے بلکہ دوسرا وصف علت ہے تو اس وقت وہ قیاس واجب العمل نہیں رہے گا۔

قیاس پر وارد شدہ اعتراضات کا بیان

فَصْلُ الْأَسْوَءِ الْمَتَوَجِّهَةِ عَلَى الْقِيَاسِ ثَمَانِيَّةُ الْمَمَانَعَةِ وَالْقَوْلُ بِمُوجِبِ الْعِلَّةِ وَالْقَلْبِ
وَالْعَكْسِ وَفَسَادُ الْوَضْعِ وَالْفَرْقُ وَالنَّقْضُ وَالْمُعَارَضَةُ

ترجمہ: وہ اعتراضات جو قیاس پر وارد ہوتے ہیں آٹھ ہیں ممانعت، قول بموجب العلة، قلب، عکس، فساد وضع، فرق، نقض، معارضہ۔

تشریح: قیاس کی شرطوں اور قیاس کے رکن کے بعد مصنف ان اعتراضات کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو قیاس پر وارد ہوتے ہیں، ان کی تعداد آٹھ ہے۔ (۱) ممانعت، (۲) قول بموجب العلة، (۳) قلب، (۴) عکس، (۵) فساد وضع، (۶) فرق، (۷) نقض، (۸) معارضہ۔

پہلا اعتراض، ممانعت، مثال

أَمَّا الْمَمَانَعَةُ فَتَوَعَّانِ أَحَدُهُمَا مَنَعَ الْوَصْفِ وَالثَّانِي مَنَعَ الْحُكْمِ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِمْ صَدَقَةُ الْفِطْرِ
وَجَبَتْ بِالْفِطْرِ فَلَا يَسْقُطُ بِمَوْتِهِ لَيْلَةُ الْفِطْرِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ وَجُوبَهَا بِالْفِطْرِ بَلْ عِنْدَنَا تَجِبُ
بِرَأْسِ يَمُونَهُ وَيَلْبِي عَلَيْهِ

ترجمہ: بہر حال ممانعت تو اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک وصف کا انکار کر دینا، دوم حکم کو نہ ماننا اور اس کی مثال شوافع کے اس قول میں ہے کہ صدقۃ الفطر، فطر سے واجب ہوتا ہے لہذا عید الفطر کی رات میں اس کے مرنے سے ساقط نہیں ہوگا ہم کہیں گے کہ ہم اس کا وجوب فطر کی وجہ سے تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ ہمارے نزدیک ایسے رأس کی وجہ سے واجب ہوتا ہے جس کی وہ مؤنت (خرچہ) برداشت کرتا ہے اور جس کا وہ ولی ہے۔

تشریح: پہلا اعتراض ممانعت ہے۔ ممانعت یہ ہے کہ سائل، معلل (مستدل) کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین مقدمات کو قبول کرنے سے انکار کر دے، پھر ممانعت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) وصف کا انکار کرنا یعنی سائل، مخالف مستدل سے یوں کہے کہ جس وصف کو آپ نے علت بنایا ہے ہم اس کو علت تسلیم نہیں کرتے بلکہ علت اس کے علاوہ دوسری چیز ہے، (۲) حکم کا انکار کرنا یعنی معلل اور مستدل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے اس وصف کا وجود بھی تسلیم کر لیا جائے اور یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ وہ وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن حکم کا انکار کر دیا جائے۔ مثلاً کہا جائے کہ آپ نے جس وصف کو علت بنایا ہے اس وصف کا وجود بھی تسلیم ہے اور یہ بھی تسلیم ہے کہ وہ وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن اس علت کے ذریعہ جس حکم کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے وہ حکم ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ حکم دوسری چیز ہے۔

پہلی قسم کی مثال: یہ ہے کہ حضرات شوافع کہتے ہیں کہ صدقۃ الفطر واجب ہونے کی علت فطر ہے، یعنی جس شخص نے فطر کو

پایا اس پر صدقۃ الفطر واجب ہو جائے گا اور فطر رمضان کے آخری دن کے غروب سے شروع ہو جاتا ہے، پس اگر کوئی شخص عید کا چاند دیکھنے کے بعد رات میں مر گیا تو اس سے صدقۃ الفطر ساقط نہیں ہوگا کیونکہ علت یعنی فطر کے تحقق ہونے کی وجہ سے وجوب صدقۃ مقرر ہو گیا اور وجوب مقرر ہونے کے بعد ساقط نہیں ہوتا ہے لہذا اس کے ذمہ سے صدقۃ الفطر ساقط نہیں ہوگا۔ لیکن ہم احناف کہتے ہیں کہ شوافع نے جس وصف یعنی فطر کو وجوب صدقۃ کی علت قرار دیا ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ ہمارے نزدیک دوسری چیز علت ہے اور وہ ایسا شخص ہے جس کی یہ شخص مؤنت برداشت کرتا ہے اور جس کا ولی ہے، پس یوم عید کی صبح صادق سے پہلے جو لوگ مر جائیں گے ان پر صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوگا اور جو بچے پیدا ہوں گے یا جو کافر اسلام لائیں گے ان پر صدقۃ الفطر واجب ہوگا۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ صدقۃ الفطر کا مسئلہ قیاس کی مثال نہیں بن سکتا کیونکہ قیاس کے لئے مقیس علیہ ہونا ضروری ہے اور یہاں کوئی مقیس علیہ نہیں ہے۔ اس کے دو جواب ہیں پہلا جواب تو یہ ہے کہ دیون وغیرہ وہ تمام حقوق مالیہ مقیس علیہ ہیں جن کے اسباب تحقیق ہیں، پس جس طرح تحقیق اسباب کے بعد حقوق مالیہ ساقط نہیں ہوتے اسی طرح سبب کے تحقق ہونے کے بعد صدقۃ الفطر بھی ساقط نہیں ہوتا ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ صدقۃ الفطر کا مسئلہ تعلیل ہے اور تعلیل کہتے ہیں بدل مقیس علیہ کے قیاس کو۔ اور مصنف کے قول الا سؤلة المتوجهة علی القیاس میں قیاس سے مراد عام ہے قیاس ہو یا تعلیل ہو۔

ممانعت کی دوسری مثال

وَكَذَلِكَ إِذَا قِيلَ قَدَرُ الزَّكَاةِ وَاجِبٌ فِي الدِّمَةِ فَلَا يَسْقُطُ بِهَلَاكِ النَّصَابِ كَالَّذِينَ قُلْنَا
لَا نُسَلِّمُ بَأَنَّ قَدَرُ الزَّكَاةِ وَاجِبٌ فِي الدِّمَةِ بَلْ أَذَاهُ وَاجِبٌ .

ترجمہ:..... اور اسی طرح جب کہا جائے کہ مقدار زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہے پس ہلاک نصاب سے مقدار زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی جیسے دین، ہم جواب دیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مقدار زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہے بلکہ اس کا ادا کرنا واجب ہے۔

تشریح:..... مصنف نے دوسری مثال یہ بیان کی ہے کہ حوالان حول کے بعد اگر مال نصاب ہلاک ہو گیا تو احناف کے نزدیک زکوٰۃ بھی ساقط ہو جائے گی اور امام شافعی کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی بلکہ اس کے ذمہ میں واجب رہے گی۔ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ بقائے واجب کی علت مقدار زکوٰۃ کا ذمہ میں واجب ہونا ہے جیسا کہ دین کا ذمہ میں واجب ہونا علت ہے اور اس واجب کی بقاء اس کا معلن اور حکم ہے پس مال نصاب کے ہلاک ہونے کے بعد بقاء واجب کی علت یعنی ذمہ میں مقدار زکوٰۃ کا واجب ہونا چونکہ موجود ہے اس لئے اس کا حکم بھی واجب رہے گا بغیر ادا کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوگا، جیسا کہ دین بغیر ادا کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ مقدار زکوٰۃ کا ذمہ میں واجب ہونا بقاء واجب کی علت ہے بلکہ مقدار زکوٰۃ کی ادا کا ذمہ میں واجب ہونا بقاء واجب کی علت ہے پس جب مال نصاب ہلاک ہو گیا تو ادا کی صورت ہی باقی نہیں رہی اور جب مال نصاب ہلاک ہونے کے بعد ادا واجب نہیں رہی تو علت کے معدوم ہونے سے حکم یعنی واجب بھی باقی نہیں رہے گا بلکہ ساقط ہو جائے گا۔

منع حکم کی پہلی مثال

وَلَيْسَ قَالِ الْوَاجِبُ اَدَاؤُهُ فَلَا يَسْقُطُ بِالْهَلَاكِ كَالَّذِينَ بَعْدَ الْمَطَالَةِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْاَدَاءَ وَاجِبٌ فِي صُورَةِ الدِّينِ بَلْ حَرَمَ الْمَنْعُ حَتَّى يَخْرُجَ عَنِ الْعَهْدَةِ بِالتَّخْلِيَةِ وَهَذَا مِنْ قِبَلِ مَنْعِ الْحُكْمِ.

ترجمہ:..... اور اگر کوئی کہے کہ واجب مقدار زکوٰۃ کو ادا کرنا ہے لہذا ہلاک نصاب سے وجوب ساقط نہ ہوگا جیسا کہ مطالبہ کے بعد دین ساقط نہیں ہوتا ہے، ہم جواب دیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ دین کی صورت میں ادا واجب ہے بلکہ روایت حرام ہے یہاں تک کہ تخلیہ کے ذریعہ دین کی ذمہ داری سے نکلے اور یہ منع حکم کے قبیلہ سے ہے۔

تشریح:..... اس عبارت میں مصنفؒ نے اگرچہ اعتراض اور جواب کو نقل کیا ہے لیکن درحقیقت یہ منع حکم کی مثال ہے چنانچہ فرمایا ہے۔
اعتراض:..... اگر کوئی معترض یہ کہے کہ مقدار زکوٰۃ کی ادا واجب ہونے کی صورت میں بھی نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی جیسا کہ دائن کی طرف سے مطالبہ دین کے بعد ادا دین واجب ہوتا ہے اور بغیر ادا ساقط نہیں ہوتا۔

جواب:..... تو اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ دین کی صورت میں ادائے دین کے واجب ہونے کو ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں یعنی مدیون پر دین کا ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ مال اور دائن کے درمیان تخلیہ واجب ہے یعنی اگر دائن، مدیون کے مال سے بقدر دین لینا چاہے تو مدیون پر واجب ہے کہ وہ مانع نہ بنے یعنی دائن کو مقدار دین لینے سے روکے۔ ملاحظہ کیجئے اس مسئلہ میں معترض نے ادائے دین کو حکم قرار دیا ہے مگر ہم نے اس حکم کا انکار کر کے تخلیہ کو حکم قرار دیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ منع حکم کے قبیلہ سے ہوگا۔

منع حکم کی دوسری مثال

وَكَذَلِكَ اِذَا قَالَ الْمَسْحُ رُكْنٌ فِيْ بَابِ الْوُضُوْءِ فَلْيُسَنِّ تَتْلِيْثُهُ كَالْغَسْلِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ التَّثْلِيْثَ مَسْنُوْنٌ فِيْ الْغَسْلِ بَلْ اِطَالَةُ الْفِعْلِ فِيْ مَحَلِّ الْفَرْضِ زِيَادَةٌ عَلٰى الْمَفْرُوْضِ كَاِطَالَةُ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ عَلٰى بَابِ الصَّلٰوةِ غَيْرَ اَنَّ الْاِطَالَهَ فِيْ بَابِ الْغَسْلِ لَا يَتَصَوَّرُ اِلَّا بِالتَّكْرَارِ لَا سُبْعَابِ الْفِعْلِ كُلِّ الْمَحَلِّ وَبِمِثْلِهِ نَقُوْلُ فِيْ بَابِ الْمَسْحِ اَنَّ الْاِطَالَهَ مَسْنُوْنٌ بِطَرِيقِ الْاِسْتِيْعَابِ

ترجمہ:..... اور اسی طرح جب کہا کہ باب وضو میں مسح رکن ہے لہذا غسل کی طرح اس کی تثلیث بھی مسنون ہوگی ہم کہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ غسل میں تثلیث مسنون ہے بلکہ مقدار مفروض پر زیادہ کرتے ہوئے عمل فرض میں فعل کو طویل کرنا مسنون ہے جیسا کہ باب صلوٰۃ میں قیام اور قرات کو طویل کرنا مگر باب غسل میں فعل کو طویل کرنا متصور نہیں ہوگا مگر تکرار سے تاکہ فعل

غسل محل غسل کا استیجاب کر سکے۔ اور اسی کے مثل ہم باب مسح میں کہیں گے کہ طویل بطریق استیجاب مسنون ہے۔

تشریح:..... منع حکم کی دوسری مثال یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک مسح راس میں تثلیث مسنون ہے یعنی تین مرتبہ مسح کرنا مسنون ہے اور دلیل میں قیاس پیش کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ مسح راس وضو میں رکن ہے جیسا کہ اعضاء ثلاثہ (چہرہ، یدین، رجليں) کا غسل رکن ہے، پس جس طرح ان اعضاء کے غسل میں تثلیث مسنون ہے اسی طرح مسح راس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی۔ اس قیاس پر منع وارد کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ متقیس علیہ یعنی غسل میں ہمیں سنت تثلیث کا حکم تسلیم نہیں ہے اس لئے اعضاء مغسولہ میں تکرار اور تثلیث سنت مقصودہ نہیں ہے بلکہ فرض کی تکمیل سنت مقصودہ ہے، اور فرض کی تکمیل سنت مقصودہ اس لئے ہے کہ سنن واجبات کو فراغ کے لئے مکمل بنا کر مشروع کیا گیا ہے، یعنی سنن اور واجبات کو اس لئے مشروع کیا گیا ہے تاکہ ان کے ذریعہ فراغ کی تکمیل ہو سکے۔ اور فراغ کی تکمیل اس

طرح ہوتی ہے کہ محل فرض میں فرض کو مقدار مفروض پر بڑھا دیا جائے اور طویل کر دیا جائے جیسے نماز میں قیام کی تکمیل قیام کو طویل کر کے ہوگی اور قرأت کی تکمیل قرأت کو طویل کر کے ہوگی۔ لیکن غسل میں بغیر تکرار کے اطالت اور تکمیل ممکن نہیں ہے اس لئے کہ مسنون محل فرض میں فعل غسل کو طویل کرنا اور اس کی تکمیل کرنا ہے، پس اگر ہاتھوں کے غسل میں اطالت اور تکمیل اس طرح کی گئی کہ کہنیوں کے اوپر تک دھویا گیا تو یہ محل فرض میں اطالت اور تکمیل نہیں ہوگی بلکہ غیر محل فرض میں اطاعت اور تکمیل ہوگی۔ البتہ اگر ایک عضو کو بار بار دھویا گیا تو یقیناً محل فرض میں فرض یعنی غسل کی تکمیل ہو جائے گی پس محل غسل کا فعل غسل کے ذریعہ استیجاب کرنے کے لئے اطالت اور تکمیل بغیر تکرار کے چونکہ ممکن نہیں ہے اس لئے اعضاء مغسولہ میں تکرار اور تثلیث کو مسنون قرار دیا گیا، اس لئے نہیں کہ نفس تثلیث مسنون ہے یہی ہم مسح راس میں کہتے ہیں کہ ایک چوتھائی سر کا مسح فرض ہے اور اس کی اطالت اور تکمیل مسنون ہے۔ اور اس کی اطالت اور تکمیل چونکہ سر کا استیجاب کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے اس لئے مسح راس کا استیجاب مسنون ہوگا اور تثلیث یعنی تین بار مسح کرنا مسنون نہ ہوگا۔

منع حکم کی تیسری مثال

وَكَذَلِكَ يُقَالُ التَّقَابُلُ فِي بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ شَرْطٌ كَالنَّقُودِ قُلْنَا لَا نَسْلِمُ أَنَّ التَّقَابُلَ شَرْطٌ
فِي بَابِ النَّقُودِ بَلِ الشَّرْطُ تَعْيِينُهَا كَيْلًا يَكُونُ بَيْعُ النَّسِئَةِ بِالنَّسِئَةِ غَيْرَ أَنَّ النَّقُودَ لَا تَتَعَيَّنُ إِلَّا
بِالْقَبْضِ عِنْدَنَا

ترجمہ:..... اور ایسا ہی کہا جاتا ہے کہ بیع الطعام بالطعام میں تقابض شرط ہے جیسا کہ نقود میں، ہم کہیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ نقود میں تقابض شرط ہے بلکہ شرط نقود کو متعین کرنا ہے تاکہ بیع النفس بالنسیہ نہ ہو جائے مگر ہمارے نزدیک نقود بغیر قبضہ کے متعین نہیں ہوتے۔

تشریح:..... منع حکم کی تیسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے اناج کو اناج کے بدلے میں بیچا مثلاً گندم کو گندم کے عوض بیچا تو شوافع کے نزدیک مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے، احناف کے نزدیک ضروری نہیں ہے، شوافع نے دلیل میں قیاس پیش کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ بیع النقد بالنقد میں تمہارے نزدیک بھی مجلس عقد میں دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا ضروری ہے، پس جس طرح بیع النقود

میں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے، اسی طرح بیع الطعام بالطعام میں بھی عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔ اس قیاس پر منع وارد کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ مقیس علیہ یعنی بیع القصد بالقصد میں نقد بیض شرط نہیں ہے بلکہ بیع النسیہ بالنسیہ سے بچنے کے لئے عوضین کو متعین کرنا شرط ہے۔ اور نقد چونکہ بغیر قبضہ کے متعین نہیں ہوتے اس لئے قبضہ کو شرط قرار دیا گیا اور طعام چونکہ اشارہ سے متعین ہو جاتا ہے اس لئے طعام کو متعین کرنے کے لئے قبضہ ضروری نہیں ہے۔

قول بموجب علت کا بیان، امثلہ

وَأَمَّا الْقَوْلُ بِمُوجِبِ الْعِلَّةِ فَهُوَ تَسْلِيمُهُ كَوْنُ الْوَصْفِ عِلَّةً وَبَيَانُ أَنَّ مَعْلُولَهَا غَيْرُ مَا ادَّعَاهُ الْمُعَلِّلُ وَمِثَالُهُ الْمِرْفَقُ حَدٌّ فِي بَابِ الْوُضُوءِ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْغُسْلِ لِأَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُودِ قُلْنَا الْمِرْفَقُ حَدٌّ السَّاقِطُ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ السَّاقِطِ لِأَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُودِ وَكَذَلِكَ يُقَالُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمٌ فَرَضَ فَلَا يَجُوزُ بِذَوْنِ التَّعْيِينِ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا صَوْمُ الْفَرَضِ لَا يَجُوزُ بِذَوْنِ التَّعْيِينِ إِلَّا أَنَّهُ وَجَدَ التَّعْيِينَ هَهُنَا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَإِنْ قَالَ لَا يَجُوزُ بِذَوْنِ التَّعْيِينِ مِنَ الْعَبْدِ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا لَا يَجُوزُ الْقَضَاءُ بِذَوْنِ التَّعْيِينِ إِلَّا أَنَّ التَّعْيِينَ لَمْ يَثْبُتْ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فِي الْقَضَاءِ فَلِذَلِكَ يَشْتَرِطُ تَعْيِينَ الْعَبْدِ وَهَهُنَا وَجَدَ التَّعْيِينَ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فَلَا يَشْتَرِطُ تَعْيِينَ الْعَبْدِ .

ترجمہ:..... اور بہر حال قول بموجب العلة سو وہ وصف کے علت ہونے کو تسلیم کرنا اور اس بات کو بیان کرنا ہے کہ اس کا معلول اس کا غیر ہے جس کا معلل (مستدل) نے دعویٰ کیا ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ باب وضو میں مرفق حد ہے پس وہ غسل کے تحت داخل نہیں ہوگی، کیونکہ حد، محدود میں داخل نہیں ہوتی ہے، ہم کہیں گے کہ مرفق ساقط کی حد ہے پس وہ ساقط کے حکم کے تحت داخل نہیں ہوگی کیونکہ حد، محدود میں داخل نہیں ہوتی ہے۔ اور اسی طرح کہا جاتا ہے کہ صوم رمضان صوم فرض ہے پس بغیر تعین کے جائز نہیں ہوگا جیسا کہ قضاء ہم کہیں گے کہ صوم فرض بغیر تعین کے جائز نہیں ہے مگر یہاں تعین شریعت کی جانب سے پائی گئی۔ اور اگر امام شافعی کہیں کہ صوم رمضان بغیر بندے کی تعین کے جائز نہیں ہے جیسے قضاء، تو ہم کہیں گے کہ قضاء بغیر تعین کے جائز نہیں ہے مگر قضاء میں تعین شریعت کی جانب سے ثابت نہیں ہوئی ہے اسی وجہ سے بندے کے متعین کرنے کو شرط قرار دیا گیا اور یہاں تعین شریعت کی جانب سے موجود ہے لہذا بندے کے متعین کرنے کو شرط قرار دیا گیا اور یہاں تعین شریعت کی جانب سے موجود ہے لہذا بندے کے متعین کرنا شرط نہ ہوگا۔

تشریح:..... قول بموجب العلة کا مطلب یہ ہے کہ معترض حکم کی علت کو تسلیم کر لے مگر اس کے معلول اور حکم کو تسلیم نہ کرے، یعنی مستدل نے جس وصف کو علت بنایا ہے اس کو تو تسلیم کرے مگر یہ بھی بیان کر دے کہ معلول اور حکم اس کے علاوہ ہے جس کا مستدل نے دعویٰ کیا ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک مرفقین غسل یدین میں داخل ہیں، یعنی جس طرح وضو میں ہاتھوں کا دھونا فرض ہے اسی طرح کہنوں کا دھونا بھی فرض ہے لیکن امام زفر کے نزدیک مرفقین، غسل یدین میں داخل نہیں ہیں یعنی وضو میں ہاتھوں کا دھونا تو

فرض ہے لیکن کہنیوں کا دھونا فرض نہیں ہے۔ امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ وضو میں مرفق حد اور غایت ہے اور حد اور غایت، محدود اور مطلق میں داخل نہیں ہوتی ہے لہذا ا مرفق، مغنیاء یعنی غسل ید میں داخل نہیں ہوگی اور جب مرفق، غسل ید میں داخل نہیں ہے تو مرفق کا دھونا بھی فرض نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو تسلیم ہے کہ مرفق حد ہے لیکن جانب مغبول یعنی غسل ید کے لئے حد نہیں ہے بلکہ جانب ساقط یعنی ہاتھ کا وہ حصہ جو غسل کی طرف ہے اور غسل سے ساقط ہے اس کی حد ہے اسی کو فقہاء غایت اسقاط کہتے ہیں اور غایت اور حد، مغنیاء اور محدود میں داخل نہیں ہوتی لہذا مرفق ساقط کے تحت داخل نہیں ہوگی اور جب مرفق ساقط کے تحت داخل نہیں ہے تو مرفق کا غسل ساقط نہیں ہوگا اور جب مرفق کا غسل ساقط نہیں ہے تو اس کا غسل واجب ہوگا۔ دیکھئے یہاں وصف یعنی مرفق کے حد ہونے کو علت تو تسلیم کیا گیا ہے، لیکن امام زفر نے جس حکم یعنی غسل ید کی علت قرار دیا ہے جمہور نے اس کے علاوہ دوسرے حکم یعنی جانب ساقط کی علت قرار دیا ہے۔

دوسری مثال:..... یہ ہے رمضان کا روزہ مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا یا تعین رمضان کی نیت سے ادا ہوگا۔ احناف کہتے ہیں کہ صوم رمضان ادا کرنے کے لئے مطلق صوم کی نیت کافی ہے تعین رمضان کی نیت ضروری نہیں ہے۔

اور شوافع کہتے ہیں کہ مطلق صوم کی نیت کافی نہیں ہے بعد تعین رمضان کی نیت ضروری ہے۔ شوافع کہتے ہیں کہ صوم رمضان، صوم فرض ہے اور صوم قضاء رمضان بھی صوم فرض ہے اور صوم قضاء رمضان بغیر صوم قضاء کی تعین کے ادا نہیں ہوتا لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے صوم رمضان بھی بغیر تعین رمضان کے ادا نہیں ہوگا۔ ہم جواب میں کہتے ہیں کہ شوافع نے جس کو علت بنایا ہے یعنی صوم فرض کا بغیر تعین کے ادا نہ ہونا یہ تو تسلیم ہے لیکن اس کا حکم یعنی بندے کا صوم رمضان کی تعین کرنا ضروری ہے یہ تسلیم نہیں بلکہ شریعت کی طرف سے تعین کا پایا جانا کافی ہے اور شریعت کی طرف سے تعین اس طرح پائی گئی کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے اذا نسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان شعبان ختم ہونے کے بعد صرف رمضان کا روزہ ہے اور کافی روزہ نہیں۔ اور شریعت کی تعین بندے کی تعین سے بڑھ کر ہے اور جب شریعت کی تعین بندے کی تعین سے بڑھ کر ہے تو شریعت کی تعین کے بعد بندے کی تعین کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

سوال:..... اور اگر کوئی شافعی یہ کہے کہ ہم نے صوم رمضان کو قضاء صوم رمضان پر قیاس کیا ہے اور قضاء صوم رمضان کے لئے بندے کی طرف سے تعین ضروری ہے لہذا صوم رمضان کے لئے بھی بندے کی طرف سے تعین ضروری ہوگی یعنی جس طرح قضاء کا روزہ بغیر بندے کی تعین کے جائز نہیں ہوتا اسی طرح رمضان کا روزہ بھی بغیر بندے کی تعین کے جائز نہیں ہوگا۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ قضاء کے روزے میں بندے کی تعین اس لئے ضروری ہے کہ اس میں شارع کی جانب سے تعین نہیں پائی گئی اور رمضان کے روزے میں چونکہ شارع کی طرف سے تعین موجود ہے اس لئے اس میں بندے کی طرف سے تعین کرنا شرط نہیں ہوگا۔

قلب کی اقسام، امثلہ

وَأَمَّا الْقَلْبُ فَتَوَعَّانَ أَحَدُهُمَا أَنْ يَجْعَلَ مَا جَعَلَهُ الْمُعَلَّلُ عِلَّةً لِلْحُكْمِ مَعْلُولًا لِذَلِكَ الْحُكْمِ
وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ جَرَيَانُ الرِّبَا فِي الْكَثِيرِ يُوجِبُ جَرَيَانَهُ فِي الْقَلِيلِ كَالْإِثْمَانِ فَيَحْرُمُ

يُبْعُ الْحَفْنَةُ مِنَ الطَّعَامِ بِالْحَفْنَتَيْنِ قُلْنَا لَا بَلْ جَوَانُ الرِّبَا فِي الْقَلِيلِ يُوجِبُ جَوَانَهُ فِي الْكَثِيرِ كَالْأَثْمَانِ وَكَذَلِكَ فِي مَسْئَلَةِ الْمَلْتَجِي بِالْحَرَمِ حُرْمَةُ أَتْلَافِ النَّفْسِ يُوجِبُ حُرْمَةَ أَتْلَافِ الطَّرَفِ كَالصَّيْدِ قُلْنَا بَلْ حُرْمَةُ أَتْلَافِ الطَّرَفِ يُوجِبُ حُرْمَةَ أَتْلَافِ النَّفْسِ كَالصَّيْدِ فَإِذَا جُعِلَتْ عِلَّتُهُ مَعْلُومَةً لِذَلِكَ الْحُكْمِ لَا تَبْقَى عِلَّةٌ لَهُ لِاسْتِحَالَةِ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ عِلَّةً لِلشَّيْءِ وَمَعْلُومًا لَهُ .

ترجمہ..... اور بہر حال قلب تو اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس کو جس کو مستدل نے حکم کی علت بنایا ہے معلول بنادے اور احکام شرع میں اس کی مثال کثیر میں رہا کا جاری ہونا قلیل میں رہا کے جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسے اثمان، بوس ایک مٹھی طعام کی بیج دو مٹھی طعام کے عوض حرام ہوگی۔ ہم نے کہا نہیں بلکہ قلیل میں رہا کا جاری ہونا کثیر میں رہا کے جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسے اثمان۔ اور اسی طرح حرم میں پناہ لینے والے کے مسئلہ میں اتلاف نفس کا حرام ہونا اتلاف عضو کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسے شکار۔ ہم نے کہا بلکہ اتلاف عضو کا احرام ہونا اتلاف نفس کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ شکار پس جب اس کی علت کو اس حکم کا معلول بنادیا گیا تو اس کے لئے علت باقی نہیں رہے گی، کیونکہ ایک شئی کا ایک شئی کی علت اور معلول ہونا محال ہے۔

تشریح..... لغت میں قلب کے دو معنی ہیں ایک اوپر والی چیز کو نیچے کر دینا اور نیچے والی چیز کو اوپر کر دینا، دوم اندر کی چیز کو باہر کر دینا اور باہر کی چیز کو اندر کر دینا۔ اصطلاح میں قلب یہ ہے کہ ایک شئی کی ہیئت کو اس ہیئت کے خلاف پر بدل دینا جس پر وہ تھی۔ قلب کی دو قسمیں ہیں۔

قلب کی پہلی قسم..... ایک یہ کہ معترض اس چیز کو جس کو مستدل نے حکم کی علت بنایا ہے حکم قرار دے اور جس کو حکم بنایا ہے علت قرار دے، یعنی حکم کو علت قرار دے اور علت کو حکم قرار دے۔

دوسری قسم..... یہ ہے کہ مستدل نے حکم کے لئے جس چیز کو علت بنایا ہے معترض اسی چیز کو اس حکم کی ضد کے لئے علت قرار دے۔ احکام شرع میں قسم اول کی مثال یہ ہے کہ شوافع نے کہا ہے کہ اناج کی مقدار کثیر میں رہا بالاتفاق حرام ہے لہذا مقدار قلیل میں بھی رہا حرام ہوگا جیسا کہ شمن (سونا چاندی) کی مقدار قلیل اور کثیر دونوں میں رہا حرام ہے اور طعام میں علت رہا طعم ہے اور شمن میں علت رہا ثمنیت ہے اور دونوں کے درمیان علت جامعہ یہ ہے کہ اناج اور شمن دونوں اموال ربوہ میں سے ہیں۔ اور جب اناج کی مقدار قلیل میں رہا حرام ہے تو ایک مٹھی اناج کا دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا جائز ہوگا، لیکن ہم کہتے ہیں کہ ایسا نہیں جیسا کہ آپ نے کہا کہ مقدار کثیر میں رہا کا حرام ہونا علت ہے اور مقدار قلیل میں رہا کا حرام ہونا معلول اور حکم ہے بلکہ معاند اس کے برعکس ہے، یعنی مقدار قلیل میں رہا کا حرام ہونا علت ہے اور مقدار کثیر میں رہا کا حرام ہونا حکم اور اناج کی مقدار قلیل نصف صاع ہے کیونکہ اناج ناپنے کے لئے نصف صاع سے کم کوئی پیمانہ نہیں ہے لہذا نصف صاع سے کم ہم جنس کے عوض فروخت کرنے کے لئے تساوی شرط نہ ہوگی اور جب نصف صاع سے کم فروخت کرنے کے لئے تساوی شرط نہیں ہے تو ایک مٹھی اناج کو دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا جائز ہوگا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو قتل کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اس سے حرم میں قصاص لیا جائے گا یا نہیں؟ شوافع کہتے ہیں کہ حرم میں قصاص لینا جائز ہے

اور احناف کے نزدیک حرم میں قصاص لینا جائز نہیں ہے بلکہ اس کو نکلنے پر مجبور کیا جائے گا اور نکلنے کے بعد اس سے قصاص لیا جائے گا اور اگر کوئی شخص کسی کا ہاتھ کاٹ کر حرم میں داخل ہوا تو اس پر دونوں حضرات متفق ہیں کہ اس سے حرم میں قصاص لیا جائیگا۔ شوافع دلیل دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اطلاق نفس کی حرمت، اطلاق عضو کی حرمت کو واجب کرتی ہے یعنی حرم میں جان سے مار ڈالنے کا حرام ہونا علت ہے اور عضو کاٹنے کا حرام ہونا اس کا حکم اور معلول ہے جیسے شکار کو حرم میں مار ڈالنا بھی حرام ہے اور اس کا کوئی عضو کاٹنا بھی حرام ہے، پس جب تم حرم میں انسان کے ہاتھ کاٹنے کو حرام نہیں کہتے تو حرم میں انسان کو مار ڈالنا بھی حرام نہ ہونا چاہئے، احناف کہتے ہیں کہ ایسا نہیں جیسا کہ تم نے کہا ہے بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی اطلاق عضو کی حرمت اطلاق نفس کی حرمت کو واجب کرتی ہے، مطلب یہ ہے کہ اطلاق عضو کی حرمت علت ہے اور اطلاق نفس کی حرمت معلول اور حکم ہے جیسے شکار میں کہ اس کے عضو کا حرم میں تلف کرنا چونکہ حرام ہے اس لئے اس کو جان سے مار ڈالنا بھی حرام ہوگا۔ صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ مستدل نے جس کو علت بنایا تھا جب اس کو معلول قرار دے دیا گیا تو وہ حکم بلا علت رہ گیا کیونکہ یہ بات محال ہے کہ شئی واحد ایک چیز کے لئے علت بھی ہو اور معلول بھی ہو۔

قلب کی دوسری قسم، مثال

وَالنَّوْعُ الثَّانِي مِنَ الْقَلْبِ أَنْ يَجْعَلَ السَّائِلُ مَا جَعَلَهُ الْمُعَلَّلُ عِلَّةً لِمَا ادَّعَاهُ مِنَ الْحُكْمِ عِلَّةً لِبُضْدِ ذَلِكَ الْحُكْمِ فَيَصِيرُ حُجَّةً لِلْسَّائِلِ بَعْدَ أَنْ كَانَ حُجَّةً لِلْمُعَلَّلِ مِثَالُهُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ فَرَضٍ فَيَشْتَرِطُ التَّعْيِينَ لَهُ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا لَمَّا كَانَ الصَّوْمُ فَرَضًا لَا يَشْتَرِطُ التَّعْيِينَ لَهُ بَعْدَ مَا تَعَيَّنَ الْيَوْمُ لَهُ كَالْقَضَاءِ .

ترجمہ:..... اور قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ معترض اس کو جس کو مستدل نے اس حکم کے لئے علت بنایا ہے اس حکم کی ضد کی علت بنا دے پس یہ وصف معترض کے لئے علت ہو جائے گا بعد اس کے کہ وہ مستدل کے لئے حجت تھا، اس کی مثال صوم رمضان، صوم فرض ہے لہذا اس کے لئے تعین شرط ہوگی۔ جیسے قضاء۔ ہم کہیں گے کہ جب صوم فرض ہے تو اس کے لئے تعین شرط نہ ہوگی بعد اس کے کہ اس کے لئے یوم متعین ہو گیا جیسا کہ قضاء۔

تشریح:..... قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ مستدل نے ایک وصف کو ایک حکم کی علت بنایا مگر معترض نے اسی وصف کو اس حکم کی ضد دوسرے حکم کی علت بنا دیا پس وہ وصف جس کو علت بنایا ہے پہلے مستدل کے لئے حجت تھا لیکن قلب کے بعد معترض کے لئے حجت ہو جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ شوافع کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ اور قضاء، رمضان کا روزہ دونوں فرض ہیں اور قضاء رمضان میں تعین نیت ضروری ہے لہذا رمضان کے روزے کے لئے بھی تعین نیت ضروری ہوگی۔ اس مسئلہ میں شوافع نے تعین نیت ضروری ہونے کے لئے روزے کے فرض ہونے کو علت بنایا ہے اور اس علت کی وجہ سے قضاء صوم پر قیاس کیا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ رمضان کے روزے کا فرض ہونا تعین نیت کے شرط ہونے کی علت نہیں ہے بلکہ تعین نیت کے شرط نہ ہونے کی علت ہے، چنانچہ ہم اس طرح کہتے ہیں کہ صوم رمضان چونکہ صوم فرض ہے اس لئے اس کے واسطے تعین نیت شرط نہ ہوگی کیونکہ وہ شریعت کی جانب سے پہلے ہی سے متعین ہے جیسا کہ صوم قضاء اگر شروع کرنے کی وجہ سے متعین ہو گیا تو اسکے لئے تعین نیت شرط نہ ہوگی۔ ملاحظہ کیجئے شوافع نے روزے کے فرض ہونے کو تعین نیت کے شرط ہونے کی علت بنایا ہے، اور ہم نے تعین نیت کے شرط ہونے کی علت بنایا ہے۔

عکس کی تعریف و مثال

وَأَمَّا الْعَكْسُ فَنَعْنِي بِهِ أَنْ يَتَمَشَّكَ السَّائِلُ بِأَصْلِ الْمُعْلَلِ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ الْمُعْلَلُ مُضْطَرًّا إِلَى وَجْهِ الْمَفَارَقَةِ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ وَمِثَالُهُ الْحُلِيُّ أَعَدْتُ لِلْإِنْتِزَالِ فَلَا يَجِبُ الزَّكَاةُ كَثِيَابِ الْبُدْلَةِ فَلَنَا لَوْ كَانَ الْحُلِيُّ بِمَنْزِلَةِ الثِّيَابِ فَلَا تَجِبُ الزَّكَاةُ فِي حُلِيِّ الرِّجَالِ كَثِيَابِ الْبُدْلَةِ.

ترجمہ:..... اور بہر حال عکس سو ہم اس سے مراد لیتے ہیں کہ سائل مستدل کی اصل سے اس طرح استدلال کرے کہ مستدل اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان کرنے کی طرف مجبور ہو جائے اور اس کی مثال وہ زیورات ہیں جن کو استعمال کے لئے تیار کیا گیا ہو، پس استعمال کے کپڑوں کی طرح ان میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ ہم کہیں گے کہ اگر زیورات کپڑوں کے مرتبہ میں ہیں تو مردوں کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جیسا کہ ان کے استعمال کے کپڑوں میں۔

تشریح:..... عکس یہ ہے کہ معترض مستدل کے مقیس علیہ (اصل) سے اس طرح استدلال کرے کہ مستدل مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان فرق بیان کرنے پر مجبور ہو جائے مثلاً شوافع یہ کہتے ہیں کہ زیورات جو استعمال کے لئے بنائے گئے ہیں ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے اور وہ زیورات کو استعمال کے کپڑوں پر قیاس کرتے ہیں چنانچہ یہ کہتے ہیں کہ جس طرح استعمال کے کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے اسی طرح استعمال کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اس پر ہم کہتے ہیں کہ اگر زیورات استعمال کے کپڑوں کے مرتبہ میں ہیں تو مردوں کے پاس اگر استعمال کے زیورات ہوں تو ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہونی چاہئے کیونکہ ان کے استعمال کے کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے حالانکہ مردوں کے استعمالی زیورات میں آپ کے نزدیک بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ اس اعتراض کے بعد شوافع دونوں زیورات میں فرق بیان کرنے پر مجبور ہوں گے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ مردوں کے لئے زیورات کا استعمال حرام ہے لہذا مردوں کے زیورات میں ابتذال اور استعمال متحقق نہیں ہوگا اور عورتوں کے لئے چونکہ زیورات کا استعمال حلال ہے اس لئے ان کے زیورات میں ابتذال اور استعمال متحقق ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو عورتوں کے استعمالی زیورات کو ان کے استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا تو درست ہوگا لیکن مردوں کے استعمالی زیورات کو ان کے استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

فساد وضع کی تعریف و مثال

وَأَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ فَالْمُرَادُ بِهِ أَنْ يُجْعَلَ الْعِلَّةُ وَصْفًا لَا يَلِيْقُ بِذَلِكَ الْحُكْمُ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِمْ فِي إِسْلَامِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ اخْتِلَافُ الذَّيْنِ طَرَأَ عَلَى النِّكَاحِ فَيُفْسِدُهُ كَارْتِدَادِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ فَإِنَّهُ جَعَلَ الْإِسْلَامَ عِلَّةً لِرَوَالِ الْمَلِكِ فَلَنَا الْإِسْلَامُ عَهْدٌ غَاصِمًا لِلْمَلِكِ فَلَا يَكُونُ مُؤَثِّرًا فِي رَوَالِ الْمَلِكِ وَكَذَلِكَ فِي مُسْأَلَةِ طَوْلِ الْحُرَّةِ أَنَّهُ حُرٌّ قَادِرٌ عَلَى النِّكَاحِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ

الْأَمَةُ كَمَا لَوْ كَانَتْ تَحْتَهُ حُرَّةٌ فَلَنَا فَوْصَفٌ كَوْنُهُ حُرًّا قَادِرًا يَقْتَضِي جَوَازَ النِّكَاحِ فَلَا يَكُونُ مُؤَثِّرًا فِي عَدَمِ الْجَوَازِ.

ترجمہ:..... اور بہر حال فساد وضع سو اس سے مراد یہ ہے کہ ایسے وصف کو علت بنا دیا جائے جو اس حکم کے مناسب نہ ہو اس کی مثال احد الزوجین کے اسلام کے سلسلہ میں شوافع کا قول کہ اختلاف دین نکاح پر طاری ہوا پس نکاح کو فساد کر دے گا جیسا کہ احد الزوجین کا مرتد ہونا کیونکہ مستدل نے اسلام کو زوال ملک کی علت بنایا ہے ہم کہیں گے کہ اسلام ملک کا محافظ ہو کر معروف ہے لہذا وہ زوال ملک میں مؤثر نہ ہوگا، اسی طرح طول حرہ کے مسئلہ میں کہ ناکح حر ہے نکاح پر قادر ہے لہذا اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ اگر اس کے نکاح میں حرہ ہوتی ہم کہیں گے کہ ناکح کے حر قادر ہونے کا وصف جواز نکاح کا تقاضہ کرتا ہے لہذا وہ عدم جواز میں مؤثر نہ ہوگا۔

تشریح:..... فساد وضع یہ ہے کہ مستدل ایسے وصف کو علت بنا دے جو وصف اس حکم کے مناسب نہ ہو مستدل کا یہ قیاس چونکہ اصل میں فاسد ہے کہ اس نے ایسے وصف کو علت بنایا ہے جو وصف اس حکم کے مناسب نہیں ہے، اس لئے معترض اس پر فساد وضع کو بیان کر کے اعتراض کرے گا یعنی یہ کہے گا کہ اس قیاس کی وضع فاسد ہے اور اس وصف کو علت بنانا غلط ہے مثلاً میاں بیوی کا فرہوں پھر ان دونوں میں سے ایک نے اسلام قبول کر لیا تو اس صورت میں ان کا نکاح فاسد ہوگا یا نہیں شوافع کہتے ہیں کہ اسلام قبول کرتے ہی فرقت واقع ہو جائے گی اور احناف کہتے ہیں کہ آخر پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر اس نے اسلام قبول کر لیا تو فرقت واقع نہ ہوگی اور اگر اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیا تو فرقت واقع ہو جائے گی۔ شوافع دلیل میں کہتے ہیں کہ احد الزوجین کے اسلام قبول کرنے سے زوجین کے درمیان اختلاف دین پایا گیا اور یہ اختلاف دین نکاح پر طاری ہوا ہے یعنی نکاح پہلے ہوا ہے اور اختلاف دین بعد میں پایا گیا اور اختلاف دین جب نکاح پر طاری ہوتا ہے تو وہ نکاح کو فساد کر دیتا ہے جیسا کہ احد الزوجین کا مرتد ہونا نکاح کو فساد کر دیتا ہے۔ الحاصل شوافع نے زوال ملک نکاح کی علت اسلام کو بنایا ہے۔ ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ اسلام ملک کا محافظ ہوتا ہے چنانچہ اگر کوئی دارالحرب میں اسلام لایا تو اس کی جان مال اولاد و صغار سب محفوظ ہو جاتے ہیں لہذا اسلام زوال ملک میں مؤثر نہ ہوگا یعنی زوال ملک کی علت اسلام کو قرار دینا مناسب نہیں ہے بلکہ اباء عن الاسلام کو علت قرار دینا زیادہ مناسب ہے اسی طرح اگر کوئی شخص آزاد و عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت رکھتا ہو تو شوافع کے نزدیک اس کے لئے باندی سے شادی کرنا جائز نہیں ہے اور احناف کے نزدیک جائز ہے۔ شوافع نے دلیل میں کہا ہے کہ نکاح کرنا نکاح کی علت ہے نکاح پر قادر ہے اس لئے اس کا باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ اگر پہلے سے حرہ کسی کے نکاح میں ہو تو اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ مرد کا آزاد اور نکاح پر قادر ہونا ایسا وصف ہے جو نکاح امتہ کے جواز کا تقاضہ کرتا ہے لہذا یہ عدم جواز نکاح میں کیسے مؤثر ہوگا یعنی آزاد و عورت ہونے کے وصف کو عدم جواز نکاح کی علت بنانا مناسب نہیں ہے۔

نقض کی مثال

وَأَمَّا النِّقْضُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ الْوُضُوءُ طَهَارَةٌ فَيَشْتَرِطُ لَهُ النَّبِيُّ كَالثَّيْمِ فَلَنَا يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الشُّوبِ وَالْإِنَاءِ وَأَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي الْوُضُوءِ فَلَيْسَ تَتْلُثُّهُ

كَالغُسْلِ فَلَنَا الْمَسْحُ رُكْنٌ فَلَا يُسَنُّ تَثْلِيثُهُ كَمَسْحِ الْخُفِّ وَالتَّيْمُمِ .

ترجمہ:..... اور بہر حال نقض مثالیوں کہا جائے کہ وضو طہارت ہے پس اس کے لئے نیت شرط ہوگی جیسا کہ تیمم (کے لئے نیت شرط ہے) ہم کہیں گے کہ یہ غسل ثوب اور غسل انا سے نوت جائے گا بہر حال معارضہ مثالیوں کہا جائے کہ مسح وضو میں رکن ہے پس اس کی تثلیث مسنون ہوگی جیسا کہ غسل میں (تثلیث مسنون ہے) ہم کہیں گے کہ مسح رکن ہے پس مسح کی تثلیث مسنون نہ ہوگی جیسا کہ موزے کے مسح اور تیمم (میں تثلیث مسنون نہیں ہے)

اشترح:..... نقض کہتے ہیں علت کے موجود ہونے کے باوجود حکم کا نہ پایا جانا مثلاً امام شافعی فرماتے ہیں کہ وضو اور تیمم دونوں طہارت ہیں اور تیمم میں نیت شرط ہے لہذا وضو میں بھی نیت شرط ہوگی۔ ہماری طرف سے اس پر نقض وارد کیا گیا ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ ناپاک کپڑے اور ناپاک برتن کو دھونا بھی طہارت ہے حالانکہ اس میں بالاتفاق نیت شرط نہیں ہے، یعنی یہاں علت (طہارت) تو موجود ہے مگر حکم یعنی نیت کا شرط ہونا موجود نہیں ہے۔

حارضہ یہ ہے کہ متدل (مدعی) نے ایک وصف کو اپنا دعویٰ اور حکم ثابت کرنے کے لئے علت بنا کر پیش کیا لیکن معارض نے اس علت کو اس طرح پلٹ دیا کہ وہ متدل کے دعویٰ اور حکم کے لئے مثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دال اور حجت ہو گیا مثلاً شوافع نے یوں کہا کہ وضو میں مسح رأس رکن ہے جیسا کہ ہاتھ، چہرہ کا دھونا رکن ہے پس جس طرح غسل میں تثلیث مسنون ہے اسی طرح مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی یعنی تین مرتبہ مسح کرنا مسنون ہوگا احناف کی طرف سے معارضہ کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ مسح رأس رکن ہے جیسے موزے پر مسح کرنا اور تیمم کرنا رکن ہے پس جس طرح موزے پر مسح اور تیمم میں تثلیث مسنون نہیں ہے یعنی موزے پر مسح کرنا اور تیمم میں مسح کرنا تین مرتبہ مسنون نہیں ہے اسی طرح مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون نہ ہوگی۔ ملاحظہ کیجئے شوافع نے جس چیز کو تثلیث کی دلیل بنایا ہے احناف نے اسی چیز کو عدم تثلیث کی دلیل بنایا ہے۔

سبب کا بیان، مثال

فَصْلُ : الْحُكْمُ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهِ وَيُؤْجَدُ عِنْدَ شَرْطِهِ فَالسَّبَبُ مَا يَكُونُ طَرِيقًا إِلَى الشَّيْءِ بِوَاسِطَةٍ كَالطَّرِيقِ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلْوُضُوءِ إِلَى الْمَقْصِدِ بِوَاسِطَةِ الْمَشْيِ وَالْحَبْلِ سَبَبٌ لِلْوُضُوءِ إِلَى الْمَاءِ بِالْإِذْلَاءِ فَعَلَى هَذَا كُلِّ مَا كَانَ طَرِيقًا إِلَى الْحُكْمِ بِوَاسِطَةٍ يُسَمَّى سَبَبًا لَهُ شَرْعًا وَيُسَمَّى الْوَاسِطَةُ عِلَّةً مِثَالُهُ فَتَحَ بَابُ الْأَصْطَبْلِ وَالْقَفْصِ وَحَلَّ قَيْدَ الْعَبْدِ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلتَّغْلِبِ بِوَاسِطَةٍ تَوْجَدُ مِنَ الدَّابَّةِ وَالطَّيْرِ وَالْعَبْدِ .

ترجمہ:..... حکم شرعی اپنے سبب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے وقت موجود ہوتا ہے پس سبب وہ ہے جو کسی واسطہ سے شئی (حکم مسبب) تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہو جیسے راستہ کیونکہ راستہ منزل تک پہنچنے کا سبب ہے مشی (چلنے) کے واسطہ سے (اور جیسے) رسی کیونکہ رسی پانی تک پہنچنے کا سبب ہے ڈول ڈالنے کے واسطہ سے پس اس بنیاد پر بروہ چیز جو کسی واسطہ سے حکم تک پہنچنے کا وسیلہ ہو اس کو شرعاً سبب کہا جائے گا اور واسطہ کو علت کہا جائے گا اور سبب کی مثال اصطلیل بنجرہ اور غلام کی رسی کا

کھولنا ہے کیونکہ یہ تلف کرنے کا سبب ہے ایسے واسطے سے جو جانور، پرندہ اور غلام کی طرف سے پایا جاتا ہے۔

تشریح: وہ دلائل اربعہ جن سے احکام شرعیہ ثابت ہوتے ہیں جب فاضل مصنف ان کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب ان امور کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں اور وہ امور چار ہیں (۱) سبب، (۲) علت، (۳) شرط، (۴) علامت ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ وہ امر جس کے ساتھ احکام شرعیہ متعلق ہوتے ہیں انکی دو صورتیں ہیں یا تو وہ شئی کی حقیقت میں داخل ہوگا یا نہیں اگر داخل ہے تو وہ رکن ہوگا اور اگر داخل نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو وہ شئی میں مؤثر ہوگا یا مؤثر نہ ہوگا اگر مؤثر ہے تو علت ہے اور اگر مؤثر نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اس شئی کی طرف فی الجملہ موصول اور مفصلی ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو سبب ہوگا اور اگر موصول نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو وہ شئی اس پر موقوف ہوگی یا نہیں اگر موقوف ہے تو شرط ہوگی اور اگر موقوف نہیں ہے تو علامت ہوگی مصنف نے علامت کے علاوہ باقی تین امور کو ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ حکم شرعی اپنے سبب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے وقت موجود ہوتا ہے اور سبب وہ امر ہے جو واسطے سے کسی شئی تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہو یعنی سبب اور اس کے حکم کے درمیان ایک واسطہ ہو اور اس واسطے سے سبب حکم کی طرف موصول اور مفصلی ہو جیسے راستہ مشی (چھنے) کے واسطے سے منزل مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہے پس راستہ سبب ہوگا، اور رسی ڈول ڈالنے کے واسطے سے پانی تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہے لہذا رسی سبب ہوگی پس ہر وہ امر جو کسی واسطے سے حکم تک پہنچنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہوگا وہ شرعاً سبب کہلائے گا اور سبب اور حکم کے درمیان جو واسطہ ہوتا ہے اس کو علت کہا جاتا ہے۔

سبب کی مثال: مصنف نے سبب کی مثال بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اصطبل کے دروازے کا کھولنا اور پنجرے کے دروازے کا کھولنا اور غلام کے پاؤں کی زنجیر کا کھولنا۔ جانور، پرندہ اور غلام کے تلف ہونے کا سبب ہے اور وہ واسطہ جو جانور، پرندہ اور غلام کی طرف سے پایا گیا ہے علت ہے، یعنی اگر کسی نے اصطبل کا دروازہ کھول دیا اور جانور نکل کر بھاگ گیا اور گم ہو گیا تو اس جانور کا تلف ہونا اس کے خروج کے واسطے سے ہوگا پس اس جانور کا خروج اس کے تلف ہونے کی علت ہوگا اور دروازہ کا کھولنا اس کا سبب ہوگا اور حکم چونکہ اپنی علت کی طرف منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف نہیں اس لئے دروازہ کھولنے والے یعنی سبب فراہم کرنے والے پر رمضان واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے پنجرے کا دروازہ کھولا اور پرندہ نکل کر اڑ گیا تو پرندہ کا خروج چونکہ اس کے تلف ہونے کی علت ہے اور پنجرے کا دروازہ کھولنا سبب ہے اور حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ سبب کی طرف اس لئے پنجرے کا دروازہ کھولنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر غلام کی زنجیر کھول دی اور غلام بھاگ گیا تو غلام کا چلے جانا علت اور زنجیر کھولنا سبب ہوگا اور حکم چونکہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ سبب کی طرف اس لئے زنجیر کھولنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

علت و سبب دونوں جمع ہوں تو حکم علت کی طرف منسوب ہوگا

وَالسَّبَبُ مَعَ الْعِلَّةِ إِذَا اجْتَمَعَا يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَى الْعِلَّةِ دُونَ السَّبَبِ إِلَّا إِذَا تَعَذَّرَتْ الْإِضَافَةُ إِلَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ إِلَى السَّبَبِ حِينَئِذٍ وَعَلَى هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا دَفَعَ السَّكِينُ إِلَى صَبِيٍّ فَقَتَلَ بِهِ نَفْسَهُ لَا يَضْمَنُ وَلَوْ سَقَطَ مِنْ يَدِ الصَّبِيِّ فَجَرَحَهُ يَضْمَنُ وَلَوْ حَمَلَ الصَّبِيُّ عَلَى ذَاتِهِ

فَسِيرَهَا فَحَالَتْ يُمْنَةً وَيُسْرَةً فَسَقَطَ وَمَاتَ لَا يَضْمَنُ وَلَوْ ذَلَّ إِنْسَانًا عَلَى مَالٍ الْغَيْرِ فَسَرْقَهُ
أَوْ عَلَى نَفْسِهِ فَقَتَلَهُ أَوْ عَلَى قَافِلَةٍ فَقَطَعَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيقَ لَا يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَى الدَّالِّ .

ترجمہ:..... اور علت کے ساتھ جب سبب جمع ہو جائے تو حکم علت کی طرف منسوب کیا جائیگا نہ کہ سبب کی طرف مگر جب علت کی طرف منسوب کرنا معتذر ہو جائے تو اس وقت سبب کی طرف منسوب کیا جائے گا اور اسی بنا پر ہمارے علماء نے کہا کہ جب کسی نے بچہ کو چھری دے دی اور اس سے بچہ نے اپنے آپ کو مار ڈالا تو دینے والا ضامن نہ ہوگا اور اگر چھری بچہ کے ہاتھ سے گر گئی اور اس نے بچہ کو زخمی کر دیا تو دینے والا ضامن ہوگا اور اگر کسی نے بچہ کو جانور پر بٹھا دیا اور بچہ نے اس جانور کو چلا یا اور جانور دائیں، بائیں کو داہا پس بچہ گر کر مر گیا تو بٹھانے والا ضامن نہ ہوگا۔ اور اگر کسی نے کسی انسان کو دوسرے کے مال کا پتہ بتا دیا پس اس نے اس کو چرہ الیا یا اس کے نفس پر رہنمائی کی پس اس نے اس کو قتل کر دیا، یا قافلہ پر رہنمائی کی پس اس نے ان پر قطع طریق کیا تو پتہ بتانے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ اگر علت اور سبب دونوں جمع ہو جائیں تو حکم علت کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ سبب کی طرف کیونکہ حکم میں علت مؤثر ہوتی ہے اور علت ہی سے حکم ثابت ہوتا ہے سبب کی طرف تو صرف مفقعی ہوتا ہے اس لئے یہی مناسب ہے کہ حکم علت کی طرف منسوب ہو۔ سبب کی طرف منسوب نہ ہو۔ ہاں اگر علت کی طرف منسوب ہونا معتذر ہو مثلاً علت اس کی صلاحیت ہی نہ رکھتی ہو کہ حکم اس کی طرف منسوب کیا جائے تو ایسی صورت میں حکم کو سبب کی طرف منسوب کیا جائے گا نہ کہ علت کی طرف۔ اسی بنا پر علماء احناف کہتے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے بچہ کو چھری دی اور بچہ نے اس چھری سے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا تو چھری دینے والا اس بچہ کی دیت کا ضامن نہ ہوگا، یعنی چھری دینے والے پر دیت واجب نہ ہوگی کیونکہ یہاں سبب یعنی چھری دینا اور علت یعنی بچہ کا فعل دونوں جمع ہو گئے ہیں لہذا حکم، علت یعنی بچہ کے فعل کی طرف منسوب ہوگا، چھری دینے والے یعنی سبب کی طرف منسوب نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو چھری دینے والے پر دیت کا ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ ہاں اگر چھری بچہ کے ہاتھ سے گر کر بچہ کو زخمی کر دے تو اس صورت میں چھری دینے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ چھری کا گرنا جو زخم لگنے کی علت ہے بچہ کا اختیاری فعل نہیں ہے، اور جب چھری کا گرنا بچہ کا اختیاری فعل نہیں ہے تو اس کی طرف حکم کو منسوب کرنا بھی ممکن نہیں ہے اور جب علت کی طرف حکم کو منسوب کرنا ممکن نہیں ہے تو سبب یعنی دینے والے کی طرف منسوب ہوگا اور جب حکم سبب یعنی چھری دینے والے کی طرف منسوب ہے تو اسی پر ضمان واجب ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے بچہ کو گھوڑے پر سوار کیا اور بچہ نے اس گھوڑے کو چلا یا اور گھوڑا ادھر ادھر کو دھرنے لگا پس بچہ گر کر مر گیا تو سوار کرنے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ سوار کرنا اس کے ہلاک ہونے کا سبب ہے، اور گھوڑے کا چلانا جو بچہ کا فعل اختیاری ہے اس کے ہلاک ہونے کی علت ہے۔ اور علت اور سبب دونوں کے جمع ہونے کی صورت میں حکم چونکہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے ہلاک ہونے کا حکم علت یعنی گھوڑا چلانے کی طرف منسوب ہوگا اور جب ایسا ہے تو سبب یعنی سوار کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے چور کو کسی کے مال کا پتہ بتایا اور چور نے اس کو چرہ الیا تو پتہ بتانے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ پتہ بتانا چوری کا سبب ہے اور چور کا فعل یعنی چرانا علت ہے اور سبب اور علت کے جمع ہونے کی صورت میں حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ سبب کی طرف۔ اسی طرح اگر کسی نے قاتل کو مقتول کا پتہ بتایا اور قاتل نے مقتول کو قتل کر ڈالا تو پتہ بتانے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ قاتل پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف نہیں اور پتہ بتانا سبب ہے اور قتل کرنا علت ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے ڈاکوؤں کو قافلہ کا پتہ بتا دیا اور انہوں نے قافلہ پر ڈاکہ زنی کی تو ضمان پتہ بتانے والے پر واجب نہ ہوگا بلکہ ڈاکہ زنی کرنے والوں پر واجب ہوگا کیونکہ حکم

علت کی طرف منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا اور یہاں پتہ بتانا سبب ہے اور ذاکہ زنی کرنا علت ہے۔

سبب و علت جمع ہونے کی صورت میں حکم علت کی طرف راجع ہوتا ہے، اعتراض و جواب
وَهَذَا بِخِلَافِ الْمُؤَدَّعِ إِذَا دَلَّ السَّارِقُ عَلَى الْوَدِيعَةِ فَسَرَقَهَا أَوْ دَلَّ الْمُحْرِمُ غَيْرَهُ عَلَى
صَيْدِ الْحَرَمِ فَقَتَلَهُ لِأَنَّ وُجُوبَ الضَّمَانِ عَلَى الْمُؤَدَّعِ بِإِعْتِبَارِ تَرْكِ الْحِفْظِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ
لَا بِالذَّلَالَةِ وَعَلَى الْمُحْرِمِ بِإِعْتِبَارِ أَنَّ الدَّلَالَهَ مُحْظُورٌ إِحْرَامُهُ بِمَنْزِلَةِ مَسِّ الطَّيِّبِ وَلُبْسِ
الْمَخِيطِ فَيُضْمَنُ بِإِرْتِكَابِ الْمُحْظُورِ لَا بِالذَّلَالَةِ إِلَّا أَنَّ الْجَنَائَةَ إِنَّمَا يَتَقَرَّرُ بِحَقِيقَةِ الْقَتْلِ
وَأَمَّا قَبْلَهُ فَلَا حُكْمَ لَهُ لِجَوَازِ ارْتِفَاعِ أَثَرِ الْجَنَائَةِ بِمَنْزِلَةِ الْإِنْدِمَالِ فِي بَابِ الْجَرَّاحَةِ .

ترجمہ:..... اور یہ حکم مودع کے برخلاف ہے جب چور کو ودیعت پر مطلع کیا پس چور نے اس کو چرایا یا محرم نے اپنے علاوہ کسی
حرم کے شکار پر رہنمائی کی، پس اس نے اس کو قتل کر دیا کیونکہ مودع پر وجوب ضمان اس حفاظت کو ترک کرنے کی وجہ سے ہے جو اس پر
واجب تھی نہ کہ رہنمائی کی وجہ سے اور محرم پر اس اعتبار سے ہے کہ یہ دلالت اس کے احرام کے موعات میں سے ہے جیسے خوشبو لگانا اور سلا
ہوا کپڑا پہننا پس وہ ضامن ہوگا ممنوع کے ارتکاب کی وجہ سے نہ کہ دلالت کی وجہ سے مگر جنایت حقیقت قتل سے متحقق ہوگی بہر حال قتل
سے پہلے تو اس کے لئے کوئی علم نہیں ہے کیونکہ جنایت کے اثر کا مرتفع ہونا ممکن ہے جیسا کہ باب جراحت میں رخم کا مندرج ہو چکا۔

تشریح:..... و هذا بخلاف المودع من مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے،

اعتراض:..... یہ ہے کہ جس طرح کسی دوسرے کے مال پر چور کی رہنمائی کرنا یعنی چور کو اس مال کا بتادینا سبب ہے اسی طرح
مودع یعنی امانتدار کا چور کو امانت کی جگہ کا بتادینا یعنی یہ بتادینا کہ امانت کی چیز فلاں جگہ رکھی ہے یہ بھی سبب ہے، پس اگر چور اس کو
چرالے تو مودع پر ضمان واجب نہیں ہونا چاہئے کیونکہ سبب کی طرف حکم منسوب نہیں ہوتا ہے حالانکہ آپ اس مودع پر ضمان واجب
کرتے ہیں، اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کو بتایا کہ حرم میں فلاں جگہ شکار ہے اور غیر محرم نے اس کو مار دیا تو محرم پر ضمان واجب نہ
ہونا چاہئے کیونکہ محرم کا بتانا سبب ہے اور سبب کی طرف حکم منسوب نہیں ہوتا ہے حالانکہ آپ محرم پر ضمان واجب کرتے ہیں،

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ مودع پر ضمان اس لئے واجب نہیں کیا گیا کہ اس نے چور کو مال و دیعت کا پتہ دیا ہے بلکہ اس وجہ
سے واجب کیا گیا ہے کہ اس نے مال و دیعت پر جنایت کی ہے وہ یہ کہ اس نے عقد و دیعت کے ذریعہ جس حفاظت کا التزام کیا تھا، اس کو
ترک کر دیا ہے اور ضائع کر دیا ہے پس مودع بذات خود ترک حفاظت کی جنایت کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے ضامن ہوگا، اس لئے
ضامن نہیں ہوگا کہ پتہ بتانے کی وجہ سے سبب ہے، اسی طرح محرم پر ضمان اس لئے واجب ہوگا کہ اس کا غیر محرم کو شکار کی طرف رہنمائی
کرنا موعات احرام میں سے ہے جیسا کہ خوشبو لگانا اور سلا ہوا کپڑا پہننا موعات احرام میں سے ہے پس بذات خود فعل ممنوع کا
ارتکاب کرنے کی وجہ سے ضامن ہوگا، اس وجہ سے ضامن نہیں ہوگا کہ اس نے غیر محرم کی رہنمائی کی ہے اور یہ سبب ہے۔

الا ان الجنایة سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ اگر محرم پر اس لئے ضمان واجب ہوا ہے کہ اس نے فعل ممنوع یعنی رہنمائی کرنے کا ارتکاب کیا ہے تو محض رہنمائی کرنے کی وجہ سے ضمان واجب ہونا چاہئے اگرچہ غیر محرم نے شکار کو قتل نہ کیا ہو حالانکہ آپ اس صورت میں ضمان واجب نہیں کرتے ہیں۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ محرم کا غیر محرم کو شکار کی طرف رہنمائی کرنا اس وقت جنایت ہوگا جب غیر محرم شکار کو قتل کر دے گا اور قتل سے پہلے شکار کے چھپ جانے اور مامون ہو جانے کی وجہ سے جنایت کے اثر کا مرتفع ہو جانا چونکہ ممکن ہے اس لئے قتل سے پہلے دلالت اور رہنمائی کرنے کو جنایت کا حکم نہیں دیا جائے گا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کسی نے کسی کو زخم لگا دیا اور پھر زخم اچھا ہو گیا اور اس کا اثر باقی نہیں رہا تو زخم لگانے والے پر ضمان واجب نہیں ہوتا ہے۔

سبب علت کے معنی میں ہو تو اس کی طرف حکم منسوب ہوگا

وَقَدْ يَكُونُ السَّبَبُ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ وَمِثَالُهُ فِيمَا يَنْبُتُ بِالسَّبَبِ فَيَكُونُ السَّبَبُ فِي مَعْنَى الْعِلَّةِ لِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُونُ السَّبَبُ فِي مَعْنَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا سَاقَ ذَابَّةٌ فَأَتَلَفَ شَيْئًا ضَمِنَ السَّائِقُ وَالشَّاهِدُ إِذَا اتَّلَفَ بِشَهَادَتِهِ مَا لَا فَظْهَرُ بَطْلَانُهَا بِالرُّجُوعِ ضَمِنَ لِأَنَّ سَيْرَ الذَّابَّةِ يُضَافُ إِلَى السُّوقِ وَقَضَاءُ الْقَاضِي يُضَافُ إِلَى الشَّهَادَةِ لِمَا أَنَّهُ لَا يَسْعُهُ تَرْكُ الْقَضَاءِ بَعْدَ ظُهُورِ الْحَقِّ بِشَهَادَةِ الْعَدْلِ عِنْدَهُ فَصَارَ كَالْمَجْبُورِ فِي ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَهِيمَةِ بِفِعْلِ السَّائِقِ .

ترجمہ: اور کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے پس حکم اس کی طرف منسوب کیا جائیگا اور اس کی مثال اس میں ہے کہ علت سبب سے ثابت ہو پس سبب علت علت کے معنی میں ہوگا اور حکم اس کی طرف منسوب ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا جب کسی نے جانور کو ہنکا یا پس اس جانور نے کوئی چیز تلف کر دی تو ہنکانے والا ضامن ہوگا اور شاہد نے جب اپنی شہادت سے مال تلف کر دیا پھر رجوع عن الشہادت کے ذریعہ اس کا بطلان ظاہر ہوا تو شاہد ضامن ہوگا کیونکہ جانور کا چلنا ہنکانے کی طرف منسوب ہوگا اور قاضی کا فیصلہ شہادت کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ قاضی کی عدالت میں عادل آدمی کی گواہی سے حق ظاہر ہونے کے بعد قاضی کے لئے ترک قضاء کی گنجائش ہی نہیں رہتی ہے پس قاضی فیصلہ کرنے میں مجبور ہو گیا جیسے چوپایہ ہانکنے والے کے فعل سے مجبور ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی سبب، علت کے معنی میں ہوتا ہے اور جب ایسا ہوگا تو حکم اس سبب کی طرف منسوب ہوگا اور ایسا اس وقت ہوتا ہے جب علت سبب سے پیدا ہوئی ہو کیونکہ علت جب سبب سے پیدا ہوگی تو وہ سبب علت کے معنی میں ہوگا اور حکم چونکہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے جو سبب، علت کے معنی میں ہوگا حکم اس کی طرف بھی منسوب ہوگا، سبب بمعنی علت کی طرف چونکہ حکم منسوب ہوتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے چوپائے کو ہنکایا اور چوپائے نے کسی کی کوئی چیز تلف کر دی تو سائق، ضامن ہوگا ہانکنے کے بعد جانور جتنے پر مجبور ہے پس اس کے چلنے سے جو چیز تلف ہوئی ہے گواہی کی علت جانور کا چلنا ہے مگر

یہ چلنا چونکہ ہانکنے سے پیدا ہوا ہے اس لئے ہانکنے جو اس تلف کا سبب ہے علت کے معنی میں ہوگا اور سبب بمعنی علت کی طرف چونکہ منسوب ہوتا ہے اس لئے ہانکنے کی طرف تلف منسوب ہوگا یعنی یہ کہا جائے گا کہ تلف کرنے والا سائق ہے اور جب تلف کرنے والا سائق ہے تو اسی پر ضمان واجب ہوگا، اسی طرح اگر گواہ نے اپنی گواہی سے کسی کا مال تلف کر دیا مثلاً ایک آدمی نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس پر میرا ایک ہزار روپیہ ہے اور مدعی نے اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دیئے قاضی نے مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا چنانچہ مدعی علیہ نے مدعی کو ایک ہزار روپیہ دلوا دیئے اس کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا پس جب گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ شہادت باطل ہے اور جب شہادت باطل ہوگئی تو ثابت ہو گیا کہ مدعی علیہ کا مال یعنی ایک ہزار روپیہ تلف ہو گیا ہے اب مدعی علیہ کے اس مال کے تلف ہونے کی علت اگرچہ قاضی کا فیصلہ ہے اور شہادت اس کا سبب ہے مگر چونکہ قاضی، عادل کی شہادت سے حق ظاہر ہونے کے بعد فیصلہ کرنے پر اسی طرح مجبور ہے جیسا کہ چوپایہ سائق کے فعل سوق کے بعد چلنے پر مجبور ہے پس جس طرح وہاں سائق کا فعل سوق سبب بمعنی علت ہے اسی طرح یہاں بھی شہادت سبب بمعنی علت ہوگی اور سبب بمعنی علت کی طرف چونکہ حکم منسوب ہوتا ہے اس لئے یہاں مال کا تلف ہونا شہادت کی طرف منسوب ہوگا اور جب مال کا تلف ہونا شہادت کی طرف منسوب ہے تو اس مال کا ضمان شاہدین پر واجب ہوگا نہ کہ قاضی پر۔

حقیقی علت تک رسائی ناممکن ہو تو سبب علت کے قائم مقام ہوگا

ثُمَّ السَّبَبُ قَدْ يُقَامُ مَقَامَ الْعِلَّةِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْإِطْلَاعِ عَلَى حَقِيقَةِ الْعِلَّةِ تَيْسِيرًا لِلْأَمْرِ عَلَى الْمُكَتَلِّفِ وَيَسْقُطُ بِهِ اِعْتِبَارُ الْعِلَّةِ وَيُذَارُ الْحُكْمُ عَلَى السَّبَبِ وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ النَّوْمُ الْكَامِلُ فَإِنَّهُ لَمَّا أُقِيمَ مَقَامُ الْحَدَثِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْحَدَثِ وَيُذَارُ الْاِنْتِقَاضُ عَلَى كَمَالِ النَّوْمِ وَكَذَلِكَ الْخُلُوةُ الصَّحِيحَةُ لَمَّا أُقِيمَتْ مَقَامَ الْوُطِيِّ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْوُطِيِّ قِيْدَارُ الْحُكْمِ عَلَى صِحَّةِ الْخُلُوةِ فِي حَقِّ كَمَالِ الْمَهْرِ وَلِزُومِ الْعِدَّةِ وَكَذَلِكَ السَّفَرُ لَمَّا أُقِيمَ مَقَامَ الْمُشَقَّةِ فِي حَقِّ الرُّخْصَةِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْمُشَقَّةِ وَيُذَارُ الْحُكْمُ عَلَى نَفْسِ السَّفَرِ حَتَّى أَنْ السُّلْطَانَ لَوْ طَافَ فِي أَطْرَافِ مَمْلُكَتِهِ يُقْصِدُ بِهِ مِقْدَارَ السَّفَرِ كَانَ لَهُ الرُّخْصَةُ فِي الْإِفْطَارِ وَالْقَصْرِ.

ترجمہ:..... پھر کبھی سبب علت کے قائم مقام ہوتا ہے جس وقت حقیقی علت پر مطلع ہونا معذور ہو مکلف پر معاملہ کو آسان کرنے کے لئے اور اس سے علت کا اعتبار ساقط ہوگا اور حکم سبب پر دائر ہوگا اور احکام شرع میں اس کی مثال کامل درجہ کی نیند ہے کیونکہ جب نوم کو حدت کا قائم مقام کر دیا گیا تو حدت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور وضو ٹوٹنے کا حکم کمال نوم پر دائر ہوگا اور اسی طرح خضوت جیسے جب وٹی کے قائم مقام ہوگئی تو حقیقت وٹی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم کمال مہر اور لزوم حدت کے حق میں سخت خضوت پر دائر ہوگا، اسی طرح سفر جب رخصت کے حق میں مشقت کے قائم مقام ہو گیا تو حقیقی مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم نفس سفر پر دائر ہوگا حتیٰ کہ بادشاہ اگر اطراف مملکت کا دورہ کرے اس حال میں کہ وہ اس سے مقدار سفر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے لئے افطار اور قصر میں رخصت ہوگی۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ اگر حقیقی علت تک رسائی ناممکن ہو تو ایسی صورت میں مکلف پر معاذ کو آسان کرنے کے لئے سبب علت کے قائم مقام ہوگا چنانچہ علت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم سبب پر دائر ہوگا مثلاً کامل درجہ کی نیند جس میں استرخاء مفصل ہو جاتا ہو اس کو حدیث کے قائم مقام کیا گیا ہے لہذا حقیقی حدیث یعنی خروج رتق وغیرہ کا اعتبار ساقط ہوگا اور نقیض وضو کا حکم کمال نوم پر دائر ہوگا یعنی کامل درجہ کی نیند محقق ہونے کی صورت میں وضو کے نونے کا حکم لگا دیا جائے گا اسی طرح خلوت صحیحہ جب وٹنی کے قائم مقام ہوگئی تو پورا مہر اور عدت واجب کرنے کے سلسلہ میں حقیقی وٹنی کا اعتبار ساقط ہوگا اور خلوت صحیحہ پر حکم لگا دیا جائے گا یعنی خلوت صحیحہ کے بعد پورا مہر واجب کر دیا جائے گا اور اگر طلاق دے دی تو عدت واجب کر دی جائے گی اسی طرح جب سفر کو مشقت کے قائم مقام بر دیا گیا تو حقیقی مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور افطار اور قصر کے سلسلہ میں نفس سفر پر حکم لگا دیا جائے گا حتیٰ کہ اگر بادشاہ وقت مقدار سفر کے ارادے سے اپنے ملک کا دورہ کرے تو باوجودیکہ اس کو ہر طرح کی سہولت حاصل ہے لیکن افطار اور قصر کی رخصت اس کو بھی حاصل ہوگی۔

غیر مسبب کو مجازاً سبب کہا جاتا ہے

وَقَدْ يُسَمَّى غَيْرُ السَّبَبِ سَبَبًا مَجَازًا كَالْيَمِينِ يُسَمَّى سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ وَأَنَّهَا لَيْسَتْ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيقَةِ فَإِنَّ السَّبَبَ لَا يَنَافِي وَجُودَ الْمُسَبَّبِ وَالْيَمِينُ يَنَافِي وَجُوبَ الْكَفَّارَةِ فَإِنَّ الْكَفَّارَةَ إِنَّمَا تَجِبُ بِالْحِنْثِ وَبِهِ يَنْتَهَى الْيَمِينُ وَكَذَلِكَ تَعْلِيقُ الْحُكْمِ بِالشَّرْطِ كَالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ يُسَمَّى سَبَبًا مَجَازًا وَإِنَّهُ لَيْسَ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ الْحُكْمَ إِنَّمَا يَثْبُتُ عِنْدَ الشَّرْطِ وَالتَّعْلِيقُ يَنْتَهَى بِوُجُودِ الشَّرْطِ فَلَا يَكُونُ سَبَبًا مَعَ وَجُودِ السَّافِي بَيْنَهُمَا .

ترجمہ:..... اور کبھی مجازاً غیر سبب کا نام سبب رکھا جاتا ہے جیسے یمین کو کفارہ کا سبب کہا جاتا ہے حالانکہ یمین حقیقت میں سبب نہیں ہے کیونکہ سبب وجود سبب کا منافی نہیں ہوتا ہے اور یمین وجوب کفارہ کے منافی ہے کیونکہ کفارہ حث کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور حث سے یمین ختم ہو جاتی ہے اور اسی طرح حکم کو شرط پر معلق کرنا جیسے طلاق اور عتاق مجازاً سبب ہے حالانکہ وہ حقیقت میں سبب نہیں ہے کیونکہ حکم شرط کے وقت ثابت ہوتا ہے اور تعلیق وجود شرط سے ختم ہو جاتی ہے پس تعلیق اور حکم کے درمیان منافات کے ہوتے ہوئے تعلیق سبب نہیں ہو سکتی ہے۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ کبھی کبھار مجازاً غیر سبب کو بھی سبب کہہ دیا جاتا ہے جیسا کہ یمین کو کفارہ کا سبب کہا گیا ہے حالانکہ یمین حقیقت میں کفارہ کا سبب نہیں ہے اور یمین، حقیقت میں کفارہ کا سبب اس لئے نہیں ہے کہ سبب وہ ہوتا ہے جس کی طرف مسبب اور حکم مفصلی اور موصل ہو یعنی سبب اور مسبب (حکم) کے وجود کے درمیان منافات نہیں ہوتی ہے اور یہاں معاملہ یہ ہے کہ یمین وجوب کفارہ کے منافی ہے کیونکہ کفارہ یمین کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ حث کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور حث کی وجہ سے یمین ختم ہو جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو کفارہ یمین کی طرف مفصلی اور موصل بھی نہیں ہوگا اور جب کفارہ یمین کی طرف مفصلی نہیں ہے تو یمین حقیقۃً کفارہ کا سبب نہ ہوگی بلکہ اس کو مجازاً کفارہ کا سبب قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح حکم مثلاً طلاق یا عتاق کو شرط پر معلق کرنا یعنی ان

دخلت الدار فانت طالق یا ان دخلت الدار فانت حر کہنا مجازاً سبب ہے حقیقہ سبب نہیں ہے کیونکہ حکم یعنی وجود طلاق یا وجود عتاق شرط کے وقت ثابت ہوتا ہے اور تعلیق وجود شرط سے ختم ہو جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو سبب یعنی تعلیق اور حکم یعنی طلاق اور عتاق کے درمیان منافات پائی گئی اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ سبب اور حکم کے درمیان منافات نہیں ہوتی، لہذا منافات کے ہوتے ہوئے تعلیق کو حقیقہ سبب قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔

احکام شرعیہ کے اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہونے کے بارے میں

فَصْلُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ تَعَلُّقُ بِأَسْبَابِهَا وَذَلِكَ لِأَنَّ الْوُجُوبَ غَيْبٌ عَنَّا فَلَا بُدَّ مِنْ عِلَامَةٍ يَعْرِفُ الْعَبْدُ بِهَا وَجُوبَ الْحُكْمِ وَبِهَذَا الْإِعْتِبَارِ أُضِيفَ الْأَحْكَامُ إِلَى الْأَسْبَابِ فَسَبَبٌ وَجُوبِ الصَّلَاةِ الْوَقْتُ بِدَلِيلٍ أَنَّ الْخِطَابَ بِإِدَاءِ الصَّلَاةِ لَا يَتَوَجَّهُ قَبْلَ دُخُولِ الْوَقْتِ وَإِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ دُخُولِ الْوَقْتِ وَالْخِطَابُ مُثَبَّتٌ لَوْجُوبِ الْإِدَاءِ وَمُعَرَّفٌ لِلْعَبْدِ سَبَبُ الْوُجُوبِ قَبْلَهُ وَهَذَا كَقَوْلِنَا إِذَا ثَمَّنَ الْمَبِيعَ وَإِذَا نَفَقَةَ الْمُنْكَوْحَةَ وَلَا مَوْجُودَ يُعْرِفُهُ الْعَبْدُ هَهُنَا إِلَّا دُخُولَ الْوَقْتِ فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْوُجُوبَ يَثْبُتُ بِدُخُولِ الْوَقْتِ وَلِأَنَّ الْوُجُوبَ ثَابِتٌ عَلَى مَنْ لَا يَتَسَاوَلُهُ الْخِطَابُ كَالنَّائِمِ وَالْمَغْمَى عَلَيْهِ وَلَا وَجُوبَ قَبْلَ الْوَقْتِ فَكَانَ ثَابِتًا بِدُخُولِ الْوَقْتِ .

ترجمہ:..... فصل، احکام شرعیہ اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں کیونکہ وجوب ہم سے غائب ہے پس ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس سے بندہ حکم کے وجوب کو پہچان جائے اور اسی اعتبار سے احکام کو اسباب کی طرف مضاف کیا جاتا ہے پس وجوب صلوٰۃ کا سبب وقت ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اداے صلوٰۃ کا خطاب دخول وقت سے پہلے متوجہ نہیں ہوگا وہ دخول وقت کے بعد متوجہ ہوگا اور خطاب وجوب ادا کو ثابت کرنے والا ہے اور بندے کو بتلانے والا ہے کہ سبب وجوب اس سے پہلے ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ہمارا قول ادا ثمن المبیع اور اذ نفقة المنكوحة اور یہاں دخول کے علاوہ کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے جو بندے کو نفس وجوب بتلا دے پس ظاہر ہو گیا کہ وجوب دخول وقت سے ثابت ہوگا اور اس لئے کہ وجوب ان لوگوں پر بھی ثابت ہے جن کو خطاب شامل نہیں ہے جیسے سویا ہوا اور بے ہوش، حال یہ ہے کہ وقت سے پہلے وجوب نہیں ہے پس دخول وقت سے ثابت ہوگا۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ وہ احکام جو دلائل اربعہ سے ثابت ہیں وہ سب اسباب کے ساتھ متعلق ہیں یعنی ان کے لئے اسباب کی ضرورت ہے کیونکہ احکام حقیقت میں اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا نماز وغیرہ احکام کو واجب کرنا ہماری نظروں سے اوجھل ہے ہمیں معلوم نہیں کہ ان احکام کا وجوب دن میں ہو اسے یا رات میں اور جب ایسا ہے تو ایک ایسی علامت کا پایا جانا ضروری ہے جس سے بندے کو حکم کا واجب ہونا معلوم ہو جائے اسی وجہ سے کہ وجوب ہماری نظروں سے اوجھل ہے احکام اسباب کی طرف منسوب ہوتے ہیں چنانچہ وجوب صلوٰۃ کا سبب وقت ہے، یہ خیال رہے کہ وجوب کی دو قسمیں ہیں ایک نفس وجوب، دوم وجوب ادا۔ نفس وجوب کا سبب وقت ہے اور وجوب ادا کا سبب باری تعالیٰ کا خطاب ہے۔ الحاصل نفس وجوب صلوٰۃ کا سبب وقت ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اداء صلوٰۃ کے سلسلہ میں باری تعالیٰ کا خطاب دخول وقت سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ

دخول وقت کے بعد متوجہ ہوتا ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے اقم الصلوة لدلوك الشمس، اس آیت میں لدلوك کلام تعلیل کے لئے یا وقت کے لئے ہے۔ پہلی صورت میں ترجمہ ہوگا نماز ادا کرو اس لئے کہ سورج ڈھل گیا۔ دوسری صورت میں ترجمہ ہوگا سورج ڈھلنے کے وقت نماز ادا کرو۔ دونوں ترجموں سے ثابت ہو گیا کہ ظہر کی نماز سورج ڈھلنے کے بعد ادا کی جائے گی۔ الحاصل باری تعالیٰ کا خطاب دخول وقت کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے پہلے متوجہ نہیں ہوتا ہے۔

والسخطاب مثبت الخ سے ایک سوال کا جواب ہے، وہ یہ کہ جب نفس وجوب، سبب یعنی وقت سے ثابت ہو گیا تو خطاب کا کیا فائدہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ خطاب باری وجوب ادا کو ثابت کرنے والا ہے اور بندے کو یہ بتلانے والا ہے کہ سبب وجوب، وجوب ادا سے پہلے تحقق ہو گیا ہے اور یہ دونوں وجوب الگ الگ ہیں کیونکہ نفس وجوب، سبب یعنی وقت سے ثابت ہوتا ہے اور خطاب امر سے ثابت ہوتا ہے اور سبب غیر امر ہے پس جب سبب اور امر دونوں الگ الگ ہیں تو ان دونوں سے ثابت ہونے والے وجوب بھی الگ الگ ہوں گے۔

اور خطاب باری کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے مشتری سے کہا اذمن المبيع یا شوہر سے کہا اذنفقة المنكوحہ کیونکہ ثمن کا نفس وجوب عقد بیع سے اور نفقہ کا نفس وجوب نکاح سے ہو جاتا ہے اور ان دونوں کا وجوب ادا مطالبہ سے ثابت ہوتا ہے، پس جس طرح مطالبہ، ثمن اور نفقہ کے وجوب ادا کو ثابت کرنے والا ہے اسی طرح باری تعالیٰ کا خطاب نماز کے وجوب ادا کو ثابت کرنے والا ہے اور یہاں دخول وقت کے علاوہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو بندے کو نماز کے نفس وجوب کا علم کرا دے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ نفس وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے۔ وقت کے سبب صلوٰۃ ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ نماز کا نفس وجوب ان لوگوں پر بھی ثابت ہو جاتا ہے جن کو خطاب باری شامل نہیں ہوتا ہے جیسے سویا ہوا آدمی اور بے ہوش آدمی۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ وقت سے پہلے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے اور جب وقت سے پہلے وجوب ثابت نہیں ہوتا تو دخول وقت سے وجوب ثابت ہوگا۔

وقت کا جزء اول وجوب کا سبب ہے

وَبِهَذَا ظَهَرَ أَنَّ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ سَبَبٌ لِلْوُجُوبِ ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ طَرِيقَانِ أَحَدُهُمَا نَقْلُ السَّبَبِيَّةِ مِنَ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ إِلَى الثَّانِي إِذَا لَمْ يُؤَدَّ فِي الْجُزْءِ الْأَوَّلِ ثُمَّ إِلَى الثَّالِثِ وَالرَّابِعِ إِلَى أَنْ يَنْتَهِي إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرَ الْوُجُوبُ حِينَئِذٍ وَيُغْتَبَرُ حَالُ الْعَبْدِ فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ وَيُغْتَبَرُ صِفَةُ ذَلِكَ الْجُزْءِ وَبَيَانُ اعْتِبَارِ حَالِ الْعَبْدِ فِيهِ أَنَّهُ لَوْ كَانَ صَبِيًّا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ بِالْغَائِبِ فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ أَوْ كَانَ كَافِرًا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ مُسْلِمًا فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ أَوْ كَانَتْ حَائِضًا أَوْ نَفَسَاءَ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ طَاهِرَةً فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ وَجَبَتْ الصَّلَاةُ وَعَلَى هَذَا جَمِيعُ صَوَرِ خُلُوثِ الْأَهْلِيَّةِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ وَعَلَى الْعَكْسِ بَأَن يَحْدُثَ حَيْضٌ أَوْ نَفَاسٌ أَوْ جُنُونٌ مُسْتَوْعِبٌ أَوْ إِمَاءٌ مُمْتَدُّ فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ سَقَطَتْ عَنْهُ الصَّلَاةُ وَلَوْ كَانَ مُسَافِرًا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ مُقِيمًا فِي آخِرِهِ يُصَلِّي أَرْبَعًا وَلَوْ كَانَ مُقِيمًا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ مُسَافِرًا فِي آخِرِهِ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ .

ترجمہ:..... اور اس سے ظاہر ہوا کہ جز اول وجوب کا سبب ہے پھر اس کے بعد دو طریقے ہیں ان دونوں میں سے ایک جز اول سے جز ثانی کی طرف سیئت کا منتقل ہونا جب جز اول میں ادا نہ کیا ہو۔ پھر ثالث اور رابع کی طرف یہاں تک کہ آخر وقت تک منتہی ہو جائے پس اس وقت وجوب مقرر ہو جائے گا اور اس جز میں بندے کے حال کا اعتبار کیا جائے گا اور اس جز کی صفت کا اعتبار کیا جائے گا، اور اس جز میں بندے کے حال کے اعتبار کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اول وقت میں بچہ تھا (اور) اس جز میں بالغ ہو گیا یا اول وقت میں کافر تھا اس جز میں مسلمان ہو گیا یا اول وقت میں حیض والی یا نفاس والی تھی اس جز میں پاک ہو گئی تو نماز واجب ہو جائے گی۔ اور اسی پر آخر وقت میں اہلیت پیدا ہونے کی تمام صورتوں کو قیاس کیا جائے گا۔ اور اس کے برعکس بایں طور کہ اس جز میں حیض یا نفاس آ گیا یا ایک دن رات سے زائد جنون یا بیہوشی میں مبتلا ہو گیا تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی اور اگر اول وقت میں مسافر تھا آخر وقت میں مقیم ہو گیا تو چار رکعتیں پڑھے گا اور اگر اول وقت میں مقیم تھا آخر وقت میں مسافر ہو گیا تو دو رکعت پڑھے گا۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ ہم نے جو یہ ذکر کیا ہے کہ وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ وقت کا جز اول وجوب کا سبب ہے اس لئے کہ کل وقت پر وجوب موقوف نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر کل وقت پر وجوب موقوف کیا گیا تو وجوب وقت گزرنے کے بعد ثابت ہوگا اور جب وجوب وقت گزرنے کے بعد ثابت ہوگا تو نماز کا وقت میں ادا کرنا درست نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں مسبب (نماز) کا سبب (وقت) پر مقدم ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے، الحاصل وجوب کل وقت پر موقوف نہیں ہے اور جب وجوب کل وقت پر موقوف نہیں ہے تو وجوب کا سبب ایک جز ہوگا، اب رہا یہ سوال کہ وہ کون سا جز ہوگا، تو ہم کہتے ہیں کہ جز اول چونکہ تمام اجزاء پر مقدم بھی ہے اور بعد والے اجزاء معدوم ہونے کی وجہ سے اس کے مزاحم بھی نہیں ہیں اس لئے جز اول ہی وجوب صلاۃ کا سبب ہوگا پھر اس کے بعد جز اول وجوب کا سبب ہے دو طریقے ہیں ایک تو یہ کہ سیئت جز اول سے جز ثانی کی طرف منتقل ہو جائے اور جز ثانی سے جز ثالث کی طرف، جز ثالث سے رابع کی طرف منتقل ہو جائے یہاں تک کہ آخر وقت تک پہنچ جائے اور آخر وقت میں وجوب ثابت ہو جائے اور اس آخری جز میں بندے کے حال کا بھی اعتبار ہوگا۔ اور کمال و نقصان کے اعتبار سے اس آخری جز کا بھی اعتبار ہوگا۔ بندے کے حال کے اعتبار کرنے کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اول وقت میں کوئی شخص نابالغ تھا اور آخر وقت میں بالغ ہو گیا یا اول وقت میں کوئی شخص کافر تھا اور آخر وقت میں مسلمان ہو گیا، یا اول وقت میں کوئی عورت حیض یا نفاس میں مبتلا تھی اور آخر وقت میں پاک ہو گئی تو ان تمام صورتوں میں آخر وقت میں چونکہ اہلیت صلاۃ پائی گئی اس لئے نماز واجب ہو جائے گی اسی پر اہلیت کے پیدا ہونے کی تمام صورتوں کو قیاس کیا جائے گا۔ اس کے برعکس میں بھی آخر وقت کا اعتبار ہوگا چنانچہ اگر کوئی عورت اول وقت میں پاک ہے اور آخر وقت میں حیض آ گیا یا نفاس آ گیا، اسی طرح اگر کوئی شخص اول وقت میں باشعور ہو اور آخر وقت میں مجنون ہو گیا یا اس پر بے ہوشی طاری ہو گئی تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی۔

خلاصہ یہ کہ آخر وقت میں اگر نماز کی اہلیت ہوگی تو نماز واجب ہوگی ورنہ نہیں، اسی طرح اگر کوئی شخص اول وقت میں مسافر ہو اور آخر وقت میں مقیم ہو جائے تو یہ شخص بغیر قصر کے چار رکعات پڑھے گا اور اگر اول وقت میں مقیم ہو اور آخر وقت میں مسافر ہو جائے تو یہ شخص قصر کرے گا یعنی دو رکعت پڑھنا ضروری ہوگا۔

وقت آخر کی صفت کا اعتبار کرنے سے مراد

وَبَيَانُ اعْتِبَارِ صِفَةِ ذَلِكَ الْجُزْءِ أَنْ ذَلِكَ الْجُزْءُ إِنْ كَانَ كَامِلًا تَقَرَّرَتِ الْوُظَيْفَةُ كَامِلَةً فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعَهْدَةِ بِأَدَائِهَا فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ وَمِثَالُهُ فِيمَا يُقَالُ إِنَّ آخِرَ الْوَقْتِ فِي الْفَجْرِ كَامِلٌ وَإِنَّمَا يَصِيرُ الْوَقْتُ فَاسِدًا بِطُلُوعِ الشَّمْسِ وَذَلِكَ بَعْدَ خُرُوجِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الْوَاجِبُ بِوُصْفِ الْكَمَالِ فَإِذَا طَلَعَ الشَّمْسُ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ بَطَلَ الْفَرَضُ لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُهُ إِتِمَامُ الصَّلَاةِ إِلَّا بِوُصْفِ النُّقْصَانِ بِاعْتِبَارِ الْوَقْتِ وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ فَإِنَّ آخِرَ الْوَقْتِ وَقْتُ إِخْرَاجِ الشَّمْسِ وَالْوَقْتُ عِنْدَهُ فَاسِدٌ فَتَقَرَّرَتِ الْوُظَيْفَةُ بِصِفَةِ النُّقْصَانِ وَلِهَذَا وَجَبَ الْقَوْلُ بِالْجَوَازِ عِنْدَهُ مَعَ فُسَادِ الْوَقْتِ .

ترجمہ:..... اور اس جز کی صفت کے اعتبار سے تفصیل یہ ہے کہ یہ جز اگر کامل ہے تو فریضہ کامل ثابت ہوگا پس بندہ اوقات مکروہہ میں اس کو ادا کر کے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا، اور اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ کہا جاتا ہے کہ فجر میں آخر وقت کامل ہے اور طلوع آفتاب سے فاسد ہو جائے گا اور یہ فساد خروج وقت کے بعد سے پس واجب وصف کمال کے ساتھ ثابت ہوگا لہذا جب نماز کے دوران آفتاب طلوع ہو گیا تو فرض باطل ہو جائے گا کیونکہ نماز کا پورا کرنا ممکن نہیں ہے مگر وقت کے اعتبار سے وصف نقصان کے ساتھ۔ اور اگر یہ جز ناقص ہو جیسا کہ صلاۃ عصر میں، کیونکہ آخر وقت احمر اشمس کا وقت ہے اور وقت، اس وقت فاسد ہے، پس فریضہ صفت نقصان کے ساتھ ثابت ہوگا۔ اسی وجہ سے احمر اشمس کے وقت فساد وقت کے باوجود جواز کا قائل ہونا واجب ہوا۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ وقت آخر کی صفت کے اعتبار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جز آخر اگر کامل ہے تو فریضہ بھی کامل ثابت ہوگا پس اس نماز کو وقت مکروہہ میں ادا کرنا صحیح نہ ہوگا یعنی اگر اس نماز کو وقت مکروہہ میں ادا کیا گیا تو نماز کی ذمہ داری سے سبکدوش نہ ہوگا، مثلاً فجر کی نماز کا آخر وقت کامل ہے لہذا فجر کی نماز کامل ہی واجب ہوگی اور طلوع آفتاب کی وجہ سے وقت فاسد ہو جاتا ہے پس اگر نماز فجر کے دوران آفتاب طلوع ہو گیا تو فرض باطل ہو جائے گا کیونکہ بغیر وصف نقصان کے نماز کو پورا کرنا ممکن نہیں ہے حالانکہ نماز اس پر کامل واجب ہوئی تھی اور کامل فرض، وصف نقصان کے ساتھ ادا کرنے سے چونکہ ادا نہیں ہوتا اس لئے فجر کی نماز وصف نقصان کے ساتھ ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی۔ اور اگر نماز کا آخر وقت ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز کا آخر وقت ناقص ہے۔ اور عصر کی نماز کا آخر وقت ناقص اس لئے ہے کہ وہ احمر اشمس کا وقت ہے اور احمر اشمس کا وقت چونکہ کفار آفتاب کی پرستش کرتے ہیں اس لئے وہ وقت فاسد ہے پس اس وقت میں فریضہ صفت نقصان کے ساتھ ثابت ہوگا یعنی اس وقت میں عصر کی نماز ناقص واجب ہوگی اور ناقص فرض، نقصان کے ساتھ ادا کرنے سے چونکہ ادا ہو جاتا ہے اس لئے فساد وقت کے باوجود اس وقت میں عصر کی نماز کا ادا کرنا جائز ہوگا۔

سببیت کے اعتبار کا دوسرا طریقہ (یعنی وقت کا ہر جزء مستقل سبب ہو)

وَالطَّرِيقُ الثَّانِي أَنْ يُجْعَلَ كُلُّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْوَقْتِ سَبَبًا لَا عَلَى طَرِيقِ الْإِنْتِقَالِ فَإِنَّ الْقَوْلَ

بِهِ قَوْلٌ بِإِبْطَالِ السَّبَبِ الشَّابِتَةِ بِالشَّرْعِ وَلَا يُلْزَمُ عَلَى هَذَا تَضَاعُفُ الْوَاجِبِ فَإِنَّ الْجُزْءَ
الثَّانِي إِنَّمَا أَثَبَّتْ عَيْنَ مَا أَثَبَّتَهُ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ فَكَانَ هَذَا مِنْ بَابِ تَرَادُفِ الْعِلَلِ وَكَثْرَةِ الشُّهُودِ
فِي بَابِ الْخُصُومَاتِ.

ترجمہ:..... اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جز کو مستقل سبب قرار دیا جائے نہ کہ بطریق انتقال اس لئے
کہ انتقال سبب کا قائل ہونا اس سبب کے ابطال کا قائل ہونا ہے جو شرع سے ثابت ہے اور اس سے واجب کی مقدار کا پوچھنا لازم نہیں
آئے گا کیونکہ جز ثانی نے بعینہ اس کو ثابت کیا ہے جس کو جز اول نے ثابت کیا ہے پس یہ ترادف ملل اور باب خصومات میں کثرت شہود
کے قبیلہ سے ہوگا۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ سبب کا اعتبار کرنے میں دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جز مستقل سبب ہو
ایسا نہ ہو کہ جز اول سے جز ثانی کی طرف، جز ثانی سے ثالثہ کی طرف سبب کو منتقل کیا جائے کیونکہ انتقال سبب کا قائل ہونا اس سبب
کے انتقال کا قائل ہونا ہے جس کو شریعت نے ثابت کیا ہے کیونکہ سبب جب جز اول سے منتقل ہوگئی تو جز اول سبب ہی نہیں رہے گا
حالانکہ شریعت نے اس کو سبب قرار دیا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ ہر جز کو مستقل سبب قرار دینے سے ایک وقت میں متعدد فرض کا
واجب ہونا لازم آئے گا یعنی اگر ایک وقت میں چار اجزاء ہیں اور چاروں مستقل سبب ہیں تو چار فرض واجب ہوں گے حالانکہ ایک وقت
میں ایک فرض لازم ہوتا ہے نہ کہ متعدد۔ ولا يلزم سے مصنف نے اسی کا جواب دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہر جز کو مستقل سبب قرار دینے
سے فرض کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ وقت کے جز ثانی نے جس فرض کو ثابت کیا ہے یہ فرض بعینہ وہ ہے جس کو جز اول نے ثابت
کیا ہے اور جب ایسا ہے تو تعدد اسباب کے باوجود ایک ہی فرض لازم ہوگا اور یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ ایک حکم کی بہت سی علتیں ہوں اور کسی
مقدمہ میں بہت سے گواہ ہوں پس جس طرح علتوں کے متعدد ہونے سے حکم کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا اور گواہوں کے متعدد ہونے سے
واقعات کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا اسی طرح اسباب کے متعدد ہونے سے فرضوں کا متعدد ہونا لازم نہیں آئے گا۔

وجوب صوم کا سبب

وَسَبَبُ وَجُوبِ الصَّوْمِ شُهُودُ الشَّهْرِ لِتَوَجُّهِ الْخَطَابِ عِنْدَ شُهُودِ الشَّهْرِ وَإِضَافَةِ الصَّوْمِ إِلَيْهِ
وَسَبَبُ وَجُوبِ الزَّكَاةِ مَلَكُ النَّصَابِ النَّامِي حَقِيقَةً أَوْ حُكْمًا وَبِإِغْتِبَارِ وَجُوبِ السَّبَبِ
جَازَ التَّعَجُّلُ فِي بَابِ الْأَدَاءِ وَسَبَبُ وَجُوبِ الْحَجِّ الْبَيْتُ لِإِضَافَتِهِ إِلَى الْبَيْتِ وَعَدَمُ تَكَرُّارِ
الْوُظُفَةِ فِي الْعُمْرِ وَعَلَى هَذَا لَوْ حَجَّ قَبْلَ وَجُودِ الْإِسْتِطَاعَةِ يَنْوُبُ ذَلِكَ عَنْ حُجَّةِ الْإِسْلَامِ
لَوْجُودِ السَّبَبِ وَبِهِ فَارَقَ آدَاءَ الزَّكَاةِ قَبْلَ وَجُودِ النَّصَابِ لِعَدَمِ السَّبَبِ.

ترجمہ:..... اور وجوب صوم کا سبب شہود شہر ہے کیونکہ شہود شہر کے وقت خطاب متوجہ ہوتا ہے اور صوم، شہر کی طرف منسوب ہوتا
ہے اور وجوب زکوٰۃ کا سبب نصاب نامی کا مالک ہونا ہے نامی حقیقہ ہو یا حکماً ہو، اور وجوب سبب کے اعتبار سے باب ادائیں جلدی کرنا جائز

ہے اور وجوب حج کا سبب بیت اللہ ہے کیونکہ حج بیت اللہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور عمر میں فریضہ مکرر نہیں ہوتا ہے اور اسی بنا پر اگر کسی نے وجود استطاعت سے پہلے حج کیا تو یہ فریضہ حج کے قائم مقام ہو جائے گا کیونکہ سبب موجود ہے اور اس سے وجود نصاب سے پہلے ادا نہ ہوگا کیونکہ سبب معدوم ہے۔

تشریح:..... یہ عبارت سبب وجوب الصلوٰۃ پر معطوف ہے مطلب یہ ہے کہ وجوب صوم کا سبب شہود شہر رمضان ہے اور دلیل یہ ہے کہ شہود شہر کے وقت باری تعالیٰ کا خطاب متوجہ ہوتا ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ اور آنحضور ﷺ کا ارشاد ہے صوموا لرؤیتہ۔ دوسری بات یہ ہے کہ روزہ شہر رمضان کی طرف مضاف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے صوم رمضان اور اضافت سمیت کی علامت ہے، اور وجوب زکوٰۃ کا سبب نصاب نامی کا مالک ہونا ہے نصاب خواہ حقیقتہ نامی ہو جیسا کہ تجارت کا مال، خواہ حکماً نامی ہو جیسا کہ حولان حول کے ذریعہ اور اسی وجہ سبب کے اعتبار سے ادائے کی میں جلدی کرنا جائز ہے یعنی نصاب کا مالک ہونے کے بعد اگر حولان حول سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی گئی تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی کیونکہ سبب پایا گیا ہے اور وجوب حج کا سبب بیت اللہ ہے کیونکہ حج بیت اللہ کے طرف مضاف ہوتا ہے اور اضافت سمیت کی علامت ہے اور بیت اللہ میں چونکہ تکرار نہیں ہے اس لئے عمر میں ایک ہی مرتبہ حج فرض ہوگا اور چونکہ حج کا سبب بیت اللہ ہے اس لئے استطاعت سے پہلے ہی اگر کسی نے حج کر لیا تو اس کا فریضہ اداء ہو جائے گا کیونکہ حج کا سبب یعنی بیت اللہ موجود ہے اور اگر کسی نے وجود نصاب سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی کیونکہ سبب معدوم ہے الحاصل وجہ سبب کے بعد اگر فریضہ ادا کیا گیا تو فرض ادا ہو جائے گا اور اگر وجہ سبب سے پہلے اداء کیا گیا تو فریضہ ادا نہ ہوگا۔

صدقہ فطر کے وجوب کا سبب

وَسَبَبُ وَجُوبِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ رَأْسُ يَمُونُهُ وَيَلِي عَلَيْهِ وَيَاغْتَبَارُ السَّبَبُ يَجُوزُ التَّعْجِيلُ حَتَّى جَازَ آذَانُهَا قَبْلَ يَوْمِ الْفِطْرِ وَسَبَبُ وَجُوبِ الْعُشْرِ الْأَرَضِيِّ النَّامِيَةُ بِحَقِيقَةِ الرَّبْعِ وَسَبَبُ وَجُوبِ الْخَرَاجِ الْأَرَضِيِّ الصَّالِحَةِ لِلزَّوَاعِي فَكَانَتْ نَامِيَةً حُكْمًا وَسَبَبُ وَجُوبِ الْوُضُوءِ الصَّلَوَةِ عِنْدَ الْبَعْضِ وَلِهَذَا وَجَبَ الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ وَجَبَتْ عَلَيْهِ الصَّلَوَةُ وَلَا وَضُوءَ عَلَى مَنْ لَا صَلَوَةَ عَلَيْهِ وَقَالَ الْبَعْضُ سَبَبُ وَجُوبِهِ الْحَدَثُ وَوُجُوبُ الصَّلَوَةِ شَرْطٌ وَقَدْ رَوَى عَنْ مُحَمَّدٍ ذَلِكَ نَصًّا وَوُجُوبُ الْغُسْلِ الْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ وَالْجَنَابَةِ.

ترجمہ:..... اور صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ایسا اس ہے جس کی وہ مونت برداشت کرتا ہے اور جس کا ولی ہے اور سبب کے اعتبار سے تعجل جائز ہے حتیٰ کہ یوم فطر سے پہلے اس کا اداء کرنا جائز ہے اور وجوب عشر کا سبب وہ زمین ہے جو حقیقتہ پیداوار سے نامی ہو اور وجوب خراج کا سبب وہ زمین ہے جو زراعت کی صلاحیت رکھتی ہو پس وہ حکماً نامی ہو اور وجوب وضو کا سبب بعض کے نزدیک نماز ہے اسی وجہ سے وضو اس شخص پر واجب ہوگا جس پر نماز واجب ہوگی اور اس پر وضو واجب نہیں ہوگا جس پر نماز واجب نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ وضو واجب ہونے کا سبب حدیث ہے اور وجوب صلاۃ شرط ہے اور یہ امام محمدؒ سے صراحۃ مروی ہے اور وجوب غسل کا سبب حیض نفاس

اور جنابت ہے۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر واجب ہونے کا سبب ایسا راس ہے جس کی وہ مؤنت برداشت کرتا ہو یعنی اس کے اخراجات برداشت کرتا ہو اور اس کا ولی ہو چونکہ صدقۃ الفطر واجب ہونے کا سبب راس ہے اس لئے اگر یوم فطر سے پہلے فطر واداکر دیا گیا تو واداکر ہو جانے کا کوئی سبب یعنی راس موجود ہے اور وجوب عشر کا سبب وہ زمین ہے جو حقیقہ پیداوار کی وجہ سے نامی ہو اور وجوب خراج کا سبب وہ زمین ہے جو راعت کی صلاحیت رکھتی ہو پس وہ زمین حکماً نامی ہوگی اور وجوب وضو کا سبب بعض کے نزدیک تو نماز ہے یہی وجہ ہے کہ وضو اس پر واجب ہوتا ہے جس پر نماز واجب ہوگی اور جس پر نماز واجب نہیں ہوتی اس پر وضو واجب نہیں ہوتا جیسے حائضہ کہ اس پر نماز واجب نہیں ہوتی لہذا اس پر وضو بھی واجب نہ ہوگا بعض کہتے ہیں کہ وضو واجب ہونے کا سبب حدث ہے اور وجوب صلاۃ شرط ہے حضرت امام محمدؒ سے یہ بات صراحۃً مروی ہے مگر یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ سبب وہ ہوتا ہے جس کی طرف حکم مفقوض ہو اور حدث چونکہ مزیل طہارت ہے اس لئے وضو حدث کی طرف مفقوض نہیں ہوگا اور جب وضو حدث کے طرف مفقوض نہیں ہے تو حدث وضو کا سبب کیسے ہوگا؟ اور غسل واجب ہونے کا سبب حیض نفاس اور جنابت ہے کیوں کہ غسل کو ان چیزوں کی طرف مضاف کر کے کہا جاتا ہے غسل حیض، غسل نفاس، غسل جنابت۔

موانع کی چار اقسام، قسم اول کی مثال

فَصْلٌ : قَالَ الْقَاضِيُ الْإِمَامُ أَبُو زَيْدٍ الْمَوَانِعُ أَرْبَعَةٌ أَقْسَامٌ مَانِعٌ يَمْنَعُ انْعِقَادَ الْعِلَّةِ وَمَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَهَا وَمَانِعٌ يَمْنَعُ ابْتِدَاءَ الْحُكْمِ وَمَانِعٌ يَمْنَعُ دَوَامَهُ نَظِيرُ الْأَوَّلِ بَيْعُ الْحُرِّ وَالْمَيْتَةِ وَالْدَّمِ فَإِنَّ عَدَمَ الْمَحَلِّيَّةِ يَمْنَعُ انْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عَلَيْهِ لِفَادَةِ الْحُكْمِ وَعَلَى هَذَا سَائِرُ التَّعْلِيلَاتِ عِنْدَنَا فَإِنَّ التَّعْلِيلَ يَمْنَعُ انْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عَلَيْهِ قَبْلَ وُجُودِ الشَّرْطِ عَلَى مَا ذَكَرْنَا وَلِهَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُطَلِّقُ امْرَأَتَهُ فَعَلَّقَ طَلَّاقَ امْرَأَتِهِ بِدُخُولِ الدَّارِ لَا يَحْتَسِبُ .

ترجمہ:..... قاضی امام ابو زیدؒ نے کہا مواقع چار قسم کے ہیں ایک مانع جو انعقاد علت کو منع کرتا ہو اور ایک مانع جو تمام علت کو منع کرتا ہو اور ایک مانع جو ابتداء حکم کو منع کرتا ہو اور ایک مانع جو دوام حکم کو منع کرتا ہو اول کی نظیر آزاد، مرد اور خون کی بیع کیونکہ محل کا نہ ہونا اس بات کو منع کرتا ہے کہ تصرف بیع افادہ حکم کے لئے علت بکرم منعقد ہو اور ہمارے نزدیک اسی اول پر تمام تعلیقات ہیں اس لئے کہ تعلیق وجود شرط سے پہلے تصرف بیع کے علت بکرم منعقد ہونے کو منع کرتا ہے اسی بناء پر جو ہم نے ذکر کیا ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دیگا پھر اپنی بیوی کی طلاق کو دخول دار پر معلق کر دیا تو حائث نہیں ہوگا۔

تشریح:..... مصنف قاضی امام ابو زیدؒ کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ موانع چار طرح کے ہوتے ہیں ایک تو ایسا مانع جو علت کے منعقد ہونے کو روک دے اور ایک ایسا مانع جو علت کے تمام ہونے کو روک دے اور ایک ایسا مانع جو ابتداء حکم کو روک دے اور ایک وہ مانع جو حکم کے دوام کو روک دے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ موانع پانچ ہیں چار تو وہ جو ذکر کئے گئے اور پانچواں وہ جو تمام حکم کو روک دے جیسے خیار رویت بعض نے کہا ہے کہ موانع چھ ہیں پانچ تو وہ جو ذکر کئے گئے اور چھٹا وہ جو دوام علت کو روک دے لیکن اگر آپ غور

کریں تو معلوم ہو جائے گا کہ یہ قسم رابع میں داخل ہے۔ الحاصل مصنف نے چار موانع ذکر کئے ہیں اول کی نظیر آزاد، مردار اور خون کی بیع ہے آپ اس طرح سمجھئے کہ بیع علت ہے اور ملک حکم ہے یعنی بیع کے منعقد ہونے کے بعد مشتری کے لئے ملک ثابت ہونی چاہئے لیکن آزاد، مردار اور خون مال نہ ہونے کی وجہ سے محل بیع نہیں ہیں پس ان کا محل بیع نہ ہونا ان چیزوں کی بیع کو علت ملک بننے سے روکتا ہے یعنی ان چیزوں کی بیع مفید ملک نہیں ہوگی اسی طرح ہمارے نزدیک تمام تعلیقات انعقاد علت کے لئے مانع ہیں یعنی ہمارے نزدیک تعلیق بالشرط وجود شرط سے پہلے کا عدم ہوتی ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق تو تعلیق یعنی ان دخلت الدار وجود شرط سے پہلے انت طالق کے علت ہونے کے لئے مانع ہوگی اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دیگا پھر اس نے اپنی بیوی کی طلاق کو دخول دار پر معلق کر دیا تو حادث نہیں ہوگا کیونکہ دخول دار سے پہلے طلاق دینا متحقق نہیں ہوگا۔

مانع قسم ثانی (جو علت کو تام ہونے سے روک دے) کی مثال

وَمِثَالُ الثَّانِي هَلَاكُ النِّصَابِ فِي اثْنَاءِ الْحَوْلِ وَامْتِنَاعُ أَحَدِ الشَّاهِدَيْنِ عَنِ الشَّهَادَةِ وَرَدُّ شَطْرِ الْعَقْدِ

ترجمہ:..... اور ثانی کی مثال درمیان سال میں نصاب کا ہلاک ہونا ہے اور احد الشاہدین کا شہادت سے رکتنا ہے اور عقد کے ایک جز کو رد کرنا ہے۔

تشریح:..... دوسری قسم کے مانع کی مثال درمیان سال میں نصاب کا ہلاک ہونا ہے کیونکہ نصاب وجوب زکوٰۃ کی علت ہے لیکن یہ علت اس وقت مکمل ہوگی جب مال پر حولان حول ہو جائے یہی وجہ ہے کہ حولان حول سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا پس درمیان سال میں اگر نصاب ہو گیا تو تمام علت کے لئے مانع ہوگا یعنی نصاب کے درمیان سال میں ہلاک ہونے کی وجہ سے علت مکمل نہیں ہوگی چنانچہ اس صورت میں زکوٰۃ بھی ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی طرح دو (۲) آدمیوں کی گواہی علت تامہ ہے لیکن اگر ایک گواہ نے گواہی دے دی اور دوسرا گواہی دینے سے رک گیا تو علت تمام نہ ہوگی یعنی ایک گواہ کا گواہی سے رکتنا تمام علت کے لئے مانع ہے اسی طرح عقد بیع اور عقد زکاء میں ایجاب و قبول علت تامہ ہیں اب اگر ایجاب پایا گیا اور قبول نہ پایا گیا تو یہ علت تامہ نہیں ہوگی یعنی ایجاب و قبول میں سے ایک کا نہ پایا جانا تمام علت کے لئے مانع ہے۔

مانع ثالث (جو ابتداء حکم کو روک دے) کی مثال

وَمِثَالُ الثَّالِثِ الْبَيْعُ بِشَرْطِ الْخِيَارِ وَبَقَاءُ الْوَقْتِ فِي حَقِّ صَاحِبِ الْعُدْرِ

ترجمہ:..... ثالث کی مثال بیع بشرط الخیار ہے اور صاحب عذر کے حق میں وقت کا باقی رہنا ہے۔

تشریح:..... تیسرے مانع کی مثال یعنی اس مانع کی مثال جو ابتداء حکم کو روک دیتا ہے بیع بشرط الخیار ہے کیونکہ علت یعنی بیع (ایجاب و قبول) محل بیع میں موجود ہے مگر خیاری وجہ سے شرعاً ملک ثابت نہیں ہوگی پس شرط خیاریا مانع ہوا جو ابتداء حکم یعنی ثبوت ملک لمشتتری کو روکتا ہے۔ دوسری مثال: معذور کے حق میں وقت کا باقی رہنا ہے مسئلہ یہ ہے کہ معذور مثلاً مسلسل بول کر مریض وقت کے لئے

وضو کرتا ہے اور اس کا یہ وضو آخر وقت تک باقی رہتا ہے اگرچہ اس کا عذر یعنی پیشاب کا قطرہ ٹپکتا رہا پس باوجودیکہ نقص وضو کی علت یعنی پیشاب کے قطرہ کا ٹپکنا موجود ہے لیکن وقت کا باقی رہنا نقص وضو کے حکم کو روکتا ہے۔

قسم رابع (یعنی جو مانع دوام حکم کو روکتا ہو) کی مثال

وَمِثَالُ الرَّابِعِ خِيَارُ الْبُلُوغِ وَالْعِتْقِ وَالرُّوْيَةِ وَعَدَمُ الْكِفَاءَةِ وَالْإِنْدِمَالُ فِي بَابِ الْجَرَاحَاتِ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ

ترجمہ:..... اور چوتھے مانع کی مثال خیار بلوغ، خیار عتق، خیار رویت، عدم کفایت اور باب جراحات میں زخم کا اچھا ہونا اسی اصل پر ہے۔

تشریح:..... اور چوتھا مانع یعنی وہ مانع جو دوام حکم کو روکتا ہے اس کی مثال خیار بلوغ اور خیار عتق اور خیار رویت اور عدم کفایت اور زخم کا مندمل ہونا ہے یعنی اگر صغیر اور صغیرہ کا باپ دادا کے علاوہ نے نکاح کیا تو وہ نکاح ثابت ہو جائے گا مگر مانع ہوتے ہی وہ اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں پس بلوغ اس نکاح کے دائمی ہونے کے لئے مانع ہے اسی طرح اگر مولیٰ نے باندی کا نکاح کر دیا تو وہ نکاح منعقد ہو جائے گا لیکن آزاد ہونے کے بعد اس کو خیار فسخ حاصل ہوگا پس خیار عتق اس نکاح کے دوام کے لئے مانع ہوگا اسی طرح اگر مشتری نے بیع کو دیکھے بغیر خرید لیا تو اس بیع سے مشتری کے لئے ملک ثابت ہو جائے گی مگر دیکھنے کے بعد مشتری کو خیار رویت کے تحت بیع کو ختم کر دینے کا حق حاصل ہوگا پس یہ خیار رویت حکم بیع کے دائمی ہونے کے لئے مانع ہوگا اسی طرح اگر بالغ لڑکی نے غیر کفو میں نکاح کر لیا تو اولیاء کو حق فسخ حاصل ہوگا پس یہ عدم کفایت دوام حکم کے لئے مانع ہے اسی طرح اگر کسی نے کسی کو زخم لگادیا اور پھر وہ زخم اس طرح اچھا ہو گیا کہ اس کا اثر باقی نہیں رہا تو زخم لگانے والے پر رویت واجب نہ ہوگی پس زخم کا اچھا ہونا بھی دوام حکم کے لئے مانع ہوگا۔

موانع کی چار اقسام ان حضرات کے ہاں ہیں جو تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں

وَهَذَا عَلَى إغْتِبَارِ جَوَازِ تَخْصِيصِ الْعِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ فَأَمَّا عَلَى قَوْلِ مَنْ لَا يَقُولُ بِجَوَازِ تَخْصِيصِ الْعِلَّةِ فَالْمَانِعُ عِنْدَهُ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ مَانِعٌ يَمْنَعُ ابْتِدَاءَ الْعِلَّةِ وَمَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَهَا وَمَانِعٌ يَمْنَعُ دَوَامَ الْحُكْمِ وَأَمَّا عِنْدَ تَمَامِ الْعِلَّةِ فَيُثْبِتُ الْحُكْمَ لَامُحَالَةٍ وَعَلَى هَذَا كُلُّ مَا جَعَلَهُ الْقَرِيقُ الْأَوَّلُ مَانِعًا لثُبُوتِ الْحُكْمِ جَعَلَهُ الْقَرِيقُ الثَّانِي مَانِعًا لِتَمَامِ الْعِلَّةِ وَعَلَى هَذَا الْأَصْلِ يَدُورُ الْكَلَامُ بَيْنَ الْقَرِيقَيْنِ .

ترجمہ:..... اور یہ علت شرعیہ کی تخصیص کے جواز کے اعتبار پر ہے اور بہر حال ان لوگوں کے قول پر جو تخصیص علت کے جواز کے قائل نہیں ہیں پس ان کے نزدیک مانع تین ہیں ایک مانع جو ابتداء علت کو روکتا ہے اور ایک مانع جو تمام علت کو روکتا ہے اور ایک جو دوام حکم کو روکتا ہے اور بہر حال تمام علت کے وقت سو حکم لامحالہ ثابت ہوگا اور اس تقسیم پر مردہ جس کو فریق اول نے ثبوت حکم کے لئے مانع بنایا ہے فریق ثانی نے اس کو تمام علت کے لئے مانع بنایا ہے اور اسی اصل پر فریقین کے درمیان کلام اترے گا۔

تشریح:..... مصنف فرماتے ہیں کہ موانع کی چار قسمیں ان حضرات کے نزدیک ہیں جو تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں یعنی جو اس کے قائل ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا جائے جیسا کہ امام کرغنی اور مشائخ عراق اسی کے قائل ہیں لیکن جو حضرات تخصیص علت کے جواز کے قائل نہیں ہیں ان کے نزدیک مانع کی تین قسمیں ہیں ایک وہ مانع جو ابتداء علت کو روکتا ہے دوسرا وہ مانع جو تمام علت کو روکتا ہے تیسرے وہ مانع جو دوام حکم کو روکتا ہے۔ رہی یہ قسم کہ مانع ابتداء حکم کو روکتا ہے سو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ جب تمام علت موجود ہے تو حکم کا پایا جانا ضروری ہے اس لئے کہ علت موجود ہو اور حکم موجود نہ ہو یہ صورت جائز نہیں ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ جس کو فریق اول نے ثبوت حکم کے لئے مانع بنایا ہے فریق ثانی نے اس کو تمام علت کے لئے مانع بنایا ہے اسی اصول پر فریقین کے درمیان کلام دائر ہوگا۔

عبادات مشروعہ کی اقسام، فرض کی تعریف و حکم

فَصْلُ الْفَرَضِ لُغَةً هُوَ التَّقْدِيرُ وَمَقْرُوضَاتُ الشَّرْعِ مُقَدَّرَاتُهُ بِحَيْثُ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ وَفِي الشَّرْعِ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ لَا شُبْهَةَ فِيهِ وَحُكْمُهُ لَزُومُ الْعَمَلِ بِهِ وَالْإِعْتِقَادِ بِهِ.

ترجمہ:..... فرض لغت میں اندازہ کرنا ہے اور مقروضات شرع شریعت کی اندازہ لگائی ہوئی چیزیں ہیں جو زیادتی اور نقصان کا احتمال نہیں رکھتی ہیں اور شریعت میں فرض وہ حکم شرعی ہے جو دلیل قطعی سے ثابت ہو اور اس میں شبہ نہ ہو اور اس کا حکم اس پر عمل اور اعتقاد کا واجب ہونا ہے۔

تشریح:..... عبادات مشروعہ کی چار قسمیں ہیں (۱) فرض، (۲) واجب، (۳) سنت، (۴) نفل، لغت میں فرض اندازہ کرنے کو کہتے ہیں چنانچہ مقروضات شرع سے مراد شریعت کی اندازہ کی ہوئی چیزیں ہیں جن میں زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں ہوتا باری تعالیٰ نے فرمایا ہے فنصف ما فرضتم یعنی قدر تم۔ شریعت کی اصطلاح میں فرض اس حکم شرعی کو کہتے ہیں جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کسی طرح کا شبہ نہ ہو جیسے نماز۔ مقدرات شرعیہ کی چار قسمیں ہیں ایک وہ جس کی کمی زیادتی دونوں نہ ہو سکے جیسے حدود۔ دوم وہ جس میں کمی زیادتی دونوں ممکن ہوں جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ما تدری نفس ماذا تکسب غداً۔ سوم وہ جس میں زیادتی تو ممکن نہ ہو البتہ کمی ممکن ہو جیسے امام صاحب کے نزدیک خیار شرط۔ چہارم وہ جس میں کمی ممکن نہ ہو البتہ زیادتی ممکن ہو جیسے مدت سفر۔ مصنف کہتے ہیں کہ فرض کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل اور اعتقاد دونوں واجب ہوتے ہیں چنانچہ اس کا تارک فاسق ہوگا اور اس کا منکر کافر ہوگا۔

واجب کی تعریف، وجہ تسمیہ و حکم

وَالْوُجُوبُ هُوَ السَّقُوطُ يَعْنِي مَا يَسْقُطُ عَلَى الْعَبْدِ بِلاَ اخْتِيَارٍ مِّنْهُ وَقِيلَ هُوَ مِنَ الْوَجْبَةِ وَهُوَ الْإِضْطِرَابُ سُمِّيَ الْوَاجِبُ بِذَلِكَ لِكَوْنِهِ مُضْطَرِّبًا بَيْنَ الْفَرَضِ وَالنَّفْلِ فَصَارَ قَرَضًا فِي حَقِّ

الْعَمَلِ حَتَّى لَا يَجُوزَ تَرْكُهُ وَنَفْلًا فِي حَقِّ الْإِعْتِقَادِ فَلَا يُلْزَمُنَا الْإِعْتِقَادُ بِهِ جُزْئًا وَفِي الشَّرْعِ هُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ فِيهِ شُهَّةٌ كَالْآيَةِ الْمُؤَوَّلَةِ وَالصَّحِيحِ مِنَ الْأَحَادِ وَحُكْمُهُ مَا ذُكِرْنَا.

ترجمہ:..... اور وجوب کے معنی سقوط کے ہیں یعنی وہ جو بندے پر بغیر اس کے اختیار کے ساقط ہو جاتا ہے اور کہا گیا ہے کہ وجوب وجہ سے ماخوذ ہے یعنی اضطراب نام رکھا گیا واجب کا اس کے ساتھ اس لئے کہ وہ فرض اور نفل کے درمیان متردد ہوتا ہے پس نفل کے حق میں فرض ہوگا یہاں تک کہ اس کا ترک جائز نہ ہوگا اور اعتقاد کے حق میں نفل ہوگا پس ہمارے لئے اس پر قطعاً اعتقاد کرنا لازم نہ ہوگا اور شریعت میں واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو جیسے آیات مؤولہ اور صحیح خبر واحد اور اس کا حکم وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح:..... وجوب کے لغوی معنی دو ہیں ایک سقوط، دوم اضطراب۔ پہلے معنی کے اعتبار سے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ واجب بندے پر اس کے اختیار کے بغیر ساقط ہوتا ہے یعنی طاری ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ اپنے ذمہ کو فارغ کرے، دوسرے معنی کے اعتبار سے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ واجب فرض اور نفل کے درمیان مضطرب اور متردد ہوتا ہے اس طور پر کہ عمل کے حق میں تو فرض کے مانند ہوتا ہے چنانچہ اس کا ترک کرنا جائز نہیں ہے اگر کسی نے اس کو ترک کر دیا تو فاسق ہوگا اور اعتقاد کے حق میں نفل کے مانند ہے چنانچہ واجب پر قطعی طور سے اعتقاد لازم نہیں ہے اور نفل کے منکر کی طرح اس کا منکر بھی کافر نہ ہوگا اور شریعت میں واجب یہ ہے کہ وہ ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں ایک گونہ شبہ ہو جیسے آیات مؤولہ اور صحیح خبر واحد اور اس کا حکم وہی ہے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ عملاً فرض کے درجہ میں ہے اور اعتقاد نفل کے درجہ میں ہے۔

فوائد:..... یہ خیال رہے کہ فرض اور واجب کا مذکورہ فرق حضرات امام اعظمؒ کے نزدیک ہے امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک فرض وہ ہے جس کے کرنے والے کی تعریف کی جائے اور تارک کی برائی کی جائے اور یہ تعریف فرض اور واجب دونوں کو شامل ہے مگر امام شافعیؒ بھی فرض کی دو قسمیں کرتے ہیں ایک وہ فرض جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو اس پر نفل اور اعتقاد دونوں کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ دوسرا وہ فرض جس کا ثبوت دلیل ظنی سے ہو اس پر عمل کو ضروری قرار دیتے ہیں لیکن اعتقاد کو ضروری قرار نہیں دیتے البتہ دونوں کو فرض کہتے ہیں اور احناف کے نزدیک مجازاً تو فرض کو واجب کہا جاتا ہے مگر حقیقۃً فرض کو واجب نہیں کہا جاتا۔

سنت کی تعریف و حکم

وَالسُّنَّةُ عِبَارَةٌ عَنِ الطَّرِيقَةِ الْمَسْلُوكَةِ الْمَرْضِيَّةِ فِي بَابِ الدِّينِ سَوَاءً كَانَتْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ مِنَ الصَّحَابَةِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ مِنْ بَعْدِي عَصُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَحُكْمُهَا أَنَّهُ يُطَالَبُ الْمَرَأُ بِأَحْيَائِهَا وَيَسْتَحَقُّ اللَّائِمَةُ بِتَرْكِهَا إِلَّا أَنْ يَتْرُكَهَا بِعَذْرٍ

ترجمہ:..... اور سنت وہ پسندیدہ طریقہ ہے جس کو شریعت میں اختیار کیا گیا ہو خواہ وہ طریقہ رسول اللہ ﷺ کا ہو خواہ صحابہؓ کا ہو

آنحضور ﷺ نے فرمایا ہے میرے طریقہ کو اختیار کر لو اور میرے بعد خلفاء کے طریقہ کو اسکوڑا دو۔ اسے پکڑ لو اور سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کے احیاء کا مطالبہ کیا جائے اور اس کے ترک کی وجہ سے ملامت کا مستحق ہو مگر یہ کہ اس کو عذر کی وجہ سے ترک کر دے

تشریح:..... سنت لغت میں طریقہ کا نام ہے طریقہ خواہ اچھا ہو خواہ برا ہو اور شریعت میں سنت وہ پسندیدہ راستہ ہے جس کو دین میں اختیار کیا گیا ہو یعنی اس پر اکثر مداومت پائی گئی ہو لیکن وہ فرض اور واجب کے طریقہ پر نہ ہو اب وہ طریقہ خواہ آنحضرت ﷺ کا ہو یا صحابہ کا ہو سب کو سنت کہا جائے گا کیونکہ ہادی عالم ﷺ کی حدیث ہے علیکم بسنتی و سنتہ الخلفاء الراشدین من بعدی عضو علیہا بالنواجذ سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کے احیاء کا مطالبہ کیا جائے اور ترک کرنے کی وجہ سے وہ مستحق ملامت ہو یا اگر کسی عذر کی وجہ سے ترک کیا ہو تو مستحق ملامت نہیں ہوگا۔

نفل کی تعریف، حکم

وَالنَّفْلُ عِبَارَةٌ عَنِ الزِّيَادَةِ وَالْغَنِيمَةِ تَسْمَى نَفْلًا لِأَنَّهَا زِيَادَةٌ عَلَى مَا هُوَ الْمَقْصُودُ مِنَ الْجِهَادِ وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا هُوَ زِيَادَةٌ عَلَى الْفَرَائِضِ وَالْوَجِبَاتِ وَحُكْمُهُ أَنَّ يُتَابَ الْمَرْءُ عَلَى فَعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ بِتَرْكِهِ وَالنَّفْلُ وَالتَّطَوُّعُ نَظِيرَانِ .

ترجمہ:..... اور نفل زیادتی کا نام ہے اور غنیمت کا نفل نام رکھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ مقصود جہاد سے زائد ہے اور شریعت میں اس جز کا نام ہے جو فرائض اور واجبات سے زائد ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ آدمی کو اس کے کرنے پر ثواب دیا جائے گا اور اس کے ترک پر عذاب نہیں دیا جائے گا اور نفل اور تطوع آپس میں نظیریں ہیں۔

تشریح:..... لغت میں نفل زائد چیز کو کہتے ہیں مال غنیمت بھی چونکہ مقصود جہاد (ثواب) سے ایک زائد چیز ہے اس لئے اس کو بھی نفل کہا جاتا ہے۔ اور شریعت میں نفل اس عبادت کو کہتے ہیں جو فرائض اور واجبات سے زائد ہو نفل کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر آدمی کو ثواب دیا جائے اور نہ کرنے پر عذاب نہ دیا جائے مصنف کہتے ہیں کہ نفل اور تطوع نظیریں ہیں۔

عزیمت کی تعریف، وجہ تسمیہ، اقسام

فَضْلُ الْعَزِيمَةِ هِيَ الْقَصْدُ إِذَا كَانَ فِي نَهَايَةِ الْوَكَادَةِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ الْعَزْمَ عَلَى الْوَطَنِ عَوْدَ فِي بَابِ الظَّهَارِ لِأَنَّهُ كَالْمَوْجُودِ فَجَازَ أَنْ يُعْتَبَرَ مَوْجُودًا عِنْدَ قِيَامِ الدَّلَالَةِ وَلِهَذَا لَوْ قَالَ أَعَزَّمُ يَكُونُ حَالِفًا وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا لَزِمْنَا مِنَ الْأَحْكَامِ ابْتِدَاءً سَمِيَتْ عَزِيمَةً لِأَنَّهَا فِي غَايَةِ الْوَكَادَةِ سَبَبُهَا وَهُوَ كَوْنُ الْأَمْرِ مُفْتَرَضِ الطَّاعَةِ بِحُكْمِ أَنَّ إِلَهَنَا وَنَحْنُ عِبِيدُهُ وَأَقْسَامُ الْعَزِيمَةِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْفَرَضِ وَالْوَجِبِ .

ترجمہ:..... عزیمت درود کا نام ہے بشرطیکہ وہ انتہائی مؤکد ہو اسی وجہ سے ہم نے کہا وطنی عزیمت باب ظہار میں عود ہے کیونکہ وطنی کا

عزم و طہی موجود ہونے کے مانند ہے پس قیام دلالت کے وقت اس عزم کو موجود سمجھا جائے گا اسی وجہ سے اگر کسی سے اغْزَمُ کہا تو حالف ہوگا اور شریعت میں عزیمت ان احکام کا نام ہے جو ہم پر ابتداء لازم ہیں عزیمت اس لئے نام رکھا گیا کہ وہ انتہائی مضبوط ہیں ان کے سبب کے مؤکد ہونے کی وجہ سے اور وہ سبب اس ذات کا امر ہونا ہے جس کی طاعت فرض ہے اس حکم سے کہ وہ ہمارا معبود ہے اور ہم اس کے غلام ہیں اور عزیمت کے اقسام وہ ہیں جنکو ہم نے ذکر کیا یعنی فرض اور واجب۔

تشریح:..... چونکہ احکام مشروع کی دو قسمیں ہیں عزیمت اور رخصت اس لئے مصنف نے ان دونوں کی تعریف اور تقسیم بیان فرمائی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ عزیمت لغت میں انتہائی پختہ اور مؤکد ارادہ کو کہتے ہیں اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ اگر مظاهر یعنی ظہار کرنے والے نے طہی کا عزم کر لیا تو یہ ظہار سے رجوع ہوگا جیسا کہ حقیقہ طہی کرنے سے ظہار سے رجوع ہوتا ہے لہذا اس پر ظہار کا کفارہ واجب ہوگا کیونکہ طہی کا عزم و طہی پائے جانے کے مانند ہے اور اگر کسی نے اغْزَمُ کہا تو یہ حالف ہوگا اس کے خلاف کرنے پر حائث ہو جائے گا شریعت میں عزیمت ان احکام کا نام ہے جو ہم پر ابتداء لازم ہوئے ہیں عزیمت کا نام عزیمت اسی لئے رکھا گیا ہے کہ اسباب کے مؤکد ہونے کی وجہ سے مؤکد ہوتے ہیں اور سبب کی پختگی اور تاکید یہ ہے کہ امر وہ ہے جس کی طاعت ہم پر فرض ہے کیونکہ وہ ہمارا معبود اور ہم اس کے بندے ہیں مصنف کہتے ہیں کہ عزیمت کے اقسام ہمارے بیان کے مطابق فرض واجب وغیرہ ہیں۔

رخصت کی تعریف و اقسام

وَأَمَّا الرُّخْصَةُ فَعِبَارَةٌ عَنِ الْيُسْرِ وَالسَّهْوَةِ وَفِي الشَّرْعِ صَرَفُ الْأَمْرِ مِنْ عُسْرِ إِلَى يُسْرٍ بِوَسِطَةِ عُذْرٍ فِي الْمُكْلَفِ وَأَنْوَاعُهَا مُخْتَلِفَةٌ لِاخْتِلَافِ أَسْبَابِهَا وَهِيَ أَعْدَاؤُ الْعِبَادِ وَفِي الْعَاقِبَةِ تَوَلُّوهُ إِلَى نَوْعَيْنِ أَحَدُهُمَا رُخْصَةُ الْفِعْلِ مَعَ بَقَاءِ الْحُرْمَةِ بِمَنْزِلَةِ الْعَفْوِ فِي بَابِ الْجِنَايَةِ وَذَلِكَ نَحْوُ اجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ مَعَ إِطْمِينَانِ الْقَلْبِ عِنْدَ الْإِكْرَاهِ وَسَبُّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَإِتْلَافُ مَالِ الْمُسْلِمِ وَقَتْلُ النَّفْسِ ظُلْمًا وَحُكْمُهُ أَنَّهُ لَوْ صَبَرَ حَتَّى قُتِلَ يَكُونُ مَا جُورًا لَا مُمْتَنَاعَ عَنْ الْحَرَامِ تَعْظِيمًا لِنَهْيِ الشَّارِعِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

ترجمہ:..... اور بہر حال رخصت تو وہ آسانی اور سہولت کا نام ہے اور شریعت میں حکم کو سختی سے آسانی کی طرف پھرنے سے مکلف کے کسی عذر کی وجہ سے اور رخصت کے انواع اختلاف سبب کی وجہ سے مختلف ہیں اور وہ بندے کے اعذار ہیں اور انجام کار میں دو قسموں کی طرف لوٹیں گے ان میں سے ایک فعل کی رخصت بقا حرمت کے ساتھ جیسا کہ باب جنایت میں عفو اور وہ اکراہ کے وقت اطمینان قلب کے ساتھ زبان پر کلمہ کفر کا جاری ہونا ہے اور آخضور ﷺ کو دالعاذا باللہ) گالی دینا مسلمان کے مال کو تلف کرنا ظلم کسی کو قتل کرنا اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر صبر کیا یہاں تک کہ قتل کیا گیا تو ما جور ہوگا شارع علیہ السلام کی نہی کی تعظیم کے خاطر اس کے حرام سے رکنے کا وجہ ہے۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ لغت میں رخصت آسانی اور سہولت کا نام ہے اور شریعت میں مکلف کے کسی عذر کی وجہ سے کسی امر کو سختی سے آسانی کی طرف پھرنے کا نام رخصت ہے اور رخصت کے اسباب چونکہ مختلف ہیں اس لئے اس کی قسمیں بھی مختلف ہوں گی اور اسباب رخصت بندوں کے اعذار ہیں لیکن انجام کار کے اعتبار سے رخصت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس فعل کا کرنا مباح

ہو بقاء حرمت کے ساتھ یعنی عذر کی وجہ سے اس فعل کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے گا ایسا نہیں کہ وہ فعل حرام مباح ہو گیا یعنی اس کے حرام رہتے ہوئے عذر کی وجہ سے اس فعل کے کرنے کی اجازت ہوگی چنانچہ عند اللہ ماخوذ نہیں ہوگا مثلاً ایک شخص نے جنایت کی اور ولی جنایت نے جانی کو معاف کر دیا تو جانی سے عند اللہ مواخذہ نہیں ہوگا یہ مطلب نہیں کہ یہ جنایت مباح ہوگئی اور حرام نہیں رہی بلکہ جنایت جس طرح پہلے حرام تھی اسی طرح اب بھی حرام ہے معاف کرنے سے یہ فائدہ ہوا کہ جانی اخروی مواخذہ سے بری ہو گیا ہے مصنفؒ نے رخصت مع بقاء حرمت کی مثال دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر اکرہ کے وقت کلمہ کفر زبان سے کہنا بشرطیکہ قلب مطمئن ہو اور ساری عزتوں اور عظمتوں کے مالک کو (العیاذ باللہ) گالی دینا کسی مسلمان کے مال کو تلف کرنا اور ظلم کسی کو قتل کرنا۔ اکرہ کی وجہ سے ان سب کاموں کے کرنے کی اجازت ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ کام مباح ہو گئے یہ امور تو جس طرح پہلے حرام تھے اب بھی حرام ہیں اکرہ کی وجہ سے صرف اتنا ہوا کہ ان امور کے ارتکاب پر مواخذہ نہیں ہوگا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ رخصت کی اس نوع کا حکم یہ ہے کہ مکرمہ نے اگر صبر کیا یعنی ان کاموں کے ارتکاب سے رک گیا اور اکرہ کرنے والے کے ہاتھوں مر گیا تو عند اللہ ماجر ہوگا یعنی اس کو اجر ملے گا کیونکہ یہ شخص شارع کی نبی کی تعظیم کی وجہ سے رکا ہے۔

رخصت کی دوسری قسم کا بیان، حکم

وَالنُّوعُ الثَّانِي تَغْيِيرُ صِفَةِ الْفِعْلِ بِأَنْ يَصِيرَ مَبَاحًا فِي حَقِّهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ وَذَلِكَ نَحْوُ الْإِكْرَاهِ عَلَى أَكْلِ النَّمِيَةِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَحُكْمُهُ أَنَّهُ لَوْ اِمْتَنَعَ عَنْ تَنَاوُلِهِ حَتَّى يَكُونَ أَثِمًا بِامْتِنَاعِهِ عَنِ الْمُبَاحِ وَصَارَ كَقَاتِلِ نَفْسِهِ

ترجمہ:..... اور دوسری قسم صفت فعل کو متغیر کرنا ہے بایں طور کہ وہ اس کے حق میں مباح ہو جائے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے جو شخص شدت بھوک میں مجبور ہو گیا اور یہ جیسا کہ مردار کھانے، شراب پینے پر مجبور کرنا ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کے کھانے سے رک گیا یہاں تک کہ قتل کیا گیا تو گنہگار ہوگا اس کے مباح کام سے رکنے کی وجہ سے اور ایسا ہو گیا جیسا کہ خود کو قتل کرنے والا۔

تشریح:..... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ رخصت کی دوسری قسم یہ ہے کہ صفت فعل متغیر ہو جائے یعنی اس کے حق میں حرام حلال ہو جائے مثلاً اگر کوئی شخص شدت بھوک یا پیاس میں مبتلا ہو اور جان جانے کا خطرہ ہو تو اس کے حق میں مردار اور شراب حلال ہو جائیں گے چنانچہ اگر اس کو مردار کھانے یا شراب پینے پر مجبور کیا گیا تو اتنی مقدار کھانا پینا حلال ہوگا جس سے یہ زندہ رہ سکے اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ شخص مردار کھانے سے رک گیا تو گنہگار ہوگا کیونکہ یہ فعل مباح سے رکا ہے اور یہ خود کشی کرنے والے کے مانند ہوگا۔

استدلال بلا دلیل کی اقسام، امثلہ

فَصُلُّ الْإِخْتِجَاجُ بِلَا دَلِيلٍ أَنْوَاعٌ مِنْهَا الْإِسْتِدْلَالُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلَى عَدَمِ الْحُكْمِ مِثَالُهُ الْقَيُّ غَيْرُ نَاقِضٍ لِأَنَّهُ لَمْ يَخْرُجْ مِنَ السَّيْلَيْنِ وَالْآخُ لَا يَتَقَيُّ عَلَى الْآخِ لِأَنَّهُ لَا وَلَادَ بَيْنَهُمَا وَسُئِلَ عَنْ مُحَمَّدٍ أَيَجِبُ الْقِصَاصُ عَلَى شَرِيكَ الصَّبِيِّ قَالَ لَا لِأَنَّ الصَّبِيَّ رُفِعَ عَنْهُ الْقَلَمُ قَالَ

السَّائِلُ وَجَبَ أَنْ يَجِبَ عَلَى شَرِيكَ الْآبِ لِأَنَّ الْآبَ لَمْ يُرْفَعْ عَنْهُ الْقَلَمُ فَصَارَ التَّمَسُّكُ
بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلَى عَدَمِ الْحُكْمِ بِمَنْزِلَةِ مَا يُقَالُ لَمْ يَمُتْ فَلَانٌ لِأَنَّهُ لَمْ يَسْقُطْ مِنَ السَّطْحِ .

ترجمہ:..... استدلال بلا دلیل کی چند قسمیں ہیں ان میں سے ایک عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا ہے اس کی مثال قے غیر ناقض ہے کیونکہ وہ سمیلین سے نہیں نکلی اور بھائی بھائی پر آزاد نہیں ہوگا کیونکہ ان کے درمیان ولادت کا رشتہ نہیں ہے اور امام محمد سے سوال کیا گیا کیا قصاص بچے کے شریک پر واجب ہوگا کہا نہیں اس لئے کہ بچہ غیر مکلف ہے سائل نے کہا پس واجب ہے کہ باپ کے شریک پر قصاص واجب ہو کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے پس یہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال ہوا یہ اس کے مرتبہ میں ہے جو کہا جاتا ہے کہ فلاں نہیں مرا کیوں کہ وہ چھت سے نہیں گرا۔

تشریح:..... مصنف دلائل اربعہ اور ان کے مللحات کے بیان سے فارغ ہو کر ان چیزوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو نفس الامر میں دلیں نہیں ہیں تاکہ دلیل اور غیر دلیل میں امتیاز ہو سکے مصنف کہتے ہیں کہ استدلال بلا دلیل کی چند قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کیا جائے مثلاً کوئی یہ کہے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے اور دلیل میں یہ کہے کہ وہ سمیلین سے نہیں نکلی ہے اور جو سمیلین سے نہ نکلے وہ ناقض نہیں ہے لہذا قے ناقض نہیں ہوگی ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ نقض وضو کی علت خروج من السمیلین نہیں ہے بلکہ خروج نجاست ہے خواہ سمیلین سے نکلے خواہ غیر سمیلین سے نکلے۔ چنانچہ بننے والے خون پیپ وغیرہ کا نکلنا ناقض وضو ہے اور حدیث سے ثابت ہے پس قے کے ذریعہ بھی چونکہ کچھ نہ کچھ ناپاک مرطوب اجزاء خارج ہوتے ہیں اس لئے قے بھی ناقض وضو ہوگی اگر وضو کا ٹوٹنا سمیلین سے نکلنے پر منحصر ہوتا تو مذکورہ استدلال درست ہوتا حالانکہ وضو کا ٹوٹنا سمیلین سے نکلنے پر منحصر نہیں ہے اسی طرح اگر کوئی یہ کہے کہ بھائی بھائی پر آزاد نہیں ہوتا یعنی اگر ایک بھائی اپنے دوسرے بھائی کا مالک ہو گیا تو مملوک بھائی آزاد نہ ہوگا اور دلیل یہ بیان کرے کہ دو بھائیوں کے درمیان ولادت کا رشتہ نہیں ہے یعنی ایک بھائی دوسرے بھائی کے نہ اصول میں داخل ہے اور نہ فروع میں یہ استدلال بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ مملوک کے آزاد ہونے کے لئے مالک اور مملوک کے درمیان علاقہ ولادت کا پایا جا، ضروری نہیں ہے بلکہ علاقہ محرمیت کافی ہے آنحضور ﷺ نے فرمایا ہے من ملک ذارحم محرم عقی علیہ پس دو بھائیوں کے درمیان چونکہ محرمیت کا علاقہ موجود ہے اسلئے مملوک بھائی مالک بھائی پر آزاد ہو جائے گا اسی طرح امام محمد سے سوال کیا گیا کہ اگر بالغ اور نابالغ دونوں مل کر کسی کو عمداً قتل کر دیں تو بالغ پر قصاص واجب ہوگا یا نہیں؟ امام محمد نے فرمایا واجب نہیں ہوگا کیونکہ نابالغ مرفوع القلم یعنی غیر مکلف ہے اور غیر مکلف پر قصاص واجب نہیں ہوتا پس جب بعض قتل پر مواخذہ قصاص واجب نہیں ہے تو دوسرے بعض پر بھی واجب نہ ہوگا اس پر سائل نے کہا کہ اگر باپ کسی دوسرے کو شریک کر کے اپنے بیٹے کو عمداً قتل کر ڈالے تو دوسرے شریک پر قصاص واجب ہونا چاہئے کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے پس سائل کا یہ قول عدم علت سے عدم حکم پر استدلال ہے مگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے اسلئے کہ قصاص کا واجب نہ ہونا مرفوع القلم ہونے پر موقوف نہیں ہے بلکہ اس کے اور بھی اسباب ہیں مثلاً مقتول قاتل کا حقیقہ یا نسبہ مملوک ہو تو یہ مملوک ہونا بھی سقوط قصاص (عدم وجوب قصاص) کی علت ہے پس بیٹا باپ کا اگر چہ حقیقہ مملوک نہیں ہے لیکن نسبہ مملوک ہے اس لئے باپ پر بیٹے کی وجہ سے قصاص واجب نہ ہوگا اور جب باپ پر قصاص واجب نہیں ہے تو اس کے شریک پر بھی واجب نہ ہوگا صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا ایسا ہے جیسے کوئی یوں کہے کہ فلاں نہیں مرا کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا حالانکہ موت چھت سے گرنے پر موقوف نہیں ہے بلکہ اس کی دوسری بھی علتیں ہیں۔

عدم علت سے عدم حکم پر کب استدلال کیا جاسکتا ہے

إِلَّا إِذَا كَانَتْ عِلَّةُ الْحُكْمِ مُنْهَضَةً فِي مَعْنَى فَيَكُونُ ذَلِكَ الْمَعْنَى لَازِمًا لِلْحُكْمِ
فَيُسْتَدَلُّ بِإِنْتِفَائِهِ عَلَى عَدَمِ الْحُكْمِ مِثَالُهُ مَا رَوَى عَنْ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ قَالَ وَلَدُ الْمَغْضُوبِ
لَيْسَ بِمُضْمُونٍ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَغْضُوبٍ وَلَا قِصَاصَ عَلَى الشَّاهِدِ فِي مَسْئَلَةِ شُهُودِ
الْقِصَاصِ إِذَا رَجَعُوا لِأَنَّهُ لَيْسَ بِقَاتِلٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْغَضَبَ لَا يَزِمُ لِضَمَانِ الْغَضَبِ
وَالْقَتْلَ لَا يَزِمُ لَوْجُودِ الْقِصَاصِ.

ترجمہ:..... مگر جب علت حکم ایک معنی میں منحصر ہو تو وہ معنی حکم کے لئے لازم ہوگا پس اس معنی کے انتفاء سے عدم حکم پر استدلال کیا جائے گا اسکی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ غضب کردہ باندی کے بچہ کا ضمان واجب نہیں ہے کیونکہ وہ مغضوب نہیں ہے اور شہود قصاص کے مسئلہ میں جب گواہ رجوع کریں تو شاہد پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ وہ قاتل نہیں ہے اور یہ اس لئے کہ ضمان غضب کے لئے غضب لازم ہے اور وجود قصاص کے لئے قتل لازم ہے۔

تشریح:..... مصنفؒ نے کہا کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح ہے لیکن اگر حکم کی علت کسی معنی میں منحصر ہو تو وہ معنی اس حکم کے لئے لازم ہوگا پس اس صورت میں عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کیا جاسکتا ہے کیونکہ یہ درحقیقت انتفاء لازم سے انتفاء مازوم پر استدلال ہے اور انتفاء لازم سے انتفاء مازوم پر استدلال صحیح ہے اس کی مثال یہ ہے کہ امام محمدؒ نے فرمایا کہ مغضوبہ باندی کے بچہ کا ضمان واجب نہیں ہے اور دلیل یہ بیان کی کہ بچہ مغضوب نہیں ہے حالانکہ ضمان غضب کے لئے غضب لازم ہے پس جب بچہ کا غضب نہیں پایا گیا تو اس کا ضمان بھی واجب نہ ہوگا اسی طرح کہا کہ اگر قاتل کے گواہوں نے قاتل کے قصاص کے بعد اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ان پر قصاص واجب نہ ہوگا اور دلیل یہ بیان کی کہ گواہ قاتل نہیں ہیں حالانکہ وجوب قصاص کے لئے قتل لازم ہے۔

استصحاب حال سے استدلال کرنا بھی بلا دلیل استدلال کی قسم ہے

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِإِسْتِصْحَابِ الْحَالِ تَمَسُّكٌ بِعَدَمِ الدَّلِيلِ إِذْ وَجُودُ الشَّيْ
لَا يُوْجِبُ بَقَاءَهُ فَيَصْلَحُ لِلدَّفْعِ دُونَ الْإِلْزَامِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا مَجْهُولُ النَّسَبِ حُرٌّ لَوْ
ادَّعى عَلَيْهِ أَحَدٌ رِقًّا ثُمَّ جُنِيَ عَلَيْهِ جَنَایَةٌ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ أَرْشُ الْخَوْرِ لِأَنَّ إِيْجَابَ أَرْشِ
الْخَوْرِ الزَّامٌ فَلَا يَثْبُتُ بِلَا دَلِيلٍ

ترجمہ:..... اور اسی طرح استصحاب حال سے استدلال کرنا بھی عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے کیونکہ شی کا وجود اس کی بقاء کو مستلزم نہیں ہے پس استصحاب حال رفع کی صلاحیت رکھتا ہے نہ کہ الزام کی اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ مجہول النسب پر اگر کوئی رقیق کا دعویٰ کرے پھر اس پر جنایت کی تو اس پر آزاد کی دیات واجب نہ ہوگی کیونکہ آزاد کی دیات واجب کرنا الزام ہے لہذا وہ بلا دلیل ثابت نہ ہوگی۔

تشریح:..... اصحاب حال کہتے ہیں فی الحال کسی امر کے ثبوت کا حکم لگانا اس پر قیاس کرتے ہوئے کہ وہ حکم زمانہ ماضی میں بھی ثابت تھا مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا بلا دلیل استدلال ہے اسی طرح اصحاب حال سے استدلال کرنا بھی بلا دلیل استدلال ہے کیونکہ شنی کا وجود اس کی بقاء کو متلزم نہیں ہے یعنی اگر کوئی چیز زمانہ ماضی میں موجود ہو تو اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ فی الحال بھی باقی ہو پس احناف کہتے ہیں کہ اصحاب حال دفع کی دلیل تو ہو سکتی ہے لیکن الزام کی دلیل نہیں ہو سکتی اور شوافع کہتے ہیں کہ اصحاب حال الزام کی بھی دلیل ہے یعنی اصحاب حال کے ذریعہ حکم لازم بھی کہا جاسکتا ہے اس کے جواب میں احناف کہتے ہیں کہ اصحاب حال کو دلیل الزام قرار دینا استدلال بلا دلیل ہے مصنف کہتے ہیں کہ اصحاب حال کے دلیل دفع ہونے اور دلیل الزام نہ ہونے کی بناء پر ہم نے کہا کہ اگر کوئی شخص مجہول النسب ہو اور اس پر کوئی آدمی دعویٰ کر دے کہ وہ رقیق اور غلام ہے پھر اس مدعی نے اس مجہول النسب پر جنایت کی مثلاً اس کا ہاتھ توڑ دیا تو مدعی جو جانی ہے اس پر آزاد کی دیت واجب نہ ہوگی بلکہ غلام کی دیت واجب ہوگی واضح رہے کہ آزاد کی دیت غلام کی بہ نسبت زیادہ ہوتی ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ مدعی پر تو آزاد کی دیت کا واجب کرنا الزام ہوگا یعنی اصحاب کو دلیل الزام بنانا لازم آئے گا حالانکہ اصحاب دلیل الزام نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو آزاد کی دیت بلا دلیل ثابت ہوگی۔

حکم بلا دلیل ثابت نہیں ہوتا، مثال

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا زَادَ الدَّمُ عَلَى الْعَشْرَةِ فِي الْحَيْضِ وَلِلْمَرْأَةِ عَادَةٌ مَعْرُوفَةٌ زِدَتْ إِلَى أَيَّامِ عَادَتِهَا وَالزَّائِدُ اسْتِحَاضَةٌ لِأَنَّ الزَّائِدَ عَلَى الْعَادَةِ اتَّصَلَ بِدَمِ الْحَيْضِ وَبِدَمِ الْإِسْتِحَاضَةِ فَاحْتَمَلَ الْأَمْرَيْنِ جَمِيعًا فَلَوْ حَكَمْنَا بِقَبْضِ الْتَّائِدَةِ لَزِمْنَا الْعَمَلَ بِلَا دَلِيلٍ وَكَذَلِكَ إِذَا ابْتَدَأَتْ مَعَ الْبُلُوغِ مُسْتَحَاضَةٌ فَحَيْضَتُهَا عَشْرَةُ أَيَّامٍ لِأَنَّ مَا دُونَ الْعَشْرِ تَحْتَمِلُ الْحَيْضُ وَالْإِسْتِحَاضَةَ فَلَوْ حَكَمْنَا بِإِرْتِفَاعِ الْحَيْضِ لَزِمْنَا الْعَمَلَ بِلَا دَلِيلٍ بِخِلَافِ مَا بَعْدَ الْعَشْرِ لِقِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْحَيْضَ لَا تَزِيدُ عَلَى الْعَشْرِ .

ترجمہ:..... اور اسی اصول پر ہم نے کہا کہ جب حیض کے زمانہ میں خون دس دن سے زائد ہو جائے اور عورت کی عادت معلوم ہو تو اس کو ایام عادت کے طرف لوٹایا جائے گا اور زائد استحاضہ ہوگا کیونکہ عادت سے زائد دم حیض اور دم استحاضہ کیساتھ متصل ہو گیا پس دونوں امروں کا احتمال ہوگا پس اگر ہم نقض عادت کا حکم لگائیں تو ہم پر بلا دلیل عمل کرنے کا الزام آئے گا، اسی طرح جب عورت بلوغ کے ساتھ مستحاضہ ہوئی تو اس کا حیض دس دن ہوگا کیونکہ دس دن سے کم حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے پس ہم اگر حیض کے مرتفع ہونے کا حکم لگادیں تو ہم پر بلا دلیل عمل کا الزام آئے گا اس کے برخلاف دس دن کے بعد کیونکہ اس بات پر دلیل موجود ہے کہ حیض دس دن سے زائد نہیں ہوگا۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ اس اصول پر کہ حکم بلا دلیل ثابت نہیں ہوتا ہے ہم نے کہا کہ اگر حیض کے سلسلہ میں کسی عورت کی عادت معلوم ہو مثلاً اس کی عادت یہ ہے کہ اس کو ایک ماہ میں سات دن خون آتا ہے مگر ایک بار عادت کے برخلاف دس دن سے زائد خون آیا تو اس کو اس کے ایام عادت کے طرف لوٹا دیا جائے گا یعنی اس کا حیض سات دن شمار ہوگا اور سات دن سے جو زائد ہے

وہ استخاضہ کا خون شمار ہوگا کیونکہ عادت سے جو زائد ہے وہ دم حیض اور دم استخاضہ دونوں ہو سکتا ہے پس اگر ہم یہ کہیں کہ اس کی عادت بدل گئی ہے یعنی اس کی عادت دس دن کی ہوگئی ہے تو یہ بلا دلیل عمل کرنا لازم آئے گا پس تعارض کی وجہ سے حیض اور استخاضہ دو جہتیں ساقط ہو جائیں گی اور حکم سابقہ حالت یعنی اس کی عادت پر باقی رہے گا اسی طرح اگر کوئی عورت اس حال میں بالغ ہوئی کہ اس کو خون آرہا ہے اور مسلسل خون آتا رہا تو اس صورت میں دس دن حیض کے ہوں گے اور باقی استخاضہ کا خون ہوگا کیونکہ دس دن سے کم اور تین دن سے زائد میں حیض اور استخاضہ دونوں کا احتمال ہے پس اگر ہم حیض کے مرتفع ہونے کا حکم لگا دیں اور یہ کہیں کہ مثلاً سات دن تک حیض رہا اور پھر حیض ختم ہو گیا تو یہ بلا دلیل حکم کو ثابت کرنا ہوگا حالانکہ حکم بلا دلیل ثابت نہیں ہوتا ہے اس کے برخلاف دس دن کے بعد کا خون کہ اس کے حیض نہ ہونے اور استخاضہ ہونے پر دلیل موجود ہے وہ یہ کہ حیض کا خون دس دن سے زائد نہیں آتا ہے لہذا دس دن کے بعد کا خون بلاشبہ استخاضہ ہوگا حیض نہ ہوگا۔

استصحاب حال دلیل الزام نہیں ہوتا، مثال

وَمِنَ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ لَدَلِيلَ فِيهِ حُجَّةَ الدَّفْعِ دُونَ الْإِزَامِ مَسْأَلَةُ الْمَقْقُودِ فَإِنَّهُ لَا يَسْتَحِقُّ غَيْرَهُ مِيرَاثَهُ وَلَوْ مَاتَ مِنْ أَقَارِبِهِ حَالِ فَقْدِهِ لَا يَرِثُ هُوَ مِنْهُ فَإِنَّ الدَّفْعَ اسْتِحْقَاقِ الْغَيْرِ بِلَا دَلِيلٍ وَلَمْ يَثْبُتْ لَهُ الْإِسْتِحْقَاقُ بِلَا دَلِيلٍ.

ترجمہ:..... اور اس بات پر دلیل کہ استصحاب میں نہیں ہے مگر دفع کی حجت نہ کہ الزام کی مفقود کا مسئلہ ہے کیونکہ مفقود کا غیر اس کی میراث کا مستحق نہیں ہوتا ہے اور اگر اس کے اقارب میں سے اس کے مفقود ہونے کے زمانے میں کوئی مر گیا تو مفقود اس کا وارث نہیں ہوگا پس غیر کا استحقاق بلا دلیل دفع ہو گیا اور اس کے لئے بلا دلیل استحقاق ثابت نہیں ہوا۔

تشریح:..... مصنف کہتے ہیں کہ استصحاب حال کے دلیل دفع ہونے اور دلیل الزام نہ ہونے کی دلیل مفقود کا مسئلہ ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ مفقود الخیر آدمی کو اس کے مال میں زندہ سمجھا جاتا ہے کیونکہ مفقود ہونے سے پہلے وہ زندہ تھا لہذا بطریق استصحاب وہ اب بھی زندہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو مفقود ہونے کے زمانہ میں اس کا کوئی رشتہ دار اس کے مال میں میراث کا مستحق نہ ہوگا اور اگر اس کے رشتہ دار اس کے مفقود ہونے کے زمانہ میں مر گیا تو مفقود اس کا وارث نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں اگر استصحاب کو دلیل قرار دے کر مفقود کو زندہ قرار دیا جائے تو دوسرے کے مال پر مفقود کا حق ثابت کرنے کے لئے استصحاب حال کو دلیل الزام بنانا لازم آئے گا حالانکہ استصحاب حال دلیل الزام نہیں ہے اسی کو مصنف نے یوں کہا ہے کہ غیر کا استحقاق بلا دلیل دفع ہو گیا اور اس کے لئے بلا دلیل استحقاق ثابت نہیں ہوا ہے۔

عدم دلیل سے استدلال درست نہیں، اعتراض و جواب

فَإِنْ قِيلَ قَدْ رُوِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ قَالَ لَا خُمْسَ فِي الْعَنْبَرِ لِأَنَّ الْأَثَرَ لَمْ يَرُدَّ بِهِ وَهُوَ التَّمَسُّكُ بِعَدَمِ الدَّلِيلِ قُلْنَا إِنَّمَا ذَكَرُ ذَلِكَ فِي بَيَانِ عُذْرِهِ فِي أَنَّهُ لَمْ يَقُلْ بِالْخُمْسِ فِي الْعَنْبَرِ وَلِهَذَا رُوِيَ أَنَّ مُحَمَّدًا سَأَلَهُ عَنِ الْخُمْسِ فِي الْعَنْبَرِ فَقَالَ مَا بَالُ الْعَنْبَرِ لَا خُمْسَ فِيهِ

قَالَ لِأَنَّهُ كَالسَّمَكِ فَقَالَ فَمَا بَالُ السَّمَكِ وَالْأُخْمُسُ فِيهِ لِأَنَّهُ كَالْمَاءِ وَالْأُخْمُسُ فِيهِ،
وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ .

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ غنبر میں خنس نہیں ہے کیونکہ اس پر حدیث وارد نہیں ہوئی ہے اور یہ عدہ مدلل سے استدلال ہے ہم کہیں گے کہ یہ ذکر کیا گیا ہے اس کے بیان غدر میں اس بارے میں کہ وہ غنبر میں خنس کے قائل نہیں ہیں اسی وجہ سے روایت کیا گیا ہے کہ امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے خنس فی العنبر کے بارے میں سوال کیا پس امام محمدؒ نے کہا غنبر میں خنس کیوں نہیں امام صاحبؒ نے کہا اس لئے کہ وہ مچھلی کے مانند ہے پھر محمدؒ نے کہا مچھلی میں خنس کیوں نہیں کہا کہ دمانی کے مانند ہے اور اس میں خنس نہیں ہے۔

تشریح: اس عبارت میں استدلال بلا دلیل کے ساتھ استدلال کے صحیح نہ ہونے کے اصول پر ایک اعتراض یا

اعتراض: یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے غبر میں خُص واجب نہ ہونے کے مسئلہ میں فرمایا ہے کہ غبر میں خُص واجب ہوے گا کوئی حدیث نہیں ہے اس لئے غبر میں خُص واجب نہیں کیا گیا اور حدیث کے وارد نہ ہونے سے خُص واجب نہ ہونے پر استدلال کرنا عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے پس جب حضرت امام ابوحنیفہؒ نے عدم دلیل کے ساتھ استدلال کیا ہے تو حنفیو! تم اس کا انکار کیوں کرتے ہو۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت صحیح ہوتا جب امام صاحب یہ بات بطور استدلال ذکر فرماتے حالانکہ امام

صاحب نے یہ بات بطور استدلال ذکر نہیں کی ہے بلکہ غیر میں عدم وجوب خُص کا قائل نہ ہونے پر غرض بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ قیاس اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ غیر میں خُص واجب نہ ہو اور خلاف قیاس اس پر حدیث بھی وارد نہیں ہوئی یعنی اگر خلاف قیاس وجوب خُص فی الغیر پر کوئی حدیث وارد ہوتی تو اس پر عمل کر لیا جاتا اور قیاس کو ترک کر دیا جاتا پس جب غیر میں وجوب خُص پر کوئی حدیث نہیں ہر قوم نے قیاس پر عمل کرتے ہوئے غیر میں خُص واجب نہیں کیا۔ اور قیاس یہ ہے کہ خُص مال غنیمت میں واجب ہوتا ہے اور مال غنیمت وہ ہے جو کفار سے بظافت لیا گیا ہو پس غیر چونکہ کفار سے بزو نہیں لیا جاتا بلکہ دریا (جس کا کوئی مالک نہیں ہے) سے نکالا جاتا ہے اس لئے غیر غنیمت نہیں ہوگا اور جب غیر مال غنیمت نہیں ہے تو اس میں خُص بھی واجب نہ ہوگا۔ یہی بات اس طرح مروی ہے کہ امام محمدؒ نے اپنے مہربان استاد حضرت امام اعظمؒ سے سوال کیا کہ غیر میں خُص واجب ہے یا نہیں حضرت نے جواب میں فرمایا غیر میں خُص کیوں واجب ہوگا۔ یعنی اس میں خُص واجب نہیں ہے امام محمدؒ نے دریافت کیا غیر میں خُص واجب نہ ہونے کی دلیل کیا ہے امام صاحبؒ نے فرمایا کہ وہ مچھلی کے مانند ہے اور مچھلی میں خُص واجب نہیں ہے لہذا غیر میں بھی خُص واجب نہ ہوگا۔ امام محمدؒ نے پوچھا حضرت مچھلی میں خُص کیوں واجب نہیں امام صاحبؒ نے فرمایا اس لئے کہ وہ ربانی کے مانند ہے۔ پانی میں خُص نہیں ہے لہذا مچھلی میں خُص واجب نہیں ہوگا حضرت امام صاحبؒ کی طرف سے اس جواب کے بعد مذکور واقعہ اس لئے ہوگا۔

اللہ رب العزت حضرت امام صاحب اور دیگر ائمہ مجتہدین اور مصنف اصول الشاش کو کروٹ کروٹ آرام پہنچائے اور ان علیہ السلام

جمیل احمد سکروڈ کی غفران والا ندی یہ

٢٠ ربيع الثاني ١٤٢٠هـ / أگست ١٩٩٩.

یوم پنجشنبہ مابین الظہر والعصر