ازہر الازہار

اردو شرح

نور الانوار

حصہ قیاس

مولانا عبید الحق فاضل دیوبند

مدرس مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

www.besturdubooks.net

ولما فرغ المصنفؒ عن بحث الاجماع شرع فی بحث القیاس فقال **بابُ القیاس** القیاس فی اللغۃ التقدیر وفی الشرع تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلۃ وانما فسر بھٰذا التفسیر لانہ اقرب الی اللغۃ بقلۃ التغییر وما یتوھم انہ لا یشمل القیاس بین المعدومین کقیاس عدیم العقل بسبب الجنون علی عدیم العقل بسبب الصغر لانہ لا یطلق علیہ الفرع والاصل فباطل لانا لا نسلم انہ لا یطلق الاصل والفرع علی المعدوم وقیل ھو تعدیۃ الحکم من الاصل الی الفرع وھو باطل لان حکم الاصل قائم بہ لا یتعدی منہ وانما یتعدی مثلہ ولذا قیل ھو ابانۃ مثل حکم احد المذکورین بمثل علتہ فی الآخر واختیر لفظ الابانۃ لان القیاس مظھر لا مثبت وقید لفظ المثل لان المعدی ھو مثل الحکم لا عین الحکم وانہ حجۃ نقلاً وعقلاً وانما قال ھٰذا لان بعض الناس ینکرون القیاس حجۃ لان اللہ تعالیٰ قال ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء فلا یحتاج الی القیاس ولان النبیؐ قال لم یزل امر بنی اسرائیل مستقیما حتی کثرت فیھم اولاد السبایا فقاسوا ما لم یکن بما قد کان فضلوا واضلوا ولان القیاس اصلہ مشبھۃ اذ لا یعلم ان ھٰذا ھو علۃ للحکم والجواب عن الاول ان القیاس کاشف عما فی الکتاب ولا یکون مباینا لہ وعن الثانی ان قیاس بنی اسرائیل لم یکن الا للتعنت والعناد وقیاسنا لاظھار الحکم وعن الثالث ان شبھۃ العلۃ فی القیاس لا تنافی العمل وانما تنافی العلم وذٰلک جائز۔

مصنفؒ نے اجماع کی بحث سے فراغت پاکر قیاس کی بحث کا آغاز کیا۔ چنانچہ فرمایا:۔

بابُ القیاس :۔

قیاس کے لغوی معنی تقدیر (اندازہ کرنے) کے ہیں اور شرعی اصطلاح میں قیاس کہتے ہیں علت اور حکم میں فرع کو اصل کے ساتھ موازنہ کرنا؛ یعنی فرع کے اندر اصل کی علت موجود ہونے سے فرع کو اصل کے حکم میں ملحق کردینا۔ مصنفؒ نے قیاس کی دوسری تعریفوں کے مقابلہ میں یہ تعریف اس لئے اختیار کی کہ یہ معنی لغوی سے قریب تر ہے۔ بعضوں کا یہ شبہ باطل ہے کہ چونکہ اصل اور فرع کا اطلاق موجود پر ہوتا ہے اس لئے یہ تعریف دو معدوم کے درمیان قیاس پر صادق نہیں آتی مثلاً مجنون کو عقل معدوم ہونے کے لحاظ سے نابالغ پر قیاس کرنا کہ مقیس اور مقیس علیہ دونوں عدمی ہیں؛ کیونکہ ہم اصل اور فرع کا اطلاق صرف موجود پر ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ معدوم پر بھی ہوتا ہے۔ قیاس کی تعریف بعضوں نے ان الفاظ سے کی ہے "تعدیۃ الحکم من الاصل الی الفرع" (حکم کو اصل سے فرع کی طرف منتقل کرنا) لیکن یہ تعریف درست نہیں کیونکہ حکم اصل کے لئے ایک وصف ہے اور اوصاف کا منتقل ہونا محال ہے۔ اں اصل کے حکم کے مانند حکم فرع کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ اس اعتراض سے بچنے کے لئے قیاس کی تعریف ان الفاظ سے بھی کی گئی ہے "ھو ابانۃ مثل حکم احد المذکورین بمثل علتہ فی الآخر" (اصل کی علت کی طرح علت کے پائی جانے پر فرع میں اصل کے مماثل حکم ظاہر کرنے کا نام قیاس ہے) اس تعریف میں ابانۃ (ظاہر کرنے) کا لفظ لایا گیا کیونکہ قیاس درحقیقت حکم کو ظاہر کرتا ہے ثابت نہیں کرتا ہے۔ اور لفظ مثل بڑھا کر اشارہ کر دیا کہ بعینہ حکم اصل منتقل نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے مماثل اور مشابہ حکم منتقل ہوتا ہے۔ "اور قیاس کا حجت شرعی ہونا نقلی اور عقلی دلیلوں سے" مصنفؒ نے اس کی تصریح اس لئے کی کہ بعض لوگ حجیت قیاس کا انکار کرتے ہیں ان کی دلیل یہ ہیں (۱) اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء۔ اے نبی ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی جس میں ہر چیز کا بیان ہے؛ جب قرآن میں ہر چیز کا بیان موجود ہے تو پھر قیاس کی کوئی ضرورت نہیں (۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ بنی اسرائیل ایک زمانہ تک راہ راست پر رہے۔ یہاں تک کہ فتوحات کی وجہ سے جب ان میں قیدیوں کی نسل بڑھی تو انھوں نے موجودہ احکام پر غیر موجودہ احکام کا قیاس کرنا شروع کیا جس سے وہ خود گمراہ ہوگئے دوسروں کو بھی گمراہ کیا (۳) اور چونکہ قیاس کی بنا علت پر ہے جو مشکوک ہے، اس کی اصل ہی میں شبہ ہے کیونکہ یقینی طور پر کوئی نہیں بتا سکتا کہ اس حکم کی علت وہی ہے جس کو ہم نے قیاس سے نکالا ہے۔ ان دلائل کا ترتیب وار جواب یہ ہے (۱) کہ قیاس سے مستقل طور پر علیحدہ کوئی حکم ثابت نہیں کیا جاتا ہے بلکہ قرآن میں جو احکام مذکور ہیں قیاس محض ان کو واضح کر دیتا ہے (۲) بنی اسرائیل کا قیاس محض سرکشی اور عناد کے طور پر ہوتا تھا اس لئے ان کی مذمت کی گئی اور ہمارا قیاس تو اظہار احکام شرعیہ کے لئے ہے (۳) قیاسی علت میں شبہ کا ہونا عمل کے منافی نہیں البتہ علم کے منافی ہے اور یہ جائز ہے کہ عمل واجب ہو اور علم یقینی حاصل نہ ہو۔

لہ قولہ تقدیر الفرع ای الحاق الفرع بالاصل وجعلہ مثلہ بدونہ فی التعریف مساواۃ لان تصور الفرع والاصل لا یمکن بدون معرفۃ القیاس لان الفرع ہو المقیس والاصل ہو المقیس علیہ فلزوم الدور ولا یقال ان ہذا التعریف لفظی فلا مشاحۃ حیث ان المراد بالاصل ما ثبت حکمہ فی الشرع بدون القیاس وبالفرع ما یقصد اثبات حکمہ فلا دور ۱۲ ۔ ٢ قولہ لانا لا نسلم الخ ولو اجاب المترجم عن ہذا بانہ اثبات القدرۃ المشترکۃ بان الاصل اسم مشتق یبتنی علیہ غیرہ والمعدوم یبتنی علیہ کما یکون اصلا وفرعا ایضا ۔ [illegible] والفرع ما یبتنی علیہ غیرہ [illegible] الموجود والمعدوم [illegible] ۱۲ ۔

www.besturdubooks.net

اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار لان الاعتبار رد الشئ الى نظيره فكانه قال قيسوا الشئ على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس به ثابت بالنص وحديث معاذ معروف وهو ما روى ان النبي عليه السلام حين بعث معاذا الى اليمن قال لہ بم تقضى يا معاذ فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله عليه ولا يقال انه يناقض قول الله تعالى ما فرطنا فى الكتاب من شئ فكل شئ فى القرآن فكيف يقال فان لم تجد فى كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضى عدم كونه فى الكتاب واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار وهو وارد فى قضية عقوبات الكفار كما سيأتى نفسه وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اى العقوبات بالقتل والجلاء باسباب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لنكف عنها احترازا عن مثلها من الجزاء۔

بہرحال قیاس کے حجت ہونے پر نقلی دلیل یہ ہیں۔ (۱) قولہ تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار " (سو عبرت پکڑو اے بصیرت والو) اعتبار کے معنی ہیں کسی چیز کو اس کی نظیر کی طرف لوٹا دینا۔ گویا کہ یوں فرمایا کہ قیسوا الشئ علی نظیرہ یعنی اشیاء کو اس کے نظائر پر قیاس کرو۔ یہ حکم اپنے عموم کے اعتبار سے ہر قسم کے قیاس کو شامل ہے خواہ عذاب کا قیاس امم سابقہ کے عذاب پر کیا جائے یا فروع شرعیہ کا قیاس اصول شرعیہ پر کیا جائے جب اس آیت میں قیاس کرنے کا حکم دیا گیا تو قیاس کا حجت ہونا خود بخود نص سے ثابت ہو جاتا ہے (ورنہ حکم عبث ہو جانا لازم آئے گا)۔

(۲) حجیت قیاس پر حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث مشہور ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ حضرت معاذ کو یمن کا والی بنا کر بھیجا تو ان سے دریافت فرمایا۔ اے معاذ! تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کس چیز سے کرو گے؟ انھوں نے کہا کتاب اللہ سے۔ آپ نے سوال کیا کہ اگر تم کتاب اللہ میں فیصلہ نہ پاؤ تو کس چیز سے؟ انھوں نے عرض کیا پھر سنت رسول اللہ سے۔ آپ نے پھر پوچھا کہ اگر تم سنت رسول میں نہ پاؤ تو کیا کرو گے؟ عرض کیا کہ تو پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ یہ سن کر آپ نے ارشاد فرمایا۔ خدا کا شکر کہ اس نے اپنے رسول کے نائب کو اس بات کی توفیق دی جس سے اس کا رسول راضی اور خوش ہے۔ دیکھو: اگر قیاس حجت شرعی نہ ہوتا تو آپ معاذ کا قول "اجتہد برأیی" کو فورا رد فرما دیتے اور یہ سن کر ہرگز آپ خدا کا شکر بجا نہ لاتے۔

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ حدیث تو قرآن کی آیت "ما فرطنا فی الکتاب من شئ" کے معارض ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب چیز قرآن میں موجود ہے۔ تو پھر یہ کہنا کیسے درست ہوگا "فان لم تجد فی کتاب اللہ" کیونکہ ہم جواب میں کہیں گے کہ کتاب اللہ میں نہ پانے سے اس میں موجود نہ ہونا لازم نہیں آتا ہے (بلکہ کتاب اللہ ہی کے اندر موجود احکام جو کہ ظاہری نظر سے معلوم نہیں ہوتے بذریعہ قیاس ان کا استنباط کیا جاتا ہے) " حجیت قیاس کی عقلی دلیل (۱) یہ ہے کہ اعتبار واجب ہے " بوجہ قول باری تعالی "فاعتبروا یا اولی الابصار"۔ جو کہ کفار سابقین کی سزاؤں کے بارے میں وارد ہے۔ آگے اس کی تفصیل آتی ہے۔ بہرحال " اس اعتبار کے معنی ہیں غور و تامل کرنا امم سابقہ کے عذاب پر یعنی قتل اور جلاوطنی وغیرہ سزاؤں پر " جن کے اسباب جتائے گئے " یعنی اللہ کے رسول سے دشمنی اور ان کی تکذیب " تاکہ ہم ان سے باز رہیں ان کو ایسی پاداش سے بچنے کے لئے "

سلہ قولہ معروف ای بین الاصولیین حتی جعلوہ خبر مشہور وقال الغزالی ہذا حدیث تلقتہ الامۃ بالقبول والمشہور متواتر معنی والایماء الی قوۃ ہذا الحدیث ذکر المصنف ہذہ الجملۃ استئناف ولم یقل بالعطف علی قول النقل قوسنان الخ۔ بان یقول اما النقل فقولہ تعالی وحدیث معاذ۔

سلہ قولہ اجتہد برأیی، ای اجری حکم کتاب اللہ وسنۃ رسول اللہ فی الاشیاء بجامع العلۃ والقیاس الشرعی یسمی اجتہادا مجازا اطلاقا للسبب علی المسبب ۱۲

سلہ قولہ ولا یقتضی الخ۔ ولذا قال علیہ السلام فان لم تجد الخ۔ ولم یقل فان لم یکن فی الکتاب الخ۔ فارتفع المناقضۃ ۱۲

سلہ قولہ وہو الاعتبار التامل الخ۔ وانما فسر المصنف الاعتبار بالتامل وان کان المراد منہ رد الفنا الی الغیر فی استحقاق تلک المثلات عند معاشرۃ الاسباب التی نقلت عنہم لان ہذا الرد مسبب عن التامل فی احوالہم فاقیم السبب مقام المسبب وقیل ان الاعتبار ہو التامل الخ ۱۲۔

www.besturdubooks.net

تعبیر حاصل المعنی قیسوا یا اولی الابصار احوالکم باحوال هٰذه الکفار وتاملوا بانکم ان تتصدوا العداوة الرسول و
اذیته تبتلوا بالجلاء والقتل کما ابتلی اولئک الکفار به وهٰذا هو الثابت بعبارة النص والقیاس الشرعی نظیر
هٰذا التامل فکما ان العداوة علة والعقوبة حکم فیتعدی من الکفار المعهودین الی حال کل اولی الابصار فکذلک
العلة الشرعیة علة والحرمة حکم فیتعدی من المقیس علیه الی المقیس فتکون حجیة القیاس حینئذ بالدلیل المعقول
والحاصل ان قوله تعالیٰ فاعتبروا یا اولی الابصار لو اجری علی عمومه من کل رد الشئ الی نظیره وان کان واقعا فی حق
العقوبات خاصة کان اثبات حجیة القیاس به نقلا ای ثابتا باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتامل فی العقوبات
الواردة فیما کان اثبات حجیة القیاس به عقلا ای ثابتا بدلالة النص لا بالقیاس والا یلزم الدور وکذلک التامل
فی حقائق اللغة لاستعارة غیرها لها شائع بیان للاستدلال المعقول بوجه آخر وهو ان یتامل مثلا فی حقیقة
الاسد وهو الهیکل المعلوم فی غایة الجرأة ونهایة الشجاعة ثم یستعار هٰذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة
المشارکة فی الشجاعة ـ

خلاصہ مفہوم یہ ہوا کہ "اے عقل و بصیرت والو! تم اپنے احوال کو کفار سابقین کے احوال پر قیاس کرو اور اس معاملہ میں غور کرو کہ اگر تم اللہ کے رسول کے ساتھ دشمنی اور ایذا رسانی سے پیش آؤ گے تو ان کفار کی طرح تم بھی قتل اور جلاوطنی کی سزا میں مبتلا ہو گے۔" آیت کا یہ مفہوم تو عبارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اور قیاس شرعی اسی کی نظیر ہے۔
اس میں عداوت علت ہے اور عقوبت و سزا حکم ہے جو کفار سابقین سے تمام ان لوگوں کی طرف منتقل ہوگا جن میں اس کی علت موجود ہوگی۔ اسی طرح حکم شرعی مثلاً حرمت کی کوئی علت ہوگی (مثلاً اسکار) تو یہ حکم حرمت بھی اصل (مقیس علیہ) سے منتقل ہو کر ہر اس فرع (مقیس) میں ثابت ہوگا جس میں علت (اسکار) پائی جائے گی۔ اس طرح حجیت قیاس کا ثبوت دلیل عقلی سے ہوگا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ آیت فاعتبروا یا اولی الابصار خاص کر امم سابقہ کی سزاؤں کے بارے میں نازل ہونے کے باوجود اگر اعتبار سے ہر چیز کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانے کے معنی عام مراد لئے جائیں تو قیاس کا حجت ہونا نقلاً یعنی اشارۃ النص سے ثابت ہوگا نہ کہ عبارۃ النص سے۔ اور اگر سیاق کی رعایت کرتے ہوئے اعتبار کو خاص رکھا جائے صرف ان جیسی عقوبتوں میں فکر و تامل کرنے پر تو قیاس کے حجت ہونے کا ثبوت عقلاً یعنی دلالۃ النص سے ہوگا نہ کہ قیاس سے ورنہ دور لازم آئے گا اعتراض ہو۔

(۲) اسی طرح الفاظ کے لغوی معانی پر غور کر کے بطور استعارہ دوسرے معانی کے لئے ان کا استعمال شائع و ذائع ہے۔" یہ قیاس کے حجت ہونے کی دوسری عقلی دلیل کا بیان ہے۔ یعنی مثلاً لفظ "اسد" کے معنی لغوی پر غور کیا جائے کہ وہ ایک مخصوص جنگلی جانور ہے جس میں بے حد جرأت اور انتہائی بہادری پائی جاتی ہے۔ پھر بہادر آدمی کے لئے یہ لفظ مستعار لیا جائے شجاعت اور بہادری میں شرکت کی بنا پر۔ (تو اس قسم کا استعمال بالکل عام ہے)۔

قوله لا بعبارته فان سوق الآیة للاتعاظ وذلک ان الاتعاظ ثابت بطریق المنطوق مع السوق فکانت الآیة دالة علیه عبارة والقیاس ثابت من منطوق الآیة من غیر سوقها له فتدل الآیة علیه اشارة فان قلت لم لا یجوز ان المراد بالتامل عبارة النص کما کان اوسع قلت فی التحسن قلت احسن ۱۲

قوله لا بالقیاس الخ ـ اما کان یرد ان اثبات حجیة القیاس بقوله تعالیٰ فاعتبروا یا اولی الابصار اثبات بالقیاس فان فی هذه الآیة قیاس حال اولی الابصار علی حال الکفار ومبنی علیه قیاس الاحکام الشرعیة فیلزم الدور حینئذ فدفعه الشارح بقوله لا بالقیاس الخ ـ وتوضیحه ان اثبات حجیة القیاس بهذه الآیة اثبات بدلالة النص فان کون وجود العلة مستلزما لوجود حکمها امر یدرک بغیر اجتهاد لحصول الوقوف علیه بمجرد اللغة لا بالقیاس بعدم وجود التامل والنظر فلا یلزم الدور تامل ۱۲

قوله وهو ان یتامل الخ هذا تقریر لا یلائم لمضمون المتن فان حاصل مضمون المتن ان یتامل فی معنی اللفظ لاستعارة غیر ذلک اللفظ لذلک المعنی ولیس حاصله ما فسره الشارح من انه یتامل فی معنی اللفظ ثم یستعار ذلک اللفظ لغیر ذلک المعنی فالاولی ان یقال فی تقریر مضمون المتن وهو ان یتامل مثلا فی معنی الرجل الشجاع وهو الانسان الموصوف بالشجاعة ثم یستعار غیر ذلک ای لفظ الاسد لذلک المعنی بواسطة الشرکة فی الشجاعة ـ اللهم الا ان یحمل عبارة المتن علی القلب ویقال ان تقدیره بهذا التامل فی حقائق اللغة واستعارتها لغیرها ای لاستعارة ملائمة لغیر تلک الحقائق فحینئذ یرتبط ما قال الشارح بالمتن فتامل ۱۲ ـ ٥

www.besturdubooks.net

والقياس نظيره اى القياس الشرعي نظير كل واحد من التامل فى العقوبات للاحتراز عن اسبابها والتامل فى حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها فيكون اثبات حجية القياس عقلاً بدلالة الاجماع لا بالقياس لئلا يلزم الدور وبيانه اى القياس فى كونه رد الشئ الى نظيره ثابت فى قوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربوا ويروى كيلاً بكيل ووزناً بوزن مكان قوله مثلاً بمثل وقوله الحنطة يروى بالرفع اى بيع الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل ويروى بالنصب اى بيعوا الحنطة بالحنطة والحنطة مكيل قوبل بجنسه وقوله مثلاً بمثل حال لما سبق كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلين والاحوال شروط والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التى هى شرط فيكون المعنى وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة لا وجوب البيع واراد بالمثل القدر يعنى الكيل فى المكيلات والوزن فى الموزونات بدليل ما ذكر فى حديث آخر كيلاً بكيل واراد بالفضل فى قوله والفضل ربوا الفضل على القدر دون نفس الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع۔

"اور قیاس بھی اس کی نظیر ہے" یعنی قیاس شرعی بعینہٖ نظیر ہے اس تامل کی جس کا حکم دیا گیا ہے امم سابقہ کی سزاؤں کے بارے میں تاکہ ان کے اسباب سے بچنا ممکن ہو، اور اس تامل کی جو کہ الفاظ کے معنی لغوی میں ہوا کرتا ہے تاکہ دوسرے معانی کے لئے استعارہ ممکن ہو اور چونکہ اس طرح کے استعارہ پر تمام اہل لسان کا اجماع ہے اس لئے عقلی طور پر حجیت قیاس کا ثبوت بدلالت اجماع ہے بذریعہ قیاس نہیں ہے تاکہ دور لازم آنے کا اشکال ہو۔ اور تفصیل اس کی "یعنی قیاس کی بمعنی رد الشئ الی نظیرہ" موجود ہے "نبی کریم علیہ وسلم کے قول الحنطۃ بالحنطۃ میں" یعنی گندم کا بدلہ گندم، جَو کا بدلہ جَو، خرما کا بدلہ خرما، نمک کا بدلہ نمک، سونے کا بدلہ سونا اور چاندی کا بدلہ چاندی، برابر برابر، ہاتھوں ہاتھ اور زیادتی ربوا ہے۔ اور بعض روایتوں میں مثلاً بمثل کے بجائے "کیلاً بکیل ووزناً بوزن" ہے (یعنی کیلی ہو تو کیل میں برابر اور وزنی ہو تو وزن میں برابر ہونا چاہئے) اور جملہ میں "الحنطۃ" رفع اور نصب دونوں طرح روایت ہے پہلی صورت میں مضاف محذوف یعنی "بیعُ الحنطۃ" کے قائم مقام ہونے کی بنا پر مرفوع ہے اور دوسری صورت میں مفعول ہے فعل محذوف کا، یعنی بیعوا الحنطۃ بالحنطۃ، اور حنطہ کیلی چیز ہے جس کے بدلے میں اس کے ہم جنس حنطہ کو قرار دیا گیا اور مثلاً بمثل یہ حال ہے ماسبق سے گویا کہ اس طرح کہا گیا بیعوا الحنطۃ بالحنطۃ حال کونہما متماثلین۔ (گیہوں کے بدلے میں گیہوں بیچو در آں حالیکہ دونوں برابر ہوں)۔ اور حال شرط کا فائدہ دیتا ہے اور امر وجوب کے لئے ہے اور چونکہ نفس بیع مباح ہے اس لئے حال ہی جو کہ بمنزلہ شرط ہے وجوب کا محل ہوگا۔ تو معنی یہ ہوں گے کہ جب تم ان چیزوں کی بیع کا ارادہ کرو تو برابری اور مساوات کے ساتھ بیع واجب ہے نفس بیع کو واجب کرنا اس کا منشا نہیں ہے اور "مثل" سے مراد ناپ تول میں برابری۔ یعنی کیلی چیزوں میں کیل (پیمانہ) سے اور وزنی چیزوں میں وزن سے۔" اس کی دلیل یہ ہے کہ دوسری روایت میں کیلاً بکیل، (ووزناً بوزن) بجائے مثلاً بمثل کے وارد ہے۔ اور زیادتی سے مراد "قول نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام والفضل ربوا میں (کہ زیادتی ربوا ہے) ناپ تول کی مقدار میں زیادتی ہے، نہ کہ مطلق زیادتی، اگر اتنی تھوڑی چیز کے اندر بھی جو ناپ تول کے معیار میں نہ آسکے کیونکہ اس میں زیادتی سے ربوا متحقق نہیں ہوگا چنانچہ ایک مٹھی گندم کی بیع دو مٹھی گندم کے بدلے جائز ہے۔ یہاں تک کہ نصف صاع کی مقدار تک پہنچ جائے (تب ربوا کا اعتبار ہوگا)۔

ف۱ قوله بدلالة الاجماع فان الاستعارة التى هى تعدية فى اوضاع اللغة مجمع عليها ... يعنى جواز القياس اللغوى ... تعدية فى الاوضاع الشرعية كون ... المشتركين فى ... لمناسبة ... اثبات حجية القياس بدلالة الاجماع لا بقياس القياس على ... الدور وقال ف۲ قوله يروى بالرفع فيقدر المضاف ... الجملة لا حاجة من المشارع ... ف۳ قوله اى بيعوا ... اختار المصنف رواية النصب ... ف۴ قوله شروط اى الحال فى معنى الشرط ... المتعلق بها ... ف۵ قوله مباح ... نفس البيع بل ينصرف الامر الى الايجاب المستفاد من الامر الى الحال ليصون عن اللغوية ۱۲۔ ف۶ قوله بشرط التسوية ... اذا اقدم على بيع الحنطة بالحنطة ... الا فى حالة المساواة ... ۱۲۔

ف۷ قوله واراد بالفضل ... الفضل ... المماثلة فى القدر ... الفضل على القدر ۱۲۔

ف۸ قوله حتى يجوز ... اقل القدر الشرعى ... نصف صاع ... والحفنة بالفتح ... ۱۲

www.besturdubooks.net

فهذا حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر، ثم الحرمة بناءً على فوات حكم الامر يعني حينما فاتت التسوية تثبت الحرمة هذا حكم النص والداعي اليه اي العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالاً متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس فبالقدر تقوم المماثلة[1] الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلاً بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير او لم يوجد القدر كما في العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربوا ويرد عليه انا لا نسلم ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لابد[2] ان تكون في الوصف ايضاً وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو[3] قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء وهذا حكم النص اي كون الداعي الى وجوب التسمية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الراي فالمراد بهذا الحكم الثاني غير ما اريد بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية وهذا الحكم هو بمعنى مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعاً۔

بہرحال حدیث کا حکم یہ ہوا کہ ہم جنس کے مبادلہ کے وقت مقدار میں برابری واجب ہے۔ اور برابری نہ رہنے پر حرمت مبنی ہے "یعنی جہاں برابری نہیں پائی جاوے گی وہاں حرمت ثابت ہوگی۔ تو نص کا حکم یہ ہے کہ برابری واجب ہے اور اس کا سبب" یعنی جو علت وجوب تسویہ کی باعث ہے وہ "قدر و جنس ہے کیونکہ حدیث میں مذکورہ اموال کے باہمی مبادلہ کے وقت مقدار میں برابر کرنے کے حکم دینے کا تقاضہ یہ ہے کہ خود وہ اشیاء باہم بالکل مماثل اور متساوی المقدار ہوں اور یہ بات صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ وہ قدر میں مشترک اور جنس میں متحد ہوں کیونکہ پوری مماثلت ظاہری صورت اور معنوی حقیقت دونوں لحاظ سے مساوی ہونے پر متحقق ہوتی ہے اور یہ قدر و جنس ہی کے ذریعہ ممکن ہے "اس لئے کہ قدر (ناپ) سے مماثلت صوری معلوم ہوتی ہے اور جنس کے اتحاد سے مماثلت معنوی متحقق ہوتی ہے۔ چنانچہ حدیث کے الفاظ الحنطة بالحنطة سے اتحاد جنس کی طرف اشارہ ہے۔ اور "مثلاً بمثل" سے قدر میں مشترک ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ لہٰذا اگر ہم جنس نہ ہوں مثلاً اگر گندم کا مبادلہ جو کے ساتھ، یا قدری نہ ہوں جیسا کہ عددی اشیاء کا باہم مبادلہ، تو ان میں مساوات شرط نہیں اور کمی زیادتی سے ربوا متحقق ہوگا۔ البتہ اس پر یہ اشکال وارد ہو سکتا ہے کہ صرف قدر و جنس سے مماثلت کا متحقق ہو جانا مسلم نہیں۔ بلکہ اس کے لئے اشیاء کے اوصاف یعنی جید اور ردی ہونے میں بھی باہم مساوی ہونا ضروری ہے تو مصنف نے اس کے جواب میں فرمایا کہ جید ہونے میں برابری کا اعتبار نص سے ساقط ہے "یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے "جیدھا وردیھا سواء" یعنی ہم جنس کی بیع میں اچھے برے سب برابر ہیں محض ناپ میں مساوات کافی ہے۔ " یہ بھی نص ہی کا حکم ہے" یعنی مساوات واجب ہونے کی علت قدر و جنس ہونا محض قیاس اور رائے سے نہیں بلکہ نص کے اشارہ سے ثابت ہے تو اس مقام میں مصنف کا قول "وھذا احکم النص" میں حکم سے نفس حدیث کا مدلول مراد ہے جو حکم شرعی (وجوب تسویہ) اور علت دونوں کو شامل ہے۔ اس کے برخلاف پہلے جو "ھذا احکم النص" کہا ہے وہاں حکم سے محض حکم شرعی مراد ہے۔ ۔ ۶ ۔ ۶

---

[1] قوله المماثلة الصورية فانها عبارة عن التساوي في المعيار وهو الكيل او الوزن فبالمعيار يتساوي الاول فيما له طول والعرض فيما له عرض ۱۲۔

[2] قوله بل لابد ان تكون الخ فان الجودة عبارة عن كمال معنى المالية والرداءة ضدها الجودة فكيف يماثل الكامل الناقص فيتوقف المماثلة على الاتحاد في الوصف ايضاً ۱۲۔

[3] قوله وهو قوله عليه السلام جيدها اي جيد الاشياء الستة المذكورة في الحديث ورديها سواء فلا بد من رعاية المماثلة في القدر في بيع الحنطة الجيدة بالحنطة الردية ولا اعتبار للجودة والرداءة قال الزيلعي في تخريج احاديث الهداية هذا الحديث غريب بهذا اللفظ ومعناه يؤخذ من اطلاق حديث ابي سعيد رواه مسلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد فمن زاد او استزاد فقد اربى الآخذ والمعطي فيه سواء انتهى ۱۲۔ ۶ ۔ ۶

وجدنا الارز وغيره امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص
تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص وهو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما عدا الاشياء الستة من الارز
من المكيلات والموزونات سواء كان مطعوما او غير مطعوم بشرط وجوب القدر والجنس على طريق الاعتبار المامور به
قوله تعالى فاعتبروا وهو نظير المثلات اي هذا القياس الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى
قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر[1] ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم
حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير حيث عاهدوا رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان لا يكونوا مخاصمين عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد في وقعة احد فامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا
عشرة ايام وطلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء فاخرجهم الله من المدينة لاول الحشر والاخراج حال كونكم
يا ايها المسلمون ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا اي اليهود انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله اي عذابه
حكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك وقذف اي القى الله في قلوبهم الرعب حال[2] كونهم يخربون بيوتهم بايديهم و
ايدي المؤمنين لحاجتهم الى الخشب والحجارة فحملوا اثقالهم هذا على احمال كثيرة وخرجوا منها واستوطنوا بخيبر
ثم اخرجهم عمرؓ من خيبر الى الشام هذا تفسير الاية ۔

" اور چاول وغیرہ کیلی اور وزنی اشیاء ہم جنس اور ہم وزن ہونے میں بالکل مشابہ ہیں ان اشیاء کے جن میں نص وارد ہے ۔ پس ان میں ہم جنس کے مبادلہ کے وقت اگر تفاضل پایا جائے تو عقد بیع کے اندر بغیر عوض کے فضل کا ہونا لازم آئے گا ۔ لہٰذا ان میں بھی اس حکم کو ثابت کرنا ضروری ہوگا یعنی اشیائے ستہ مذکورہ فی النص کے علاوہ چاول وغیرہ کیلی اور وزنی اشیاء میں خواہ کھانے کی چیز ہو یا دوسری چیز ہو بشرط وجود علت نص کا حکم وجوب مساوات اور حرمت ربا کا اثبات ضروری ہے " قیاس کی رو سے جس قیاس کا ہم کو حکم دیا گیا ہے قول باری تعالیٰ فاعتبروا الایۃ میں " اور یہ بعینہٖ نظیر ہے عقوبات کی یعنی یہ قیاس شرعی کفار پر نازل شدہ سزاؤں سے عبرت پکڑنے کی نظیر ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ھو الذی الآیۃ (اسی اللہ نے نکال دیا ان کو جو کافر ہیں کتاب والوں میں ان کے گھروں سے پہلے اجتماع پر لشکر کے " تم گمان نہ کرتے تھے کہ وہ نکلیں گے اور وہ خیال کرتے تھے کہ ان کو بچا لیں گے ان کے قلعے اللہ کے ہاتھ سے ۔ پھر پہنچا ان پر اللہ جہاں سے ان کو خیال نہ تھا ۔ اور ڈال دی ان کے دلوں میں دھاک ۔ اجاڑنے لگے اپنے گھر اپنے ہاتھوں اور مسلمانوں کے ہاتھوں ۔ سو عبرت پکڑو اے آنکھ والو !) اس آیت میں اہل کتاب سے یہود بنی نضیر مراد ہے جنھوں نے ہجرت کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معاہدہ کیا تھا کہ آپ کے خلاف دشمنی اور جنگ نہیں کریں گے ۔ پھر غزوۂ احد کے موقع پر ان لوگوں نے عہد توڑ دیا تو آپ نے ان کو مدینے سے نکل جانے کا حکم دیا ۔ انھوں نے دس دن کی مہلت مانگی اور دوبارہ مصالحت کی کوشش کی ۔ آپ نے جلا وطن ہونے کے بجائے اور کسی بات کے سننے سے انکار فرمایا ۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے ان کو پہلی ہی یورش میں مدینے سے نکال باہر کیا ۔ یہ نکلنا بھی اس حال میں ہوا کہ مسلمانوں کو یہ گمان نہیں تھا کہ وہ نکل جائیں گے اور یہود اس خیال میں تھے کہ ان کے مضبوط قلعے اللہ کے عذاب کے لئے روک ثابت ہوں گے لیکن یہ تمام منصوبے دھرے رہ گئے اور غیر متوقع طور پر عذاب الٰہی آن پہنچا اور جلا وطنی کا حکم نافذ ہو کر رہا ۔ ان کے دلوں میں اللہ تعالیٰ نے اس قدر رعب ڈال دیا کہ خود اپنے ہی ہاتھوں اور مسلمانوں کے ہاتھوں اپنے گھر اجاڑنے لگے ۔ پھر چوکھٹ کی لکڑیاں اور پتھر وغیرہ کا بوجھ بار بردار اونٹوں پر لاد کر مدینہ سے نکل پڑے اور خیبر میں جا کر سکونت اختیار کی بالآخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانۂ خلافت میں ان کو خیبر سے بھی ملک شام کی طرف جلا وطن کر دیا یہ تو ہوا آیت کا مطلب ۔

---

[1] قوله لاول الحشر ۔ اللام للتوقيت ... [illegible] ... قال البيضاوي ... [illegible]
[2] قوله حال كونهم يخربون بيوتهم ... [illegible] ... ايدي المؤمنين ۱۲ ۔ [illegible]

www.besturdubooks.net

فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل حيث سوى بينهما في قوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من ديارکم ما فعلوه الا قليل منهم والكفر يصلح داعيا اليه فكلما وجد الكفر يترتب عليه الاخراج واول الحشر يدل[1] على تكرار هذه العقوبة وهو اجلاء عمر اياهم من خيبر الى الشام وقيل هو حشرهم يوم القيمة ثم دعانا الى الاعتبار في قوله فاعتبروا بالتامل في معنى النص للعمل به فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم ونحترز عن مثل ما فعلوا اتقاءً عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اي في القياس الشرعي نتأمل في علة النص ونعديها الى الفرع لنثبت حكم النص فيه والاصول[2] في الاصل معلولة دفع[3] لمن توهم انه لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يعدى الى الفرع بالقياس يعني ان الاصل في كل اصل من الكتاب والسنة والاجماع ان[4] يكون معلولا بعلة توجد في الفرع وان كان يحتمل ان[5] لا يكون معلولا او يكون معلولا بعلة قاصرة لا توجد في الفرع الا انه لا ينبغي ان يكتفي بهذا القدر بل[6] لابد في ذلك من دلالة التمييز اي دليل يدل على ان هذه هي العلة لا غير كما يعلم في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون القدر والجنس علة۔

اب اس میں غور کرو کہ " گھروں سے اخراج بھی قتل کی طرح سزا ہے " اس لئے کہ دوسری آیت میں یکساں طور پر دونوں کا بیان ہے " ولو انا کتبنا الآیۃ " (اور اگر ہم ان پر حکم کرتے کہ ہلاک کر دو اپنی جان یا چھوڑ نکلو اپنے گھروں سے تو ایسا نہ کرتے مگر تھوڑے ان میں سے)۔ " اور کفر ہی اخراج کا سبب اور علت ہونے کے مناسب ہے " یعنی جہاں کفر متحقق ہوگا وہیں (استحقاق) اخراج کا بھی ترتب ہوگا " اول الحشر کا عنوان دلالت کرتا ہے کہ یہ سزا دوبارہ پیش آنے والی ہے " جس کا مصداق خیبر سے شام کی طرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم سے دوبارہ جلاوطن ہونے کا واقعہ ہے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ دوبارہ حشر سے یوم قیامت کا حشر مراد ہے۔

" پھر " فاعتبروا الآیۃ کے ذریعہ عبرت پکڑنے کا حکم فرمایا۔ یعنی نص کے معنی میں غور کریں تاکہ جہاں نص وارد نہیں ہوئی وہاں اسی نص پر عمل کریں " لہٰذا یہود کی حالت پر ہم اپنے احوال کا قیاس کریں گے اور ان کے افعال بد سے بچ کر رہیں گے۔ تاکہ ان پر جو عتاب آیا اس سے محفوظ رہ سکیں۔ " قیاس شرعی میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے " کہ پہلے علت نص میں غور کرتے ہیں پھر اس کو فرع کی طرف متعدی کرتے ہیں۔ تاکہ اس فرع میں بھی حکم نص ثابت کریں۔ " اور نصوص کے لئے علت کا ہونا ہی اصل ہے " (اس عبارت سے مصنف کا منشاء وہم دور کرنا ہے کہ کتاب وسنت اور اجماع کے احکام کے لئے سرے سے کسی علت کا ہونا ہی ضروری نہیں چہ جائیکہ ان پر قیاس کر کے فرع میں حکم نص متعدی مانا جائے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اگرچہ اس بات کا احتمال ہے کہ ہر نص کی کوئی علت نہ ہو یا ایسی علت ہو جو اس کے ساتھ خاص ہے اور قابل تعدیہ نہیں۔ لیکن نصوص کتاب وسنت اور اجماع کا اصلی تقاضا یہ ہے کہ ہر حکم کے لئے کوئی ایسی علت ہو جو فرع میں بھی پائی جاوے " البتہ قیاس کے لئے " صرف اصلی تقاضا پر بھروسہ کرنا کافی نہیں بلکہ " یہ ضروری ہے کہ علت کی شناخت کی بھی کوئی دلیل ہو " یعنی کوئی ایسی دلیل ہونی چاہئے جو اس بات پر دلالت کرے۔ (استنباط شدہ) علت ہی نفس الامر میں نص کی علت ہے دوسری کوئی بات علت نہیں جیسا کہ حدیث ربوا کے اندر " الحنطۃ بالحنطۃ " میں ہم جنس کے ساتھ مقابلہ اور " مثلا بمثل " کے قول سے پتہ چلتا ہے کہ حرمت ربوا کی علت قدر و جنس ہے۔

---

[1] قوله يدل الخ. اذ اول لابد له من ثان وفيه ما قيل من ان المعتبر بالاولية عدم تقدم غيره لا وجود آخر متأخر عنه فتأمل ١٢۔

[2] قوله والاصول اي النصوص المثبتة للاحكام من الكتاب والسنة والاجماع۔

[3] قوله دفع لمن توهم الخ. فيه ان المصنف زاد لفظ الفصل في شرحه في هذا المقام فهذا يقتضي ان هذا الكلام بحث عليحدة فالقول بانه دفع توهم لا يناسب رأي المصنف ١٢۔

[4] قوله ان يكون الخ. لقيام الادلة على ان القياس حجة من غير تفرقة بين نص ونص فيكون الاصل هو التعليل ١٢۔

[5] قوله ان لا يكون معلولا بل يكون التعبد اي العمل بالحكم بمجرد ان الحاكم امرنا ونحن عبيده ١٢۔

[6] قوله بل لابد في ذلك اي في القياس من دلالة التمييز اي من دليل يميز الوصف المؤثر في الحكم من بين الاوصاف لان التعليل باي وصف كان يجوزه العقل السليم۔ وكذا اورده بمجرده فلابد من مميز اي دليل يدل الى آخر ما قال الشارح ١٢۔

www.besturdubooks.net

لابد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اى على ان هذا النص فى الحال معلول مع قطع النظر عن كون النصوص فى الاصل معلولة فقوله للحال معناه فى الحال وقوله شاهد كنى به عن كونه معلولا لانه اذا كان معلولا بعلة جامعة كان شاهدا على حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل فى كل نص ان يكون معلولا والثانى ان لابد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص فى الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الاصل والثالث ان لابد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا[۱] اجتمعت هذه الثلثة فلابد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فلابد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه فشرطه ان لايكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص[۲] اخر الظاهر ان[۳] الاصل هو المقيس عليه والباء فى بحكمه داخل على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلا مقصورا عليه حكمه بنص اخر اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص الدال على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى حينئذ ان لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص اخر ولا شك ان النص الاخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه۔

اور یہ بھی ضروری ہے کہ شناخت علت سے قبل فی الحال وجود علت پر کوئی دلیل قائم ہو، یعنی نصوص جو دراصل معلول ہیں اس بات سے قطع نظر کرکے جس نص سے بغرض قیاس علت کا استنباط کیا جا رہا ہے اس کا فی الحال معلول ہونے پر دلیل ہونی چاہیے۔ تو مصنفؒ کا قول "للحال" سے مراد "فی الحال" (یعنی قیاس کے وقت) ہے۔ اور "شاهد" کا لفظ کنایہ ہے معلول ہونے سے۔ کیونکہ جب کسی نص میں علت جامعہ ہوگی (جو فرع میں بھی پائی جاتی ہے) تو نص حکم فرع کے لئے شاہد اور گواہ بن جائے گی۔ الحاصل: حجیت قیاس کے سلسلے میں ان تینوں امور کو پیش نظر رکھنا چاہیے (۱) ہر نص کا اصل یہ ہے کہ وہ کسی علت سے معلول ہو (۲) اصل مذکور سے قطع نظر کرتے ہوئے فی الحال نص کے معلول ہونے پر مستقل کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ (۳) علت کو غیر علت سے تمیز کر دینے والی دلیل کا ہونا بھی ضروری ہے جو صاف بتا دے کہ یہ چیز علت ہے دوسری کوئی چیز علت نہیں جب یہ تینوں امور متحقق ہوں گے تو ضرور قیاس قابل حجت ہوگا۔ پھر قیاس کا لغوی اور شرعی لحاظ سے جس طرح ایک خاص مفہوم ہے جس کا بیان پچھلے صفحات میں گذر چکا ہے اسی طرح اس کے لئے بعض شرائط، ارکان، احکام اور وجوہ مدافعت بھی ہیں جن کی وضاحت ضروری ہے تاکہ اپنا قیاس خلل اور کوتاہی سے محفوظ رہے اور مخالف کے قیاس کا دفعیہ ممکن ہو۔

شرائط قیاس: (۱) قیاس کی پہلی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم خود اصل کے لئے مخصوص ہو اور دوسری کسی نص سے ثابت نہ ہو۔ مصنفؒ کی عبارت میں یہاں لفظ اصل کا ظاہری مفہوم مقیس علیہ ہے اور "بحکمہ" میں باء داخل ہے مقصور پر (یعنی مخصوص علیہ پر) مطلب یہ ہے کہ مقیس علیہ کے ساتھ اس کا حکم دوسری نص کے ذریعہ مخصوص ذکر کر دیا گیا ہو جیسے خزیمہؓ کے واقعہ میں (جو سامنے آ رہا ہے) قبول شہادت واحد کا حکم بذریعہ نص ان کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس پر دوسری فرع کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ مقیس علیہ کے ساتھ حکم کا مخصوص ہونا جب نص سے معلوم ہو تو پھر دوسری فرع کو اس پر قیاس کرنے سے نص سے ثابت شدہ اختصاص کا قیاس سے باطل ہونا لازم آئے گا جو کسی طرح درست نہیں اور اصل سے مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرنے والی نص مراد لینا اور "باء" کو بمعنی "مع" قرار دینا درست نہیں کیونکہ اس وقت عبارت کا مطلب یوں ہوگا کہ جو نص مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرنے والی ہے وہ اپنے حکم کے ساتھ مخصوص ہو دوسری نص سے، حالانکہ یہاں دوسری نص سے بلاشبہ وہی نص مراد ہے جو مقیس علیہ کے حکم پر دال ہے۔ (ایک ہی نص کو دال علی الحکم اور پھر اسی نص پر آخر کا اطلاق بالکل مہمل ہے۔

[۱] قوله فاذا اجتمعت هذه الثلثة اعلم ان فخر الاسلام وابا منصور وغيره فلا حاجة الى الامر الثانى بل الامر الثالث مغن عنه لانه اذا قام الدليل المميز للعلة من غيرها اقامة الدليل على ان هذا النص فى الحال معلول اجمالا ... يثبتون باستخراج علة الحكم فى مورد النص ... ذكر القياس ... الدليل على ان هذا النص معلول فى الحال اجمالا ۱۲۔

[۲] قوله بنص آخر ... اختصاص المقيس عليه بحكمه والمراد بالنص ههنا الدليل ... ذكر النص ... ۱۲۔

[۳] قوله انه هو الاصل هو المقيس عليه كما هو عند اكثر العلماء من اهل الفقه والنظر لان القياس فى الشرع هو تقدير الفرع بالاصل فى الحكم والعلة والمراد بالاصل ههنا المقيس عليه ۱۲۔

www.besturdubooks.net

كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه ولا ينبغي ان يقاس عليه من هو اعلى حالا منه كالخلفاء الراشدين اذ تبطل حينئذ كرامة اختصاصه[1] بهذا الحكم وقصته ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفاءه فقال هلم شهيدا فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء أفلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا على غيره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه غيره وان لا يكون معدولا[2] به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ القياس يقتضي[3] فساد الصوم به وانما ابقيناه لقوله عليه السلام للذي اكل ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله فلا يقاس[4] عليه الخاطي والمكره كما قاسهما الشافعيؒ۔

جیسے اکیلے حضرت خزیمہؓ کی شہادت کا مقبول ہونا، اس لئے کہ یہ حکم ان کے ساتھ مخصوص ہے، اس حدیث سے "من شهد له خزيمة فهو حسبه" (جس کے حق میں خزیمہؓ گواہی دیں تو تنہا ان کی گواہی کافی ہے)۔ تو ان پر دوسرے کسی کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے چاہے وہ رتبے میں ان سے بڑھ کر کیوں نہ ہو، چنانچہ خلفائے راشدین کی بھی تنہا شہادت معتبر نہیں ہوگی کیونکہ اس سے تنہا ان کی شہادت قبول ہونے کی خصوصیت کا اعزاز جو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو بخشا ہے وہ باطل ہوجائے گا۔ اصل واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی بدو سے ایک اونٹنی خریدی اور اس کی پوری قیمت اس کے حوالہ کردی۔ اس کے بعد بدو نے قیمت وصول پانے سے انکار کردیا اور دوبارہ قیمت کا تقاضا کیا۔ آپ نے فرمایا کہ میں تو قیمت ادا کرچکا ہوں، اس نے مطالبہ کیا کہ اونٹنی کی قیمت پر گواہ پیش کیجئے۔ آپ نے فرمایا کہ یہ معاملہ تو میرے اور تمہارے درمیان تنہائی میں ہوا ہے جہاں کوئی نہیں تھا میں گواہ کہاں سے لاؤں۔ حضرت خزیمہؓ نے یہ باتیں سن کر کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں یا رسول اللہ! بیشک آپ نے اس کی اونٹنی کی پوری قیمت ادا کردی ہے۔ آپ نے تعجباً دریافت فرمایا تم تو اس وقت موجود نہیں تھے، پھر کس طرح میرے حق میں گواہی دے رہے ہو؟ انھوں نے جواباً عرض کیا، یا رسول اللہ! آسمان اور غیب کی عظیم الشان خبروں میں جب ہم آپ کو قطعی طور پر سچا جانتے ہیں تو یہ اونٹنی اور اس کی حقیر قیمت کی کیا حقیقت ہے کہ اس کی ادائیگی کی بابت ہم آپ کی تصدیق نہ کریں؟ آپ نے خوش ہوکر فرمایا "من شهد له خزيمة فهو حسبه" تو اعزاز و اکرام کے طور پر خاص ان کی شہادت کو دو آدمیوں کی شہادت کے برابر قرار دیا گیا۔ ورنہ عام لوگوں کے حق میں نصاب شہادت کی تکمیل دوسری نصوص کی رو سے شرط لازمی ہے۔ لہٰذا خزیمہؓ پر دوسرے کسی کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔

اور قیاس کی دوسری شرط یہ ہے کہ اصل، قیاس کے مخالف نہ ہو، کیونکہ اصل (مقیس علیہ) جب خود ہی قیاس کے مخالف ہوگا تو اس پر کسی دوسرے کو کس طرح قیاس کیا جاسکتا ہے؟ جیسے روزہ کی حالت میں بھول کر کھانے پینے کے باوجود روزہ باقی رہنا، یہ حکم قیاس کے بالکل مخالف ہے۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ بھول کر ہی سہی کھانے پینے سے روزہ فاسد ہوجانا چاہئے، کیونکہ رکن فوت ہوجانے سے، چاہے نسیاناً کیوں نہ ہو، عبادت متحقق نہیں ہوتی۔ اور روزے کا رکن ہے "الكف عن الاكل والشرب والجماع" لیکن اس قیاس کو چھوڑ کر ہم نے بقائے صوم کا حکم دیا۔ محض حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے جو آپ نے روزے کی حالت میں بھول کر کھانے والے کے حق میں فرمایا تھا: "تم على صومك الخ" (تم اپنے روزہ کو مکمل کرو کیونکہ تم کو اللہ ہی نے کھلایا اور پلایا ہے)۔ چونکہ یہ حکم خلاف قیاس ہے، اس لئے خطایا اکراہ کی حالت میں کھا پی لینے کو نسیان پر قیاس نہیں کیا جائے گا جیسا کہ امام شافعیؒ نے کیا ہے۔

[1] قوله اختصاصه اي اختصاص خزيمةؓ بهذه الكرامة اختصاصا من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على ان قوله عليه السلام في افادة العلم بمنزلة العيان ۱۲۔
[2] قوله معدولا به اي مصروفا به عن القياس فان المعدول لازم وهو الميل عن الطريق كذا قيل ويمكن ان يجعل معدولا من العدول وهو الصرف فيكون متعديا وحينئذ فالباء زائدة ۱۲۔
[3] قوله يقتضي فساد الصوم اي بالاكل والشرب ناسيا لفوات ركن الصوم وهو الامساك عن قضاء شهوتي الفرج والبطن والشيء لا يبقى بدون ركنه ۱۲۔
[4] قوله فلا يقاس الخ علي هذا فليس جيها الاشتراك في العلة فان الخاطي ذاكر للصوم لكنه قاصد لشرب الشرب كما اذا تمضمض ولم يثبت فدخل الماء في حلقه والمكره ايضا ذاكر للصوم وهو مختار في الفعل واما الناسي فليس بذاكر للصوم ولا يعلم ان هذا اليوم يوم الصوم وكان فعله بسبب النسيان فليس بتاركا للكف بالاكل والشرب واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله فانما اطعمك الله وسقاك اشارة الى ان الذي القى عليك النسيان حتى اكلت وشربت ۔

www.besturdubooks.net

وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط وان كان واحدا تسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا والثاني تعديته بعينه بلا تغيير والثالث كون الفرع نظيرا للاصل لا ادون منه والرابع عدم وجود النص في الفرع وقد فرع المصنف على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سيأتي وهذا هو رأي جمهور الاصوليين اقتداء بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست شروط الاربعة منها هي المذكورة والخامس التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص لا فرعا لشئ آخر[1] وهذا وان كان مما يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع على اول الشروط وهو كون الحكم شرعيا فان الشافعي يقول الزنا اسم لما هو محرم في محل مشتهى محرم وهذا المعنى يوجد في اللواطة بل[2] هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجري[3] عليها اسم الزنا وحكمه واليه ذهب ابو يوسف ومحمد وهذا يسمى قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يعطى اللواطة اسم الزنا وبين ان يجري عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس في اللغة دون الثاني والمجوزون له هم اكثر اصحاب الشافعي فانهم[4] يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل.

---

(۳) قیاس کی تیسری شرط یہ ہے کہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہے وہ بعینہ ایسی فرع کی طرف متعدی ہو کہ اصل کی مثل نظیر ہے اور اس فرع کے بارے میں کوئی علیحدہ نص موجود نہ ہو۔ یہ شرط اگرچہ عنوان میں ایک ہے لیکن حقیقت میں یہ چار شرطوں پر مشتمل ہے۔ (۱) جس حکم پر قیاس کیا جائے وہ حکم شرعی ہو لغوی حکم نہ ہو۔ (۲) بغیر کسی تغیر و تبدل کے بعینہ حکم کا تعدیہ ہو۔ (۳) علت کے تحقق میں فرع، اصل کے بالکل مماثل اور مساوی ہو، کسی حال میں کمتر نہ ہو۔ (۴) فرع کے بارے میں کوئی مستقل نص موجود نہ ہو۔ مصنفؒ نے ان چاروں شرطوں پر تفریعیں پیش کی ہیں جو ابھی آ رہی ہیں۔ البتہ شرط ثالث کا چار شرطوں پر مشتمل ہونا، فخر الاسلام بزدویؒ کی پیروی کرتے ہوئے جمہور اصولیین کی رائے ہے۔ اور بعض شارحین نے اس میں اور جدت طرازی دکھائی، چنانچہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ مذکورہ عبارت چھ شرطوں پر مشتمل ہے۔ چار تو وہ جو گذر چکیں۔ اور بقیہ دو یہ ہیں:- (۵) تعدیہ یعنی اصل کے حکم کو فرع کی طرف لے جانا۔ (۶) مقیس علیہ کا حکم شرعی براہ راست نص سے ثابت شدہ ہو کسی دوسرے اصل کی قیاسی فرع نہ ہو۔ یہ دونوں باتیں اگرچہ اپنی جگہ میں ٹھیک ہیں لیکن ان کا کوئی خاص فائدہ نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں باتیں خود قیاس کی حقیقت میں بعنوان اصول موضوعہ داخل ہیں علیحدہ بطور شرط کے ان کا ذکر کرنا لا حاصل ہے)

"چنانچہ (الف) لواطت کو معنوی اشتراک کی علت سے زنا پر قیاس کرنا اور زنا کا نام دینا درست نہیں۔ کیونکہ یہ حکم شرعی نہیں ہے" یہ تفریع ہے پہلی شرط پر یعنی قیاس کے لئے حکم مقیس علیہ کا شرعی ہونا ضروری ہے۔ (اور زنا کے معنی کا لحاظ کرکے لواطت کے لئے زنا کا نام ثابت کرنا اور اس کے احکام جاری کرنا دراصل حکم لغوی پر قیاس ہے جو ہمارے نزدیک درست نہیں)۔ لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "محل حرام میں شہوت رانی کا نام زنا ہے" اور یہ بات لواطت میں بھی پائی جاتی ہے۔ بلکہ غلظت حرمت، شہوت اور اضاعت منی کے اعتبار سے یہ زنا سے بڑھ کر ہے لہٰذا اس پر بطریق اولیٰ زنا کا اطلاق درست ثابت ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اس قسم قیاس کو قیاس فی اللغۃ کہتے ہیں۔ البتہ لواطت کو زنا سے تعبیر کرنے اور علت میں اشتراک کی وجہ سے اس پر محض احکام زنا جاری کرنے میں بڑا فرق ہے۔ کیونکہ اول تو قیاس فی اللغۃ ہے (جو کہ جمہور کے نزدیک ناجائز ہے) اور دوسری صورت قیاس فی اللغۃ نہیں ہے (اور اکثر کے نزدیک جائز ہے)۔ اکثر علمائے شافعیہ قیاس فی اللغۃ کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ لغت میں خمر کے معنی ڈھانپ لینے کے ہیں۔ اس لئے ہر وہ چیز جو عقل کو مستور کرے شوافع اس کو خمر سے تعبیر کرتے ہیں۔ (اور اس پر خمر کے احکام جاری کرتے ہیں)۔

---

[1] قوله فرعا لشئ اي لا يكون الحكم الشرعي الذي في المقيس عليه فرعا لشئ آخر بان يكون ثابتا بالقياس على شئ آخر فانه لو كان ذلك الحكم الشرعي ثابتا بالقياس فلا بد من اصل ويجعل الشئ الآخر من حكم ذلك فيقاس عليه بهذه العلة ولا يجعل هذا المقيس عليه فرعه فهذا تطويل بلا طائل ۱۲ [2] قوله بل هي اي اللواطة فوقه اي فوق الزنا في الحرمة فان الايلاج في الدبر لا يحل قطعا بخلاف الايلاج في القبل فانه يحل بالنكاح وملك اليمين والشهوة فان المحل ليس بمحل شهوة لذلك ۱۲ [3] قوله فيجري عليها الخ فيدخل اللواطة تحت قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فيجري عليهم الحد ايضا فان اللواطة صنف من افراد الزنا لغة وقيل ان الشافعي ايضا لا يجوز القياس في اللغة وانما اوجب الحد على اللاطة بدلالة النص لا بالقياس في اللغة ۱۲ -

[4] قوله فانهم يعطون الخ فان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة فاذا حصل الشدة يسمى خمرا فكذا كل ما خامر العقل فهو خمر فيجري عليه حكم الخمر قال في غاية البيان يقال خامره اي خالطه قال في حاشية الحلبي يخامر العقل اي يستره ويغطيه ۱۲۔

www.besturdubooks.net

وقد قال لهم واحد من الحنفية لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يتقرر فيه الماء فقال ان بطنك ايضا يتقرر فيه الماء فينبغي ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الجرجير جرجيرا فقالوا انه يتجرجر اي يتحرك على وجه الارض فقال ان لحيتك ايضا يتحرك فينبغي ان تسمى جرجيرا فتحير وسكت ولا لصحة ظهار الذمي تفريع على الشرط الثاني اي لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي كما علله الشافعيؒ فيقول انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم[1] اذ لم يوجد الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه لكونه اي لكون هذا التعليل تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل وهو المسلم الى اطلاقها في الفرع عن الغاية لان ظهار المسلم ينتهي بالكفارة وظهار الذمي يكون مؤبدا اذ ليس هو اهلا للكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذي يخلفه الصوم ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ لان عذرهما دون عذره تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظيرا للاصل فان الشافعيؒ يقول لما عذر الناسي مع كونه عامدا في نفس الفعل فلان يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى ونحن نقول ان عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطئ والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطئ يذكر الصوم ولكنه يقصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه ـ

لطیفہ: بعض شوافع نے دعویٰ کیا کہ میں تمام احناف کی وضع اصطلاحات بتا سکتا ہوں جو کہ قیاس فی اللغۃ کی بنیاد ہے تو اس پر ایک حنفی نے کہا کہ اچھا بتاؤ کہ قارورہ (بوتل) کو قارورہ کیوں کہتے ہیں؟ تو اس نے کہا کہ قارورہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں پانی قرار پکڑتا ہے۔ حنفی نے کہا تمہارے پیٹ میں بھی تو پانی قرار پاتا ہے تو پیٹ کو بھی قارورہ کہنا چاہیئے پھر حنفی نے دریافت کیا کہ اچھا بتاؤ جرجیر (ایک قسم کی ترکاری جو پانی میں اگتی ہے) کو جرجیر کیوں کہتے ہیں؟ تو شافعی نے کہا جرجر کے معنی حرکت کرنے کے ہیں، چونکہ یہ ترکاری نمودار ہونے کے بعد خوب حرکت کرتی ہے اس مناسبت سے اس کو جرجیر کہتے ہیں۔ اب پھر حنفی نے کہا کہ تمہاری ڈاڑھی بھی تو حرکت کرتی ہے اس لئے اس کو بھی جرجیر کہنا چاہیئے۔ یہ سن کر وہ حضرت حیرت میں پڑ گئے اور جواب کی راہ نہ پاکر خاموشی سادھ لی۔ (ب) اور ذمی کا ظہار صحیح ہونے کے لئے (طلاق پر) قیاس کرنا درست نہیں۔ یہ تفریع ہے دوسری شرط پر۔ یعنی مسلمان کی طرح کافر کی طلاق صحیح ہونے کی وجہ سے کافر کے ظہار کو بھی طلاق پر قیاس کرنا صحیح نہیں جیسا کہ امام شافعیؒ نے کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب کافر کی طلاق صحیح ہے تو مسلمان کی طرح اس کا ظہار بھی صحیح ہوگا۔ ہمارے نزدیک یہ قیاس اس لئے درست نہیں کہ شرائط للقیاس کی دوسری شرط "تعدیۂ حکم اصل بعینہ" یہاں متحقق نہیں، کیونکہ اس سے یعنی اس قیاس سے حرمت کا حکم جو اصل یعنی مسلمان کے حق میں کفارہ سے ختم ہو جاتا ہے فرع میں اس کے اندر تبدیلی لازم آتی ہے کہ کفارہ غایت نہ ہو کر حرمت ہمیشہ کے لئے ثابت ہو جائے گی کیونکہ کفارہ میں سزا کے ساتھ ساتھ عبادت کا پہلو ہونے کی وجہ سے کافر ادائے کفارہ کا اہل نہیں۔ بنابریں مسلمان کا ظہار تو ادائے کفارہ سے ختم ہو سکتا ہے۔ بخلاف کافر کے کہ بسبب عدم اہلیت کفارہ اس کا ظہار دائمی رہ جائے گا تو اس میں بلا تغییر حکم اصل کا تعدیہ ممکن نہیں۔ کوئی کہہ سکتا تھا کہ کافر غلام تو آزاد کر سکتا ہے اور ظہار کے کفارہ میں یہ بھی شامل ہے، اس شبہ کو دور کرنے کے لئے بعضوں نے کہا ہے کہ کافر اگرچہ یہاں غلام آزاد کرنے کا اہل ہے لیکن جہاں غلام کی آزادی کے قائم مقام روزے کو قرار دیا گیا ہے۔ وہاں وہ غلام آزاد کرنے کا بھی اہل نہیں ہے (قاعدہ یہ ہے کہ اذا ثبت الشیء ثبت بجمیع لوازمہ) (ج) اور بھول کر کھا پی لینے والے پر قیاس کر کے حکم عدم افطار کا تعدیہ مکرہ اور خاطی کے حق میں درست نہیں، کیونکہ ان دونوں کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے۔ یہ تفریع ہے تیسری شرط پر یعنی فرع کا چونکہ اصل کے مساوی اور نظیر ہونا چاہیئے اس لئے یہ قیاس درست نہیں۔ لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ناسی جو کہ اپنے قصد و ارادہ سے فعل اکل و شرب کا ارتکاب کرتا ہے اس کو جب معذور قرار دیا گیا تو خاطی اور مکرہ کا عذر جو کہ بغیر ارادہ جبراً مفطر کا ارتکاب کرتے ہیں بطریق اولیٰ قابل قبول ہونا چاہیئے۔ اور علمائے احناف فرماتے ہیں کہ خاطی اور مکرہ کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے کیونکہ نسیان کا عذر جو کہ ایک آفت سماوی ہے انسان کے بالکل اختیار کے بغیر پیش آتا ہے اس لئے صاحب حق اللہ تعالیٰ کی طرف اس کا فعل منسوب ہے جیسا کہ اشارہ علیہ السلام بقولہ انما اطعمک اللہ وسقاک، بخلاف خاطی اور مکرہ کے کہ ان کا فعل صاحب حق کی طرف منسوب نہیں کیونکہ خطأً افطار کرنے والے کو روزہ تو یاد ہوتا ہے البتہ کلی کرنے میں بے احتیاطی کرنے کی وجہ سے حلق میں پانی اتر جاتا ہے۔

[1] قولہ کالمسلم ای کظہار المسلم فان الذمی مکلف ای بالقول المزبور وصح طلاقہ فاہل للحرمۃ وموجب الظہار لیس الا الحرمۃ فیصح ظہاره وایضا الآیۃ تدل بعمومہا الخ ولکن ان نقول ان یقتضی الظہار الحرمۃ والکفارۃ منہیا لها تعلیل الشافعی بتعدیۃ الحرمۃ فیکون القول بناء علی ان الکافر مکلف بالاحکام بان الحرمۃ تنتہی الی الکفارۃ ووجب الکفارۃ وعدیمۃ الاہلیۃ الاالی اوالکفارۃ بسبب کفره لانہ یکون حکم الاصل متغیرا فتعدی بعینہ الی الفرع کذا قال رحمہ اللہ قولہ لیس ہو اہلا فان المقصود بالکفارۃ التطہیر والتکفیر فلا یتادی الکفارۃ الاجنبیۃ العبادۃ والکافر لیس باہل للعبادۃ ۱۲

www.besturdubooks.net

والمکرہ اکرھہ الانسان والجاء الیہ فلم یکن عذرھما کعذر الناسی فیفسد صومھما وقد فرعناھا فیما سبق علی کون الاصل مخالفا للقیاس ولا ضیر فیہ فان اکثر المسائل یتفرع علی اصول مختلفۃ ولا یشترط الایمان فی رقبۃ کفارۃ الیمین والظھار لانہ تعدیۃ الی ما فیہ نص بتغییرہ تفریع علی الشرط الرابع وھو ان لا یکون النص فی الفرع وھٰھنا النص المطلق عن قید الایمان موجود فی رقبۃ کفارۃ الیمین والظھار فلا ینبغی ان تقاس علی رقبۃ کفارۃ القتل وتقید بالایمان مثلھا کما فعلہ الشافعیؒ لانہ لا یحتاج الی القیاس مع وجود النص وھو فیما یخالف القیاس نص الفرع واما فیما یوافقہ فلا باس بان یثبت الحکم بالقیاس والنص جمیعا کما ھو داب صاحب الھدایۃ یستدل لکل حکم بالمعقول والمنقول تنبیھا علی انہ لو لم یکن النص موجودا لیثبت بالقیاس ایضا والشرط الرابع ان یبقی حکم النص بعد التعلیل علی ما کان قبلہ انما صرح بقید الرابع لئلا یتوھم ان الشرط الثالث لما تضمن شروطا اربعۃ کان ھذا شرطا سابعا فاطلق الرابع تنبیھا علی انہ شرط واحد ومعنی بقاء حکم النص ان لا یتغیر عما کان علیہ سوی انہ تعدی الی الفرع فلم وانما خصصنا القلیل من قولہ لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء جواب سوال مقدر وھو انکم قلتم ان لا یتغیر حکم الاصل بعد التعلیل وفی قولہ علیہ السلام لا تبیعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمۃ الربوا بالقدر والجنس وعدیتم الی غیر الطعام فقد خصصتم القلیل من النص الدال علی حرمۃ الربوا فی القلیل والکثیر واقصرتم حرمۃ الربوا علی الکثیر فقط۔

اسی طرح مکرہ کو بھی روزہ یاد رہتا ہے کسی انسان کے مجبور کر لینے پر جان بچانے کی خاطر اپنے اختیار سے افطار کرتا ہے تو ان دونوں کا عذر ناسی کے عذر کے برابر نہیں ہے اس لئے ان کا روزہ فاسد ہو جائے گا (ناسی کا فاسد نہیں ہوگا) اور ظاہر ہے کہ پچھلے صفحات میں ہم نے اصل مخالف للقیاس ہونے کی شرط پر خاطی اور مکرہ سے تفریع کی تھی پھر یہاں فرع نظیر لاحاصل ہونے کی شرط پر بھی ان ہی دونوں سے تفریع کی گئی۔ اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ بہت سے مسائل (وجوہات مختلفہ سے) متعدد اصولوں پر متفرع ہوتے رہتے ہیں۔" (۵) اور کفارۂ یمین اور ظہار میں جو غلام آزاد کیا جاتے اس کے لئے ایمان کی شرط لگانا (کفارۂ قتل پر قیاس کر کے) درست نہیں کیونکہ اس سے فرع کے بارے میں مستقل نص ہوتے ہوئے اس کے تقاضہ کو باطل کر کے حکم اصل کا تعدیہ لازم آتا ہے۔" یہ تفریع ہے چوتھی شرط پر اور وہ یہ کہ قیاس جب ہی درست ہے کہ فرع میں نص نہ ہو۔ اور یہاں کفارۂ یمین وظہار کے غلام کے سلسلے میں ایمان کی قید کے بغیر مطلق نص موجود ہے اس لئے اس کو کفارۂ قتل میں مذکورہ غلام (فتحریر رقبۃ مؤمنۃ) پر قیاس کر کے ایمان کی قید سے مقید ذکر نا چاہیے جس طرح کہ امام شافعیؒ نے کیا ہے۔ کیونکہ نص موجود رہتے ہوئے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں۔ فائدہ۔ فرع میں نص ہونے سے ایسے قیاس کی ممانعت ہے جو کہ فرع کی نص کے مخالف ہو لیکن اگر قیاس نص فرع کے موافق ہو تو اس قیاس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ بلکہ یوں سمجھا جاتے گا کہ حکم فرع بیک وقت قیاس اور نص دونوں سے ثابت ہے چنانچہ صاحب ہدایہ کا طرز یہی ہے کہ وہ ہر حکم کی عقلی اور نقلی دونوں قسم کی دلائل بیان کرتے ہیں جس سے اس امر پر تنبیہ کرنا مد نظر ہے کہ اس مسئلہ میں بالفرض اگر مستقل نص وارد نہ ہوتی تو بھی حکم بجائے خود قیاس سے ثابت ہو سکتا ہے۔ "(۴) قیاس کی چوتھی شرط یہ ہے کہ تعلیل کے بعد بھی نص کا حکم دیسا ہی باقی رہے جیسا کہ قیاس سے پیشتر تھا۔" مصنفؒ نے اپنی سابقہ عادت کے برخلاف اس شرط کے بیان میں "والشرط الرابع" کی تصریح اس لئے کی تاکہ کوئی یہ خیال نہ کرے کہ تیسری شرط جب چار شرطوں پر مشتمل ہے تو مجموعی چھ شرطوں کا بیان ہو چکا ہے اور یہ ساتویں شرط ہے۔ سو "الرابع" کہہ کر اس بات پر تنبیہ کر دی کہ وہ چاروں شرطیں مل کر صرف ایک شرط واحد ہے اور حکم نص باقی رہنے سے مراد یہ ہے کہ فرع کی طرف تعدیہ سے حکم میں جو تعمیم ہوتی ہے اس کے سوا اصل مفہوم نص میں کوئی تغیر پیدا نہ ہو (اس قاعدے کے پیش نظر بعض مسائل میں بظاہر شبہات وارد ہوتے تھے اس لئے مصنفؒ ان کے ازالے کی طرف متوجہ ہوئے۔ چنانچہ فرمایا) "(۱) اور ہم نے مقدار قلیل کو خاص کیا ہے قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء" کے حکم سے۔" یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے یعنی ابھی تم نے کہا ہے کہ تعلیل کے بعد حکم اصل میں کسی قسم کا تغیر نہ ہونا صحت قیاس کی شرط ہے حالانکہ حدیث "لا تبیعوا الطعام بالطعام" میں جبکہ تم نے قدر وجنس کو حرمت ربوا کی علت قرار دیا اور طعام کے علاوہ دوسری چیزوں پر بھی اس علت کی بنا پر حکم نص کو متعدی مانا تو تم نے قلیل یعنی کیل کے معیار سے کم مقدار کو حکم نص سے نکال دیا اور حرمت ربوا کو صرف مقدار کثیر کے ساتھ مخصوص کر دیا حالانکہ نص اپنے مفہوم کے لحاظ سے قلیل وکثیر سب ہی پر حرمت ربوا پر دلالت کرتی ہے۔ اور لازم التغیر فی حکم النص بعد التعلیل

لہ قولہ فی رقبۃ الخ قال اللہ تعالیٰ فی کفارۃ الیمین فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اھلیکم او کسوتھم او تحریر رقبۃ۔ وفی کفارۃ الظہار فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا ذلکم توعظون بہ واللہ بما تعملون خبیر فمن لم یجد فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا۔ ــ ۲ قولہ لانہ لا یحتاج الخ کیف فان الاطلاق الرقبۃ فی نص کفارۃ الیمین والظہار یقتضی ان یکفی الرقبۃ بالمؤمنۃ فیبطل موجب ہذا النص المطلق والابطال النص بالقیاس باطل ۱۲۔ ۔۔۔

فاجاب بانا انما خصصنا القلیل من هذا النص لان استثناء حالة التساوی دل علی عموم صدره فی الاحوال ولن یثبت ذلک الا فی الکثیر یعنی ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنی من الطعام فی الظاهر ولا یصلح ان یکون مستثنی منه فی الحقیقة فلا بد من تاویل فی احدهما فالشافعی یأول فی المستثنی ویقول معناه لا تبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بطعام مساو والطعام المساوی للمساوی ما حلال وما سواه کل یبقی حراما فبیع الحفنة بالحفنة وکذا بالحفنتین داخل تحت الحرمة وهی الاصل فی الاشیاء عنده ونحن نأول فی المستثنی منه ونقدر هکذا لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساواة والاحوال ثلثة المساواة والمفاضلة والمجازفة وکلها احوال الکثیر فتحل منها المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقلیل غیر متعرض به اصلا لا فی المستثنی ولا فی المستثنی منه فیبقی علی الاصل الذی هو الاباحة فیجوز بیع الحفنة بالحفنة وکذا بالحفنتین لا یقال ان القلة ایضا حال فتبقی فی المستثنی منه فتکون حراما لانا نقول انها حال بعید غیر متداول فی العرف فالاقرب بالمساواة الحال التی للکثیر فلا یراد بالمستثنی منه الاحوال الکثیر لا القلیل فصار التغییر بالنص ای بدلالة النص حال کونه مصاحبا للتعلیل لا به ای بالتعلیل کما ظننتم۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے نص کے حکم سے مقدار قلیل کو اس بنا پر نکال دیا ہے کہ حدیث میں تساوی کی حالت کا استثنا خود دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ منہ میں عموم احوال مراد ہے۔ اور عموم احوال صرف کثیر ہی میں ہو سکتا ہے یعنی "الا سواء بسواء" میں سواء مستثنیٰ یعنی مساواۃ مصدر ہے (جو کہ ایک حالت پر دلالت کرتا ہے) اور اس کا مستثنیٰ منہ بظاہر "الطعام" ہے (جو کہ اعیان میں سے ہے) لیکن حقیقت میں یہ مستثنیٰ منہ واقع ہونے کے صالح نہیں۔ (کیونکہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کے قبیل سے ہونا ضروری ہے) اس لئے لامحالہ ان میں سے کسی ایک میں تاویل کرنی ہوگی (جس سے دونوں اعیان میں سے ہو جائیں یا احوال میں سے) چنانچہ امام شافعیؒ مستثنیٰ میں تاویل کر کے فرماتے ہیں کہ اصل عبارت یوں ہے "لا تبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بطعام مساو" یعنی طعام کی بیع صرف باہم مساوی ہونے کی صورت میں حلال ہے اور دوسری تمام صورتوں میں حرام ہے۔ لہٰذا ایک مٹھی گیہوں کے بدلہ میں ایک مٹھی یا دو مٹھی کی بیع (مساوات تحقیقیہ متحقق نہ ہونے کی وجہ سے) حرام ہے کیونکہ ان کے نزدیک اشیاء میں حرمت ہی اصل ہے۔ (تو کسی چیز کی حلت دلیل سے ثابت نہ ہو جانے تک حرمت اصلیہ کی رو سے اس کو حرام ہی کہا جائے گا) اور احناف استثناء مذکور کی تصحیح کے لئے مستثنیٰ منہ میں تاویل کرتے ہیں اور تقدیر عبارت یوں قرار دیتے ہیں "لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساواۃ" چونکہ بیع الطعام میں تین ہی حالتیں ہو سکتی ہیں (۱) مساواۃ کیل میں برابر سرابر ہونا۔ (۲) مفاضلہ کیل میں ایک کا زیادہ دوسرے کا کم ہونا۔ (۳) مجازفہ کیلی مقدار معلوم نہ ہونا جن میں سے صرف مساوات کی صورت جائز ہے۔ اور مفاضلت اور مجازفت کی صورتیں حرام ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ تینوں حالتیں اشیائے کثیرۃ المقدار میں پائی جا سکتی ہیں۔ (ان هذه الثلثة انما یعتبر بالکیل والکیل لا یتأتی الا فی الکثیر)۔ اس سے معلوم ہوا کہ الفاظ حدیث کے مستثنیٰ یا مستثنیٰ منہ میں سے کسی میں قلیل کے حکم سے کوئی تعرض ہی نہیں کیا گیا ہے۔ لہٰذا قلیل میں اباحت اصلیہ کا حکم جاری ہوگا (کیونکہ ہمارے نزدیک تمام اشیاء میں اباحت ہی اصل ہے) جس کے نتیجہ میں ایک مٹھی کی بیع ایک مٹھی یا دو مٹھی کے بدلے میں جائز ہوگا۔ یہاں پر یہ اعتراض بیجا ہے کہ قلت بھی تو ایک حال ہے۔ پس حال مساواۃ کے استثناء کے بعد حال قلت مستثنیٰ منہ میں باقی رہ کر حرام ہونا چاہیئے۔ کیونکہ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ مستثنیٰ منہ ان ہی احوال پر مشتمل ہوگا جو کہ مستثنیٰ سے قریبی مناسبت رکھتے ہیں اور حالت قلت کی حالت عرف عام میں مساوات کے تصور سے بالکل بعید ہے کیونکہ پیمانۂ شرعی پر ناپ کر کے جو احوال برابر تے ہیں ان ہی سے مساوات کا قریبی تعلق ہے اور ایسی حالتیں صرف کثیر میں (ای فی مقدار یتحقق فیہ الکیل) پائی جا سکتی ہیں اس لئے مستثنیٰ منہ میں کثیر ہی کے احوال مراد ہوں گے قلت کا حال اس کے دائرہ سے باہر ہے۔ لہٰذا یہ تغییر خود نص کی طرف منسوب ہے یہ یعنی دلالۃ النص سے ثابت ہے حسن اتفاق سے یہ تعلیل کے تقاضے کے ساتھ موافقت ہو گئی ورنہ محض تعلیل کے سبب سے یہ تغییر پیدا نہیں ہوا جیسا کہ تم نے گمان کیا تھا (مذہب الاذہار باصلہ)۔

لہ قولہ ای القدر الحال بعید الخ لان استثناء حالة المساواة یدل علی ان الصدر عام فی الاحوال الجانسة المناسبة لهذه الحالة مجانسة قریبة بان یکون تلک الاحوال مبنیة علی المعیار الشرعی فلا یکون تلک الاحوال الا احوال الکثیر بخلاف القلة فانها لا تجانس حالة المساواة مجانسة قریبة فلا تدخل فی عموم الاحوال ۱۲ ۔ لہ قولہ فصار الخ۔ هذا بیان لمنشاء غلط السائل یعنی ان التغییر ای تغییر صدر الکلام من العموم الی عموم احوال الکثیر صار بالنص لا بالتعلیل الا ان التعلیل یقارنه ویصاحبه فالمقارنة توهم المعترض من ان التغییر بالتعلیل فاقدم علی الاعتراض ووجه المصاحبة ان الاستثناء دل علی عدم جواز القلیل والتعلیل بالقدر والجنس ایضا دل علی عدم کونه محلا للربوا فتوافقا ۱۲ ۔ حاشیہ

www.besturdubooks.net

وانما سقط حق الفقير فی الصورة جواب سوال آخر تقریرہ ان الشرع اوجب الشاة فی زکوٰة السوائم حیث قال علیہ السلام فی خمس من الابل شاة وانتم عللتم صلاحیتها للفقیر بانها مال صالح للحوائج وکل ما کان کذلک یجوز اداؤہ فیجوز اداء القیمة ایضًا الیہ فابطلتم قید الشاة المفهومة من النص صریحا فاجاب بانه انما سقط حق الفقیر فی صورة الشاة وتعدی الی القیمة بالنص لا بالتعلیل لانه تعالی وعد ارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم فی قوله تعالی وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها وقسم لکل واحد منهم طرق المعاش فاعطی الاغنیاء من الزراعة والتجارة والکسب ثم اوجب مالا مسمی علی الاغنیاء لنفسه وهو الشاة التی یاخذ الله تعالی اولا بیده کما قیل الصدقة تقع فی کف الرحمن قبل ان تقع فی کف الفقیر ثم امرنا بانجاز المواعید من ذلک المسمی الذی یاخذه بقوله تعالی انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیة وبقوله علیه السلام خذها من اغنیائهم وردها الی فقرائهم وانما فعل کذلک لئلا یتوهم احد ان الله لم یرزق الفقراء اولم یوف بعهده فی حقهم بل رزقهم الاغنیاء ولهذا قیل ان اللام فی قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التملیک لان الله تعالی هو یملکها ویاخذها ثم یعطیها الفقراء من عند نفسه کما یفعل الاغنیاء کذلک۔

(۲) اور اس میں شک نہیں کہ ظاہری صورت سے فقیر کا حق ساقط ہوا۔ یہ دوسرے ایک سوال کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ چوپایوں کی زکوٰۃ میں شارع نے بکری کی ادائیگی واجب کی ہے چنانچہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے "فی خمس من الابل شاة" (پانچ اونٹ میں ایک بکری واجب ہے)۔ اور تم نے بکری ادا کرنے کے حکم کی علت یہ نکالی کہ فقیر کی حاجت روائی شریعت کا اصل منشاء ہے جو بکری سے بھی پورا ہوتا ہے۔ لہٰذا جس چیز سے بھی یہ منشاء پورا ہو جائے اس کا ادا کرنا جائز ہوگا۔ بنابریں بجائے بکری کے اس کی قیمت ادا کرنا جائز ہے۔ اب دیکھو نص میں شاۃ کی صریح قید کو تم نے (اس تعلیل کے ذریعہ) باطل کر دیا ہے (جو تغییر حکم نص بالقیاس نہیں تو کیا ہے) تو مصنف نے اس سوال کے جواب میں فرمایا کہ فقیر کا حق تعیینًا بکری کی صورت سے ساقط ہو کر اس کی قیمت کی طرف منتقل ہوا نص کی بناء پر تعلیل کی وجہ سے نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فقراء کو رزق عطا کرنے کا وعدہ فرمایا ہے بلکہ سارے جہان کو رزق دینے کا وعدہ کیا ہے اپنے اس قول میں "وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها" (اور کوئی نہیں چلنے والا زمین پر مگر اللہ پر ہے اس کی روزی) پھر ان میں سے ہر ایک کے لئے الگ الگ طریق معاش مقرر کر دیا۔ چنانچہ مالدار طبقہ کو زراعت، تجارت، حرفت وغیرہ کے ذرائع بہم پہنچائے۔ اس کے بعد مالداروں کے مال پر اپنے لئے مال کا ایک مقرر حصہ واجب کر دیا۔ اور وہ مثلاً ایک بکری ہے پانچ اونٹ میں، جو کہ ادائیگی کے وقت اولاً خدا کے قبضے میں پہنچتی ہے جیسا کہ فرمایا گیا ہے "صدقہ فقیر کے ہاتھوں میں پہنچنے سے پیشتر رحمٰن کے ہاتھ میں پہنچتا ہے"۔ اور اسی مقرر حصہ مال کے ذریعہ خدا کا کیا ہوا وعدۂ رزق پورا کرنے کا ہم کو حکم فرمایا۔ چنانچہ ارشاد فرمایا "انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیة" اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "خذها من اغنیائهم وردها الی فقرائهم" ان کے مالداروں سے زکوٰۃ وصول کرو اور فقیروں پر خرچ کرو۔ تقسیم اموال کا یہ نظام اللہ تعالیٰ نے اس لئے قائم کیا تاکہ کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ حق تعالیٰ نے فقراء کو رزق نہیں دیا ہے اور ان کے بارے میں اپنا وعدہ پورا نہیں فرمایا بلکہ صرف مالداروں کو رزق عطا کیا ہے۔ اسی نکتہ کے پیش نظر کہ زکوٰۃ اللہ کا حق ہے اور اولاً اسی کے قبضہ میں پہنچتی ہے، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ "للفقراء" کا لام تملیک کے لئے نہیں بلکہ یہ لام عاقبت ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ ہی اس کا مالک ہے گویا وہ خود وصول کرتا ہے پھر اپنے پاس سے فقیروں کو دیتا ہے، جیسے مالدار لوگ خود دے دیتا ہے۔

سله قوله فاجاب الخ ولکن ان یجاب عنه بان جواز صرف قیمة المال المسمی فی الزکوٰة ثابت فی الشرع ایضا فنحن ما ابطلنا قید الشاة بل الشارع اجازنا بکذا قیل ۱۲ سله قوله بالنص ای بدلالة النص الواردة فی انفاق رزق العباد وایجاب الزکوٰة فی اموال الاغنیاء وصرفها الی الفقراء ۱۲ سله قوله لنفسه ای حقا لنفسه ولاحق للفقیر فی الزکوٰة اصلا الا تری انه لو کان للفقیر حق فی الزکوٰة لما بطل بهلاک المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزکوٰة کالتجارة المشترکة ۱۲ سله قوله ثم امر الخ ای امر الله تعالی الاغنیاء بصرف الحق الذی ادعاه الله علیهم الی الفقراء لیتحقق مواعید الله تعالی التی فی ارزاق الفقراء من ذلک المسمی الذی اخذه الله تعالی ولا یذهب علیک ان وعد ارزاق الفقراء ثابت علی الله وایجاب المال المسمی علی الاغنیاء فاداؤه باختیارهم فلو عصت الاغنیاء ولم یؤدوا الواجب یبقی الفقراء بلا رزق وهذا باطل فکیف یحقق الانجاز وعده تعالی بهذا المال المسمی الواجب بل انجاز وعده تعالی انما هو بالقاء طرق طلب المعاش فی قلوب الفقراء والقاء اعطاء قدر ما یکفی لهم او فرضا فی قلوب الاغنیاء والانجاز وما ذکروه وعده کذا فی منتهی الارب ۱۲۔ ۵ه قوله ولهذا قیل الخ روی الشیخان عن ابن عباس ان رسول الله صلی الله علیه وسلم لما بعث معاذا الی الیمن فقال انک ستاتی قوما اهل کتاب فادعهم الی الایمان فان اطاعوا فاعلمهم فریضة الصلوات الخمس فان اطاعوا فاعلمهم ان الله تعالی قد فرض علیهم صدقة تؤخذ من اغنیائهم فترد علی فقرائهم ۱۲۔

www.besturdubooks.net

وذلك لا يحتمل مع اختلاف المواعين اى ذلك المسمى الذى هو الشاة لا يحتمل انجاز المواعيد مع [1] اختلافها وكثرتها فان المواعيد الخبز والادام والحطب واللباس وامثاله والشاة لا تفى الابالادام فكان [2] اذنا بالاستبدال دلالة بان تستبدل الشاة بالنقدين فيقضى منهما كل حوائجه واعترض عليه بانه انما يكون اذنا به اذا كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم كل حبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الأخر من خمس الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين اذ هى فرض كالصلوة فكان المصرف الاصلى للفقراء هى الزكوة بخلاف الغنيمة فانه انما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يكن احد منهم حانثا مدة مديدة وكذا العشر اذ ربما لم يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر اذ ربما لم يخرجها احد وليس لها مطالب من الله اصلا فلم يبق الا الزكوة فكانت هى مرجع كل الحوائج وركنه ما جعل علما على حكم [3] النص وهو المعنى الجامع المسمى علة سماه [4] ركنا لان ما رالقياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقى هو الله تعالى وانما اختلفوا فى ان ذلك المعنى علم على الحكم فى الفرع فقط ام فى الاصل ايضا

لیکن رزق کی نوعیت مختلف ہونے کی وجہ سے محض یہ اس کی تکمیل کے لئے کافی نہیں ہے یعنی صرف مقررہ مال شاۃ بکری مختلف قسم کی کثیر ضروریات رزق کے وعدہ پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے کیونکہ وعدہ کے اندر روٹی، سالن، لکڑی، پوشاک اور اس قسم کی دوسری ضروریات بھی داخل ہیں۔ اور بکری سے تو صرف سالن کا وعدہ پورا ہو سکتا ہے تو استبدال کی اجازت ثابت ہوگئی یا دلالۃ النص سے کہ بکری کے بدلہ اس کی قیمت نقدین سے ادا کی جاسکتی ہے جس سے ان کی ہر قسم کی ضروریات پوری ہو جائیں گی۔ (افادہ القیاس فی تغییر حکم النص)۔ البتہ اس پر بعض نے اعتراض کیا ہے کہ فقراء کے رزق کا انتظام اگر محض زکوٰۃ پر منحصر ہوتا تو استبدال بالقیمت کی اجازت ثابت ہوتی۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے لئے انتظام ہے گیہوں کا صدقۂ فطر سے، دوسرے غلہ جات کا عشر سے، کپڑے کا کفارۂ یمین سے اور دوسرے انواع واقسام کا خمس غنیمت سے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نماز کی طرح چونکہ مسلمانوں کی کوئی آبادی فریضۂ زکوٰۃ سے خالی نہیں اس لئے فقراء کے حق میں زکوٰۃ ہی ایک بنیادی مد ہے۔ بخلاف غنیمت کے کہ اس کے حاصل ہونے کے مواقع بہت کم پیش آتے ہیں۔ اور کبھی حاصل ہو بھی گئی تو شرعی اصول کے مطابق تقسیم ہونا تو بالکل شاذ و نادر ہے اور کفارہ پر کیا بھروسہ ہو سکتا ہے کہ مدت گذر جائے اور آبادی کے اندر کوئی حانث ہی نہ ہو۔ یہی حال عشر کا ہے کہ ممکن ہے کہ عشری زمین کھیت کرنے والا ہی کوئی نہ ہو۔ اسی طرح صدقۂ فطر پر کیا اعتماد؟ ممکن ہے لوگ ادا نہ کریں کیونکہ خدا کی جانب سے اس کا کوئی مطالبہ کرنے والا (حاکم یا عامل) نہیں ہے۔ اب محض ایک زکوٰۃ رہ گئی جو کہ تمام قسم کی ضرورتیں پوری کرنے کا سبب اور مرجع بن سکتی ہے۔

ارکان قیاس: اور قیاس کا رکن وہ شئ ہے جس کو حکم نص کی علامت قرار دی گئی ہو یعنی وہ معنی جو اصل اور فرع دونوں میں پائے جاتے ہیں، اصولیین کی اصطلاح میں اس کا نام علت ہے۔ اس کو رکن قرار دینے کی یہ وجہ ہے کہ قیاس کا دارومدار اسی پر ہے، اس کے بغیر قیاس کا تحقق نہیں ہو سکتا ہے (اور رکن الشئ عبارۃ عما یقوم بہ ذلک الشئ)۔ مصنف نے علت کو علم کے لفظ سے اس بنا پر تعبیر کیا کہ احکام شرعیہ کی علتیں دراصل احکام پہنچاننے کی محض علامت اور نشانیاں ہیں۔ اور علت اصلیہ کی طرح یہ مثبت احکام نہیں ہیں بلکہ مثبت اور موجب احکام حقیقۃً اللہ تعالیٰ ہے۔ اس جگہ علماء اصولیین کا اختلاف ہے کہ علت صرف حکم فرع کی علامت ہے یا حکم اصل کی بھی علامت ہے؟

---

[1] قوله مع اختلافها وكثرتها الى قدرة الموعود المحقق فى ربشة مرة وما قدر من حيث جبلى ان لا يجزئ ايفاء الرزق الموعود من عين الشاة ثم امكان انجاز المواعيد المختلفة منها مع انه يرد عليه ان لو ادى عينها او قيمتها جاز فدل على ان الامر من ايفاء الرزق الموعود من عين الشاة من حيث انها مال متقوم مطلق لا مقيد اذ الموعود هو المطلق فهى وغيرها سواء فى ذلك انتهى [2] قوله فكان اى الامر بانجاز المواعيد اذنا بالاستبدال فسقوط الحق من صورة الشاة ثبت بضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص وانما ذكر الشاة بعينها فى نص الشارع لكونها معيار القدر الواجب اذ بها يعرف القيمة [3] قوله سماه اى المعنى الجامع ركنا الخ ركن الشئ ما لا يوجد ذلك الشئ الا باعتبار ذلك الا به والاركان للقياس على ما ذكره الشارح رحمه الله فيما سيأتى اربعة امور وهى المقايس فليس ركنا لتقوم ذات القياس بل هو خارج عن القياس وموقوف عليه [4] قوله امارات ومعرفات للحكم اى الحكم الشرعى فى المحل وفيها فائدة جليلة وهو انهم قالوا ان خروج البول والدم وغيرهما علل لوجوب الوضوء فيلزم تعدد العلل المستقلة على معلول واحد وهو باطل فماذا حصل المعلول بواحدة منها لا يحتاج الى الاخرى وقد اجيب عنه بان هذه العلل مستقلة للوضوء المطلق الكلى لا لمعلول شخصى كل منها لان يجب فرد من الوضوء والمحال انما هو تعدد العلل المستقلة لمعلول شخصى واما اذا اجتمع جميع هذه العلل فالعلة حينئذ القدر المشترك فلا ضير فان قلت يلزم حينئذ ان يكون تحصيل المعلول بدون تحصيل العلة وهى محال قلت ان المحال كون تحصيل المعلول بالاولى من تحصيل علته انما هو فى العلل الحقيقية وهذه العلل علل شرعية وعلامات وامارات والموجب الموثر الحقيقى هو الله تعالى

www.besturdubooks.net

والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشائخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم اليه في الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اضيف في الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص وقيل اضيف حكم الاصل والفرع جميعًا الى العلة لانه ما لم يكن لها تاثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع مما اشتمل عليه النص اي حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الأبق على العجز عن التسليم وجعل الفرع نظيرًا له اي للاصل في حكمه لوجوده فيه اي وجود ذلك المعنى في الفرع ويفهم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم وان كان اصل الركن هو العلة ثم شرع في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفًا لازمًا وعارضًا فالوصف اللازم ان لا ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكوٰة في الذهب والفضة لا ينفك عنهما لانهما خلقا في الاصل على معنى الثمنية وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما فيكون في حلي النساء الزكوٰة لعلة الثمنية والشافعیؒ يعلل حرمة الربوا بها وهي غير متعدية الى شيء والوصف العارض كالانفجار في قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر علة لوجوب الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجرًا فاينما وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من غير السبيلين يجب به الوضوء۔

مشائخ عراق نے پہلی شق اختیار کیا ہے اور یہی ظاہر ہے۔ کیونکہ نص دلیل قطعی ہے (اور علت ظنی) لہٰذا اصل کے حکم کی نسبت علت کے بجائے نص کی طرف کرنا اولیٰ ہے۔ اور فرع میں چونکہ نص نہیں ہے اس ضرورت سے مجبوراً علت کی طرف حکم کی نسبت کئے بغیر چارہ نہیں۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ اصل اور فرع دونوں میں حکم علت کی طرف منسوب ہوگا۔ کیونکہ اصل کے حکم میں اگر علت کی تاثیر نہ ہو تو فرع کے حکم میں اس کا اثر کس طرح ظاہر ہو سکتا ہے؟ " اور وہ ان چیزوں میں سے جن پر نص مشتمل ہو " یعنی درانحالیکہ وہ علامت ایسی ہو جس پر نص شامل ہے۔ خواہ الفاظ نص سے شامل ہونا سمجھا جائے جیسے ربٰوا کی حدیث کے خود الفاظ کیل اور جنس پر دلالت کرتے ہیں۔ یا الفاظ سے تو نہیں (بلکہ قرینہ اور لزوم) سے سمجھا جائے (جیسے غلام آبق کی بیع سے ممانعت کی حدیث معنوی طور پر دلالت کرتی ہیں کہ تسلیم مبیع سے عاجز ہونا نہی کی علت ہے۔ " اور فرع کو اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو " یعنی اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو اس کے حکم ثابت کرنے میں " بوجہ پائی جانے اس علامت کے اس میں " یعنی فرع میں حکم اصل کی علامت موجود ہونے کی وجہ سے۔ مذکورہ تعریف سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قیاس کے رکن چار ہیں:۔ اصل، فرع، علت اور حکم۔ اگرچہ ان چاروں میں سے علت ہی بنیادی رکن ہے (اقسام علت) حکم نص کی علامت یعنی جو قیاس کا رکن ہے اس کی چند قسمیں ہیں۔ وہ کبھی وصف ہوتی ہے اور کبھی اسم اور کبھی حکم۔ پھر وصف ہونے کی صورت میں وصف لازم ہوگا یا عارض۔ جلی ہوگا یا خفی۔ فرد ہوگا یا عدد۔ مصنفؒ رکن کی تعریف کے بعد علت کی ان اقسام کو تفصیل سے بیان فرماتے ہیں۔ چنانچہ کہا " اور جائز ہے کہ وہ علت وصف ہو خواہ لازم خواہ عارض " لازم سے مراد ایسا وصف جو اصل سے کبھی جدا نہ ہو جیسا کہ سونا چاندی میں وصف ثمنیت (ہمارے نزدیک) وجوب زکوٰۃ کی علت ہے کہ کبھی ان دونوں سے جدا نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ اپنی اصل خلقت ہی سے ثمنیت کے لئے مخصوص ہیں (یعنی ان کے ذریعہ تمام چیزوں کی مالیت کا اندازہ کیا جاتا ہے) سونے چاندی کے ڈھلے ہوئے سکے، بے ڈھلے ہوئے ٹکڑے اور زیورات وغیرہ سب میں برابر طور پر ثمنیت پائے جاتے ہیں۔ اسی بنا پر احناف کے نزدیک عورتوں کے زیورات پر زکوٰۃ فرض ہے۔ کیونکہ ان میں بھی وجوب زکوٰۃ کی علت " ثمنیت " پائی جاتی ہے اور امام شافعیؒ ثمنیت کو وجوب زکوٰۃ کی نہیں بلکہ حرمت ربٰوا کی علت قرار دیتے ہیں تو ان کے نزدیک یہ علت قاصرہ ہے سوائے منصوص ذہب وفضہ کے اور کسی فرع کی طرف اس تعلیل سے حرمت ربٰوا کا حکم متعدی نہیں ہوتا ہے۔ اور وصف عارض کی مثال انفجار کی صفت ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں فانها دم عرق انفجر " یہ رگ کا بہا خون ہے " یعنی مستحاضہ کے حق میں وضو واجب ہونے کی علت بتائی گئی خون کا بہہ کر نکلنا۔ اور بہنا خون کا ایک عارضی وصف ہے۔ لازمی نہیں کہ رگ کا ہر خون بہنے والا ہو تو جہاں بھی خون بہنے کی علت پائی جائے گی مستحاضہ ہو یا غیر مستحاضہ، وہ خون خارج احد السبیلین سے ہو یا غیر السبیلین سے بہرصورت وضو واجب ہے۔

لہ قوله اركان القياس اي التي يتقوم القياس بها اربعة فان قلت ان القياس على ما فسره المصنفؒ سابقًا هو تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة فحقيقته هو التقدير فكيف يكون هذه الاربعة اركانًا قلت ان ذلك تعريف بثمرة القياس وان هذه اركان خارجية فلا تحمل على القياس فاستنبط من مجموعها مفهوم يكون محمولًا عليها فلذا قال المصنفؒ القياس تقدير الخ ۱۲ - ع ح

واسما عطف على قوله وصفا ومقابل له اى يجوز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم فى عين هذا المثال وهو قوله عليه السلام فانه دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر وجليا وخفيا الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلى هو ما يفهمه كل احد كالطواف لسور الهرة فى قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفى هو ما يفهم بعض دون بعض كما فى علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعیؒ الطعم فى المطعومات والثمنية فى الاثمان وعند مالكؒ الاقتيات والادخار وحكما هذا معطوف على قوله وصفا ومقابل له اى يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روىؒ ان امرأة جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان ابى قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة فتجزى ان احج عنه فقال ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته أما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق بالقبول فقاس النبى عليه السلام الحج على دين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين وهو عبارة عن حق ثابت فى الذمة واجب الاداء والوجوب حكم شرعى وفردا وعددا الظاهر انه ايضا تقسيم للوصف فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده لحرمة النساء والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل۔

اور جائز ہے کہ وہ اسم ہو «واسما» اس کا عطف ہے مصنف کے قول «وصفا» پر۔ اور یہ اس کا مقابل قسیم ہے یعنی جائز ہے کہ وہ علت بجائے وصف ہونے کے اسم ہو جیسا کہ لفظ دم مثال سابق یعنی قولہ علیہ السلام انہا دم عرق انفجر میں۔ کیونکہ اس قلیل میں اگر لفظ دم کا لحاظ کیا جائے تو علت اسم ہونے کی مثال ہو جائے گی۔ اور اگر بہنے کی صفت کا لحاظ کیا جائے تو وصف عارضی کی مثال بن جائے گی جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے «خواہ وہ واضح ہو یا مخفی» ظاہر یہ ہے کہ لازم اور عارض کی طرح یہ دونوں بھی وصف کے اقسام ہیں۔ تو وصف کے واضح اور جلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسے ہر شخص سمجھ سکے جیسا کہ وصف طواف کا ذکر بلی کے جھوٹا پاک ہونے کے بیان میں۔ آپ نے فرمایا «انہا من الطوافین علیکم او الطوافات» یہ بلی تمہارے گھر کے اندر بہت زیادہ آمد و رفت کرنے والی ہے لہٰذا اگر اس کے جھوٹے کو ناپاک قرار دیا جائے تو حرج لازم آئے گا)۔ اور یہ وصف کے خفی اور پوشیدہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ (بذریعہ اجتہاد) بعض کی سمجھ میں تو آئے اور بعض کی سمجھ میں نہ آئے جیسا کہ علت ربوا میں (اختلاف ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ واضح نہیں ہے۔ چنانچہ) ہمارے نزدیک قدر و جنس علت ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اشیائے ماکولات میں غذائی صلاحیت اور سونا چاندی میں ثمنیت علت ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک آئندہ کے لئے روکے رکھنے اور ذخیرہ کرنے کی صلاحیت علت ہے «اور جائز ہے کہ وہ حکم ہو» مصنفؒ کا قول «وصفا» پر اس کا عطف ہے اور اس کا مقابل ہے۔ یعنی جائز ہے کہ وہ علت حکم شرعی ہو جو اصل اور فرع میں یکساں پایا جائے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ ایک عورت حضور علیہ السلام کی خدمت میں آئی اور کہنے لگی کہ یا رسول اللہ! میرے باپ پر حج فرض ہو چکا ہے اس حال میں کہ وہ بہت بوڑھے ہو چکے ہیں (سفر کی طاقت نہیں کیونکہ) سواری پر نہیں ٹھہر سکتے۔ تو کیا یہ کافی ہوگا کہ میں ان کی طرف سے ادا کروں؟ آپ نے جواب میں فرمایا کہ اچھا! یہ بتاؤ کہ اگر تمہارے باپ کے ذمہ کسی کا دین (قرض) ہو اور تم ان کی طرف سے ادا کر دو تو کیا قرض دینے والا قرض خواہ تم سے قبول نہیں کرے گا؟ اس عورت نے کہا ہاں (یا رسول اللہ ضرور قبول کرے گا)، آپ نے فرمایا تو اللہ کا دین قبول ہونے کا زیادہ مستحق ہے۔ اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضہ حج کو انسانی دیون پر قیاس فرمایا تو یہاں اصل اور فرع میں مشترک علت «دین» ہے (اور دین حکم شرعی ہے کیونکہ) دین اس حق کو کہتے ہیں جو ذمہ میں ثابت ہو اور اس کا ادا کرنا واجب ہو۔ اور وجوب بلاشبہ حکم شرعی ہے، جس کو آپ نے دوسرے حکم شرعی یعنی قبول عنداللہ کے لئے علت قرار دیا ہے «خواہ وہ منفرد ہو یا متعدد» ظاہر یہ ہے کہ یہ دونوں بھی وصف کے اقسام ہیں۔ یعنی علت ایسا وصف ہو جو منفرد ہے اجزاء سے مرکب نہیں جیسا کہ قدر یا جنس تنہا ادھار بیع حرام ہونے کی علت ہے۔ یا تو وہ وصف متعدد امور سے مرکب ہو جیسے قدر و جنس دونوں کا مجموعہ تفاضل حرام ہونے کی علت ہے۔

لہ قوله كما روى ان امرأة الخ هكذا اورده ابن الملك فى شرح المنار وفى كتب الحديث فهو ان امرأة من خثعم قالت يا رسول الله ان فريضة الله تعالى على عباده فى الحج ادركت ابى شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة افاحج عنه قال نعم رواه الشيخان وان رجلا اتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال ان اختى نذرت ان تحج فانها ماتت فقال النبى صلى الله عليه وسلم لو كان عليها دين اكنت قاضيه قال نعم قال فاقض دين الله فهو احق بالقضاء رواه الشيخان ۱۲ ؎ ٢ قوله وعددا اى مركبا من الامور المتعددة وقيل المراد حينئذ قيام العلة التى هو عرض واحد بامور متعددة وقيام العرض الواحد بمحال مختلفة فى زمان واحد محال وهذا واه فان العلة ليست من الاعراض الانضمامية بل انتزاعية تنتزع من المجموع من حيث هو مجموع ولا ضير فيه الا ترى ان البنوة منتزعة من الاب مع كونه ذا اجزاء متعددة ۱۲۔

www.besturdubooks.net

والحاصل ان قوله اسمًا وحكمًا لا شبهة في انه مقابل للوصف وان قوله لازمًا وعارضًا لا شك في انه قسم للوصف واما الجلي والخفي وكذا الفرد والعدد فقد اوردهما على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم للوصف اذ لم نجد له مثالا الا في قسم الوصف يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا في عرفهم سواء كان وصفًا او اسمًا او حكمًا على ما سياتي وهذا كله من تفنن فخر الاسلام والناس يتبعونه ويجوز في النص وغيره اذا كان ثابتًا به اي يجوز ان يكون ذلك المعنى منصوصًا في النص كالطواف في سؤر الهرة وان يكون في غير النص ولكن ثابتًا به كالامثلة التي مرت الآن ثم شرع في بيان ما يعلم به ان هذا الوصف وصف دون غيره فقال ويعرف كون الوصف علة صلاحه وعدالته فان الوصف في القياس بمنزلة الشاهد في الدعوى فكما يشترط في الشاهد للقبول ان يكون صالحًا وعادلًا فكذا في الوصف وكما ان في الشاهد لا يجوز العمل قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا في الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة على غير ترتيب اللف فبدأ اولًا بذكر العدالة بقوله بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به اي بان ظهر اثر الوصف في جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس وان ظهر اثره في عين ذلك الحكم المعلل به منه فبالطريق الاولى وجملته ترتقي الى اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو متفق عليه كاثر عين الطواف في عين سؤر الهرة۔

الغرض مصنفؒ کے قول میں " اسمًا وحکمًا" یہ دونوں بلاشبہ وصف کے مقابل اور قسیم ہیں۔ اور " لازمًا وعارضًا" یہ دونوں یقینًا وصف کی قسمیں ہیں (مقابل اور قسیم نہیں ہیں) اور جلیًا وخفیًا اسی طرح " فردًا وعددًا" کے سیاق کلام میں ان کا وصف کے مقابل ہونے اور وصف میں داخل ہونے دونوں باتوں کا احتمال ہے۔ البتہ راجح یہ ہے کہ یہ چاروں وصف میں داخل اور اس کی قسمیں ہیں۔ کیونکہ وصف سے علیحدہ ان کے وجود کی کوئی مثال ہم کو نہیں ملی۔ بہرحال علت جامعہ کی ان تمام اقسام کو اصولیین کے عرف میں کبھی مطلقًا وصف بھی کہہ دیتے ہیں خواہ وہ علت وصف ہی ہو یا اسم ہو یا حکم شرعی ہو۔ جیسے خود مصنفؒ کے کلام میں عنقریب آرہا ہے۔ یہ سب فخر الاسلام بزدویؒ کی بوقلمونی ہے اور دوسرے لوگ ان کے رنگ میں رنگنے والے ہیں۔ " اور جائز ہے کہ وہ (علت جامعہ) خود نص میں مذکور ہو۔ یا مذکور نہ ہو مگر اس سے ثابت شدہ ہو" یعنی علت مذکورہ کے لئے جائز ہے کہ نص میں صراحۃً موجود ہو جیسے سور ہرہ والی حدیث میں علت طواف کی تصریح ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ نص میں تصریح نہ ہو لیکن نص کے اقتضاء سے ثابت ہو۔ جیسا کہ ان مثالوں میں جو ابھی ادپر گذری ہیں۔ علت کی انواع بتا چکنے کے بعد اب مصنفؒ اس معیار کو بتلانا چاہتے ہیں جس سے علت کا غیر علت سے امتیاز معلوم ہو جائے۔ چنانچہ فرمایا " وصف کی صلاحیت اور عدالت اس کے علت ہو سکنے پر دلالت کرتی ہے" کیونکہ قیاس کے لئے وصف شاہد دعوی کے مانند ہے جس طرح شاہد کی شہادت قبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ صالح (لائق شہادت) اور عادل ہو۔ اسی طرح وصف کا صالح اور عادل ہونا شرط ہے۔ اور جس طرح تحقق صلاح سے پہلے شاہد کی شہادت پر عمل کرنا جائز نہیں اور عدالت ثابت ہونے سے قبل اس پر عمل کرنا واجب نہیں (اگرچہ جائز ہے) اسی طرح وصف کا حال ہے (کہ ظہور صلاح سے پہلے اس پر عمل کرنا درست نہیں اور عدالت متحقق ہونے سے پہلے عمل درست ہے واجب نہیں)۔ وصف کی صلاحیت اور عدالت کے معنی کیا ہیں؟ مصنفؒ لف ونشر غیر مرتب کے طریقے پر اس کی وضاحت فرما رہے ہیں۔ چنانچہ پہلے عدالت کی تعریف کرتے ہیں (کہ وصف کی عدالت ثابت ہوگی) " اس کے اثر ظاہر ہونے سے حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں" یعنی جس وصف کو کسی حکم کی علت قرار دیا جا رہا ہے اگر اس حکم کے ہم جنس حکم کے اثبات میں قیاس کرنے سے پہلے ہی دوسری کسی نص سے اس وصف کی تاثیر ظاہر ہو چکی ہو تو وصف کی عدالت ثابت ہو جائے گی اور اگر بعینہ اسی حکم کے اثبات میں وصف کا اثر ظاہر ہو چکا ہو تب تو بطریق اولی وصف کی عدالت ثابت ہوگی۔ الحاصل کسی وصف کے ثبوت عدالت کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں:۔

(۱) جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا جا رہا ہے اگر اس وصف کا اثر بعینہ اسی حکم میں (بذریعہ نص) ظاہر ہو تو ایسا وصف بالاتفاق علت موثرہ ہے جیسے بعینہ وصف طواف کا اثر عین سور ہرہ کے حکم طہارت میں۔

ف۱ قوله وان يكون الخ معطوف على قول الشارح ان يكون اي يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورًا صراحة في النص بل يكون في غيره مكنونا ومن ان يكون ذلك المعنى ثابتا بذلك النص اقتضاء ويكون من مترددة كما جاء في الحديث انه عليه السلام رخص في سلم ومن سؤال الفقير الخ فيه مذكور صراحة في النص فالداد لالة النص على اباحة السلم لانها ضرورية الخ بعين ذلك الحكم كذا قال اعظم العلماء رحمهم الله تعالى قائل ۱۲۔

ف۲ قوله وعدالته الخ اعلم ان دليل ان الوصف كان يكون علة للحكم فان له تاثير لبعض الاوصاف في الحكم فكونه في وقت كذا وكذا ان كذا اشتد وليس ان المعلل ممتاز بحكم اي وصف شاهد علة للحكم وجد عليه ذلك الوصف فلذلك حكم وذلك دليل على كون الوصف علة للحكم فقال المصنف وعدالته اي دليل فالمصدر بمعنى الفاعل ۱۲۔

www.besturdubooks.net

والثانی ان یظهر اثر عین ذلك الوصف فی جنس ذلك الحکم وهو الذی ذکره المصنف کالصغر ظهر تاثیره فی جنس حکم النکاح وهو ولایة المال للولی فکذا فی ولایة النکاح والثالث ان یؤثر جنسه فی عین ذلك الحکم کاسقاط قضاء الصلوٰة المتکثرة بعذر الاغماء من جنس الاغماء وهو الجنون والحیض تاثیرا فی عین اسقاط الصلوٰة والرابع ما ظهر اثر جنسه فی جنس ذلك الحکم کاسقاط الصلوٰة عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثیرا فی جنس سقوط الصلوٰة وهو سقوط الرکعتین وهذه الاقسام کلها مقبولة وقد[1] اطال الکلام فیها صاحب التوضیح ثم ذکر بیان الصلاح فقال ونعنی بصلاح الوصف ملائمته وهی ان یکون علی موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلی الله علیه وسلم وعن السلف بان تکون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبطها النبی علیه السلام والصحابة والتابعون ولا تکون نابیة عنها کتعلیلنا بالصغر فی ولایة المناکح[2] جمع منکح بمعنی النکاح وقیل جمع منکوحة وهو ضعیف واختلف فی علة ولایة النکاح فعند الشافعیؒ هی البکارة وعندنا هی الصغر وبینهما عموم وخصوص من وجه فالصغیرة یجوز ان تکون بکرا وان تکون ثیبا وکذا[3] البکر یجوز ان تکون صغیرة وان تکون بالغة فالبکر الصغیرة یولی علیها اتفاقا والثیب البالغة لا یولی علیها اتفاقا والثیب الصغیرة یولی علیها عندنا دون الشافعیؒ والبکر البالغة یولی علیها عند الشافعیؒ لا عندنا فعندنا للصغر تاثیر فی ولایة النکاح

---

(۲) جیسا اس وصف کا اثر حکم معلل بہ کی جنس میں ظاہر ہو جس کی مثال مصنفؒ نے آگے ذکر کیا ہے کہ بعینہ وصف صغر کا اثر ولایت نکاح کے حکم کے ہم جنس حکم یعنی ولایت مال میں ظاہر ہوا ہے اور صغر کی علت سے بحکم شارع ولی کو مال صغیرہ پر تصرف کی ولایت حاصل ہے تو اس پر قیاس کر کے صغیر کے نکاح کی ولایت بھی ولی کو حاصل ہوگی۔ (۳) اس وصف کے ہم جنس وصف کا اثر بعینہ حکم معلل بہ میں ظاہر ہو جیسے عذر بیہوشی کی علت سے کثیر التعداد نمازوں کی قضا ذمہ سے ساقط ہو جانے کا حکم اسی کی ہم جنس علت یعنی جنون اور حیض پر قیاس کر کے جن کا اثر بعینہ سقوط صلوٰۃ کے حکم میں ظاہر ہو چکا ہے۔ (۴) اس وصف کے ہم جنس وصف کا اثر حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں ظاہر ہو جیسے حائضہ سے کلیۃً نماز کا ساقط ہو جانا۔ کیونکہ حائض پر قضائے صلوٰۃ باعث مشقت ہے، بنابریں مشقت سفر اس کی جنس میں سے ہے۔ اور مشقت سفر موثر ہے جنس سقوط صلوٰۃ کے حکم میں۔ یعنی (اس سے کلیۃً نماز ساقط نہیں ہوتی جیسے حیض میں۔ بلکہ رباعی نمازوں میں) صرف دو رکعت ساقط ہوتی ہیں۔ بہرحال عدالت وصف کی یہ چاروں صورتیں مقبول ہیں۔ صاحب توضیح علامہ صدر الشریعہ نے ان پر طویل بحث کی ہے۔ عدالت کے بیان کے بعد اب مصنفؒ صلاحیت وصف کی حقیقت بتلاتے ہیں۔ "اور صلاح وصف سے ہماری مراد یہ ہے کہ وصف حکم سے مناسبت رکھتا ہو یعنی وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہیں" اس طرح پر کہ مجتہد کی مستنبط علت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہؓ اور تابعین کی مستنبط علت کے موافق ہو ان حضرات کے استنباط سے بعید اور مختلف نہ ہو۔ جیسا کہ ہم نے نکاح کی ولایت کے لئے صغر کو علت قرار دی۔ مصنفؒ کی عبارت میں "مناکح" کا لفظ منکح کی جمع ہے اور یہ مصدر میمی نکاح کے معنی میں ہے اور بعضوں نے منکوحہ کی جمع بتایا ہے مگر یہ قول ضعیف ہے ولایت نکاح کی علت کے بارے میں (مجتہدین کے مابین) اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک باکرہ ہونا علت ہے اور ہمارے نزدیک نابالغ ہونا علت ہے۔ ان دونوں علتوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے (ایک مادۂ اجتماع یعنی) ہو سکتا ہے کہ لڑکی نابالغ اور باکرہ ہو اور (دو مادۂ افتراق یعنی) یا نابالغ اور ثیب ہو یا بالغہ اور باکرہ ہو۔ (اور چوتھی ایک صورت ہے جس میں دونوں علت مفقود ہیں یعنی) یا بالغہ اور ثیب ہو۔ تو (پہلی صورت کے مطابق) اگر لڑکی باکرہ اور صغیرہ ہو تو بالاتفاق اس پر حق ولایت حاصل ہے۔ اور (چوتھی صورت کے مطابق) اگر لڑکی ثیب بالغہ ہو تو بالاتفاق اس پر حق ولایت حاصل نہیں۔ اور (دوسری صورت کے مطابق) اگر لڑکی نابالغ اور ثیب ہو تو ہمارے نزدیک اس پر ولایت حاصل ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں ہوگی۔ اور (تیسری صورت کے مطابق) اگر لڑکی بالغہ اور باکرہ ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر ولایت حاصل ہوگی اور ہمارے نزدیک نہیں ہوگی پس ہمارے نزدیک ولایت نکاح حاصل ہونے میں صغر (عدم بلوغ) کا اثر ہے۔

---

[1] قوله وقد اطال الکلام الخ حیث ذکر احتمالات تاثیرات المرکب بعض هذه الاربع مع بعض ان شئت الاطلاع علیها فارجع الی التوضیح۔
[2] قوله المناکح جمع المنکح بفتح المیم بمعنی النکاح ولقائل ان یقول المصدر لا یجمع الا اذا ارید به الانواع والنکاح لیس بمتنوع وما قیل انه جمع منکوحة ففیه شذوذ لان اصلها حذف الیاء بعد الکاف وثانی جمع المفعول علی مفاعیل مقصور علی السماع وتوهم ملاعین ومکاسیر شاذ کذا فی شرح عبد اللطیف بن الملك نافلا عن الشافیة ١٢۔
[3] قوله وکذا البکر الخ والعجب مما فی سیر الطالب وکذا البکر یجوز ان تکون صغیرة وثیبة انتهی فانه کیف یکون البکر ثیبة فتامل ١٢۔

www.besturdubooks.net

لما يتصل به من العجز اذ الصغيرة عاجزة عن التصرف في نفسها و مالها ولا تهتدى اليه سبيلا و قد ظهر تاثيره في ولاية المال بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح فانه اي الصغر مؤثر في اثبات الولاية مثل تاثير الطواف في طهارة سور الهرة لما يتصل به من الضرورة والحرج في كثرة المزاولة والمجئ فالحاصل ان وصف الصغر الذى نقول به في ولاية النكاح موافق لوصف الطواف الذى قال به النبى عليه السلام في سور الهرة في كونهما مفضيا الى الحرج والضرورة فكما ان الطواف في الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السور فكذا الصغر في النكاح صار ضرورة لازمة لولاية النكاح دون الاطراد متعلق بقوله صلاحه و عدالته دليل كون الوصف علة صلاحه و عدالته وهو المسمى بالمؤثرية دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد دوران الحكم مع الوصف وجودا و عدما او وجودا فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا في معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده و عدمه عند عدمه وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس هو بحجة عندنا مالم يظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما في وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه علة والعدم لا دخل له في علية شئ بالبداهة و لظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفي اى مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التعليل بالنفي و وقع في بعض النسخ قوله ومن جنسه ۔

کیونکہ اس کے ساتھ عجز اور مجبوری وابستہ ہے ۔ اس لئے کہ نابالغ لڑکی اپنی ذات اور اپنے مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے نہیں جانتی ہے کہ کس طرح انجام دے ، اور مال کی ولایت حاصل ہونے میں عدم بلوغ کا اثر بالاتفاق ظاہر ہو چکا ہے تو اس پر قیاس کر کے ولی کو نکاح کی ولایت کا حق بھی حاصل ہونا چاہیئے ۔ تو یہ ، صغر مؤثر ہے ، اثبات ولایت میں ، جس طرح طواف مؤثر ہے ، طہارت سور ہرہ میں ۔ کیونکہ اس کے ساتھ بھی ضرورت اور مجبوری وابستہ ہے ۔ بلکہ گھر کے اندر بلی کی رانش اور بار بار آمد و رفت کی بنا پر اس سے بچنا دشوار اور باعث تنگی ہے ۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ولایت نکاح کے اثبات میں جس وصف صغر کا ہم نے اعتبار کیا ہے وہ اس وصف طواف کے موافق ہے جس کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سور ہرہ کے حکم میں اعتبار فرمایا ہے اس لحاظ سے کہ دونوں میں حرج اور ضرورت پائی جاتی ہے ۔ لہٰذا جس طرح بلی کے طواف کی ضرورت اس کے سور کی طہارت کے موجب ہوئی ہے اسی طرح نکاح کے معاملے میں عدم بلوغ کی مجبوری ثبوت ولایت کے موجب ہوگی ۔ (۱) اور اطراد دلیل نہیں ہے ۔ اس کا تعلق ہے مصنفؒ کے قول سابق صلاحہ و عدالتہ سے یعنی وصف کے علت قیاس بننے کے لئے اس کی صلاحیت اور عدالت ہی دلیل ہے جس کا دوسرا نام مؤثریت ہے (الا ان لتاثیر فی کون الوصف مثبتا للحکم) لیکن اطراد دلیل نہیں بن سکتا ہے جس کا دوسرا نام طردیت ہے ۔ اطراد کے معنی وصف کے ساتھ حکم کا دائر ہونا یعنی دونوں میں تلازم ہو اور ایک دوسرے کے تابع ہو ، وجود اور عدم دونوں میں یا فقط وجود میں ۔ چونکہ اطراد کے معنی میں اختلاف ہے ۔ بعضوں کے نزدیک اطراد یہ ہے کہ جب وصف موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو اور جب وصف معدوم ہو تو حکم بھی معدوم ہو ۔ اور بعضوں کے نزدیک اطراد کے لئے یہی کافی ہے کہ جب وصف موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو اور اس کی کوئی شرط نہیں کہ جب وصف معدوم ہو تو حکم بھی معدوم ہو ۔ اسی اختلاف کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنفؒ نے تردید کے ساتھ تعریف کی ۔ بہرحال اطراد کی کوئی بھی تعریف کی جائے ہمارے نزدیک یہ حجت نہیں ہے جب تک کہ وصف کی تاثیر ظاہر نہ ہو (اثبات حکم میں شارع کی طرف سے) کیونکہ وجود وصف پر وجود حکم کبھی اتفاقی طور پر بھی ہو جایا کرتا ہے ۔ (علت ہونے کی بنا پر نہیں) جیسے شرط کے تحقق کے وقت حکم کا پایا جانا (باوجودیکہ شرط علت نہیں) تو دونوں کا وجود میں متلازم ہونا وصف کی علت ہونے پر دلیل نہیں ہو سکتی ۔ اور یہ بدیہی بات ہے کہ (عدم کی کوئی حقیقت نہیں جب وجود ہی علت ہونے کی دلیل نہیں تو) عدم کو کسی شئی کی علت ہونے میں کیا دخل ہو سکتا ہے ؟ یہ اس قدر ظاہر بات تھی اس لئے مصنفؒ نے اس کے رد کی طرف کوئی توجہ نہیں دی ۔ (۲) اور تعلیل بالنفی بھی اطراد کے مانند ہے ۔ یعنی جس طرح اطراد وصف کے صالح للعلۃ ہونے کی دلیل نہیں ہے اسی طرح کسی خاص علت کا انتفاء حکم منتفی ہونے کی علت نہیں بن سکتا ہے ۔ منار کے بعض نسخوں میں ، ومثلہ التعلیل ، کے بجائے ، ومن جنسہ التعلیل ، کے الفاظ موجود ہیں (جس سے معنی میں کوئی فرق نہیں پڑتا ہے) ۔

لہ قوله متعلق بقوله الخ ۔ فى الدرر رجع الى قوله علية انتهى يعنى ان قول المصنف دون الاطراد مرتبط بقوله علية فيكون معنى العبارة وقضى بصلاح الوصف علية ولا قضى باطراده و هذا طريق ربط العبارة وهو طريق اختصره الشارح كما لا يخفى على الماهر و تعجب عانى مسير الدرر حيث فهم صاحبه ان الطريقين متحدان وقال اخذ من الشارح يعنى دليل كون الوصف علة صلاحية وعدالة و هو المسمى بالمؤثرية دون الاطراد وهو المسمى بالطردية يعنى لا يدل الاطراد على علية الوصف انتهى ۱۲ ۔

لہ قوله كما فى وجود الحكم الخ ۔ الا ترى انه لو قال رجل لامرأته انت طالق ان دخلت الدار فاذا وجد دخول الدار وجد الطلاق فتحقق وجود الحكم وجودا مع الدخول مع انه شرط ليس بعلة ۱۲ ۔

www.besturdubooks.net

لان استقصاء العلل لا يمنع الوجود من وجه آخر لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يلزم من انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفي العلة دالا على نفي الحكم كقول الشافعي في النكاح اى في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكل ما هو ليس بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد في اثباته من ان يكونا رجلين دون رجل وامرأتين وعندنا ليس لعدم المالية تاثير في عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هي كونه مما لا يسقط بالشبهة لا كونه مالا بخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة النساء قط وايضا هو ادنى درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل الذي لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب معينا استثناء مفرغ من قوله ومثله التعليل بالنفي اى لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الاحوال الا في حال كون السبب معينا فان عدمه يمنع وجود الحكم من وجه آخر اذ لا وجه له كقول محمد في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من غصب جارية حاملة فولدت في يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على الجارية دون الولد فقد علل محمد ههنا بالنفي بان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب فبانتفائه ينتفي الضمان ضرورة۔

کیونکہ مطلوبہ علت معدوم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ دوسری کسی علت سے بھی حکم موجود نہ ہو۔ اس لئے کہ کبھی ایک حکم کی بہت سی علتیں ہوا کرتی ہیں تو کسی خاص علت کے انتفاء سے دنیا کی تمام علتوں کا انتفاء لازم نہیں آتا ہے تاکہ یہ کہا جائے کہ علت کی نفی حکم کی نفی پر دلیل ہے۔ جیسا کہ امام شافعیؒ کا استدلال نکاح کے بارے میں یعنی نکاح منعقد نہ ہونے کے بارے میں "مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی سے یہ کہ عقد نکاح مال نہیں ہے۔ اور جو بھی معاملہ مال کا نہ ہو اس کا انعقاد مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت سے نہیں ہوگا لہٰذا نکاح منعقد ہونے میں دو مردوں کی شہادت ضروری ہے۔ ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت سے نکاح منعقد نہیں ہوگا"۔ ہمارے نزدیک شہادت نساء کے ذریعہ نکاح صحیح نہ ہونے کے حکم میں عدم مالیت کا کوئی اثر نہیں ہے کیونکہ عورتوں کی شہادت کا اس میں معتبر ہونے کی علت یہ نہیں ہے کہ یہ بھی معاملہ مالیہ ہے۔ بلکہ نکاح کا شبہ سے ساقط نہ ہونا علت ہے اور چونکہ یہ شبہ سے ساقط نہ ہو اس لئے عورتوں کی شہادت معتبر ہے لہٰذا نکاح میں بھی ان کی گواہی معتبر ہوگی۔ بخلاف حدود اور قصاص کے کہ یہ شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں اس لئے ان میں کبھی عورتوں کی گواہی معتبر نہیں ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں (نکاح میں شہادت نساء معتبر ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ) نکاح مال سے بھی کم رتبہ ہے کیونکہ ہنسی مذاق کی حالت میں بھی (ایجاب و قبول کے تلفظ سے) نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ بخلاف مال کے کہ مذاق سے مال کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ پس مال (کا رتبہ بڑھا ہوا ہونے کے باوجود) جب عورتوں کی شہادت سے ثابت ہوتا ہے تو نکاح (جو اس سے کم رتبہ ہے) عورتوں کی گواہی سے بطریق اولیٰ ثابت ہوگا۔ البتہ اگر کسی حکم کا سبب متعین ہو۔ یہ استثناء مفرغ ہے مصنف کے سابق جملہ "ومثلہ التعلیل بالنفی" سے۔ مطلب یہ ہے کہ کسی حال میں تعلیل بالنفی مقبول نہیں ہے لیکن جب حکم کا سبب متعین ہو تو اس وقت تعلیل بالنفی مقبول ہے کیونکہ اس سبب کے علاوہ جب حکم کا اور کوئی سبب ہے ہی نہیں تو دوسرے سبب کے ذریعہ وجود حکم کا احتمال ہی نہیں رہتا ہے بنا بریں سبب معین کے منتفی ہونے سے حکم کا منتفی ہونا لازمی ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے ولد مغصوبہ کے بارے میں فرمایا کہ غاصب اس کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ اس نے بچہ کو غصب نہیں کیا ہے۔ یعنی اگر کسی شخص نے حاملہ باندی کو غصب کیا پھر غاصب کے قبضہ میں اس کی ولادت ہوئی مگر بعد ازاں دونوں (باندی اور اس کا بچہ) ہلاک ہو گئے تو غاصب صرف باندی کی قیمت کا ضامن ہوگا بچہ کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ غاصب نے تو صرف باندی کو غصب کیا ہے بچہ کو غصب نہیں کیا (بچہ تو تبعاً آگیا جس پر مالک کا مستقل اور کامل قبضہ حاصل نہیں تھا جو کہ تحقق غصب کی شرط ہے۔ تو دیکھئے!) یہاں امام محمدؒ نے نفی غصب کو حکم ضمان منتفی ہونے کی علت قرار دی کیونکہ صورت مذکورہ میں غصب کے علاوہ ضمان لازم کرنے کا اور کوئی سبب نہیں ہو سکتا تھا۔ تو غصب کے منتفی ہونے سے حکم کا منتفی ہونا لازمی ہے۔

---

۵ قوله كقول الشافعي الخ اى هذا التعليل كقول الشافعيؒ ثم اعلم انه تمسك بعض الشافعية في كون العدى علة للوجود بان عدم قدرة الجارح علة للتفريق والعلة تعبير عنه والتعبير بالوجود ما يمنع بالعنت ليس علة للتفريق بل السبب عدم قدرة الجارح فهو العلة وصالة ونحن نقول انه عرض في النكاح وغيره وقد يفيد بالزوجة على الجارح مع انه ليس يوجب التفريق فليس علة للتفريق بل علة تفريق انما هو العنة وهو معنى وجودى ۱۲ ۵۲ قوله وكل ما هو ليس بمال الخ لان المال هو المستهان وكثرت فيه المعاملة والسابقة فرخص في شهادة النساء مع كونها ذات شبهة لعدم الضبط والاتقان الكامل في النساء دفعا للضرورة واما ما ليس بمال كالنكاح والحدود فليس بمستهان ولا يكثر فيه المعاملة والسابقة فليس فيه ضرورة الى رخصة الشهادة المشتبهة فيجب اثباته بالحجة الاصلية اى شهادة الرجال وحدهم ۱۲ - ق ب

www.besturdubooks.net

وهكذا اقول فى المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف عليه المسلمون فان علة وجوب خمس الغنيمة ليست[1] الا ايجاف المسلمين بالخيل وهو منتف ههنا والاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفى اى مثل الاول اذ الاحتجاج باستصحاب الحال فى عدم صلاحيته للدليل ومعناه طلب صحبة الحال للماضى بان يحكم على الحال بمثل ما حكم فى الماضى وحاصله ابقاء[2] ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعىؒ اذ استدل[3] لابقاء الشرائع بعد وفاتهؑ وعندنا هو[4] ليس بحجة لان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذى اوجبه ابتداء فى الزمان الماضى مبقيا له فى زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولابد له من سبب على حدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين ولايبعث بعده احد ينسخها لا لمجرد استصحاب الحال وذلك الاستصحاب بالحال يتحقق فى كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك فى زواله من غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التامل والاجتهاد فيه فكان استصحاب حال البقاء على ذلك الوجود موجبا عند الشافعىؒ اى حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة موجبة ولكنها[5] حجة دافعة لالزام الخصم عليه فائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله ۔

اسی طرح امام محمدؒ نے دریا سے حاصل کئے ہوئے موتی، عنبر وغیرہ کے بارے میں فرمایا کہ ان میں خمس واجب نہیں ہے اس لئے کہ یہ چیزیں عام مسلمانوں نے لڑائی کرکے حاصل نہیں کیں۔ (یہاں بھی امام محمدؒ نے نفی ایجاف کو عدم وجوب خمس کی علت قرار دی ہے) کیونکہ (کفار کے مقابلہ میں) مسلمانوں کا (اونٹ، گھوڑے دوڑانے یعنی جہاد اور لڑائی) کے علاوہ خمس غنیمت واجب ہونے کا دوسرا کوئی سبب نہیں ہے۔ اور یہ سبب ان چیزوں میں منتفی ہے۔ "(۳) اور استدلال استصحاب حال سے" تعلیل بالنفی پر اس کا عطف ہے یعنی استصحاب حال سے استدلال بھی اول کی طرح ہے کہ یہ بھی دلیل بننے کے قابل نہیں۔ استصحاب حال کے معنی حال کو ماضی کے ساتھ وابستہ کرنا یعنی کسی چیز پر فی الحال ایسا حکم لگایا جائے جیسا کہ اس پر ماضی میں تھا جس کا حاصل یہ ہے کہ جو حکم پہلے سے چلا آرہا ہے اسے اپنے حال پر محض اس لئے چھوڑ دیا جائے کہ اس حکم کو بدل دینے والی کوئی دوسری دلیل نہیں پائی گئی امام شافعیؒ کے نزدیک استصحاب حال حجت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد سے آج تک احکام شریعت باقی ہیں (اور استصحاب حال کے علاوہ بقائے شریعت کی دوسری کوئی دلیل نہیں ہے) اور ہمارے نزدیک استصحاب حجت نہیں ہے۔ کیونکہ حکم کے ثبوت کی دلیل اس کی بقاء کی دلیل نہیں ہے۔ (تو جس دلیل نے گذشتہ زمانہ میں کسی حکم کو ثابت کیا تھا ضروری نہیں ہے کہ وہی دلیل بعد والے زمانہ میں بھی اس حکم کو باقی رکھنے والی ہو کیونکہ بقاء وجود سے علیحدہ ایک نیا وصف ہے۔ اس لئے اس کا سبب بھی علیحدہ ہونا ضروری ہے اور شریعت محمدی کی بقاء محض استصحاب حال کی بناء پر نہیں ہے بلکہ ان دلائل کی بناء پر جو کہ آپ کے خاتم النبیین ہونے اور آپ کے بعد کسی کا نبی دین محمدی کو منسوخ کرنے کے ثبوت میں موجود ہیں۔ "اور یہ" استصحاب حال متحقق ہوتا ہے، ہر ایسے حکم میں جس کا ثبوت معلوم ہو کسی دلیل شرعی سے، پھر اس حکم کے زوال میں شک پیدا ہو جائے۔ باوجود غور و فکر اور اجتہاد و کوشش کے حکم کی بقاء یا عدم پر کوئی دلیل نہ ملے۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ استصحاب، زمانہ مابعد کا وجود سابق کے ساتھ موجب حکم ہے۔ یعنی یہ حجت ملزمہ ہے کہ اپنے مدمقابل پر اس دلیل سے الزام قائم کرسکتے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک یہ حجت ملزمہ موجبہ نہیں ہے البتہ حجت دافعہ ہے۔ کہ مدمقابل کے اپنے دلیل الزام کو رفع کرسکتی ہے۔ ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا جس کو مصنفؒ نے اپنی عبارت میں ذکر فرمایا۔

[1] قوله ليست الا الايجاف الخ لسبب الخمس الغنيمة متعين قال ابن الملك فلا يجب الخمس فيما اذا كان فى ايدى الكفرة وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن فى ايدى الكفار لان قعره لا يرد عليه قهر احد فلا يكون فيه الخمس انتهى ۱۲ [2] قوله ابقاء ما كان الخ۔ اى بمجرد انتفاء دليل على بقائه وعدم الظهور انتفائه بدليل فاستصحاب الحال اثبات امر فى زمان الحال بناء على انه كان ثابتا فى الزمان الماضى من غير حاجة الى ثبوت امر فى ذلك تمع لثبوت الحكم كاثبات الملك لذى اليد فى نفس الامر بناء على ثبوت الملك له ۱۲ [3] قوله استدل لابقاء الخ فان الشرائع اى الاحكام الثابتة بالدليل الشرعى باقية الآن لعدم ما يزيلها فثبت انها باستصحاب الحال ۱۲ [4] قوله ليس بحجة فان قلت اذا طلب المجتهد الدليل المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة الظن بالاجتهاد والدليل الظنى يكون حجة ملزمة قلت لا نسلم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل القطعى على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعى ولا ظنى على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كذا قال ابن الملكؒ ۱۲
[5] قوله ولكنها الخ۔ الضمير عائد الى استصحاب الحال وتانيثه باعتبار الخبر والعجب ان المصنفؒ قال اولا ان المثبت ليس بمبق فلابد لبقائه من دليل على حدة وهذا يقتضى ان لا يكون استصحاب الحال حجة اصلا لا دافعة ولا موجبة كما هو مختار ابن الهمام وابتاعه ۱۲

www.besturdubooks.net

حتی قلنا فی الشقص اذا بیع من الدار وطلب الشریک الشفعۃ فانکر المشتری ملک الطالب فی ما فی یدہ ای فی السہم الآخر الذی فی یدہ وقال انہ بالاعارۃ عندک فان القول قولہ ای قول المشتری ولا تجب الشفعۃ الا ببینۃ لان الشفیع یتمسک بالاصل وبان الید دلیل الملک ظاہرا والظاہر یصلح للدفع لا لالزام الشفعۃ علی المشتری فی الباقی وقال الشافعیؒ تجب بغیر البینۃ لان الظاہر عندہ یصلح للدفع والالزام جمیعا فیاخذ الشفعۃ من المشتری جبرا وانما وضع المسئلۃ فی الشقص لیتحقق فیہ خلاف الشافعیؒ اذ ہو لا یقول بالشفعۃ فی الجوار وعلی ہذا قلنا فی المفقود انہ حی فی مال نفسہ فلا یقسم مالہ بین ورثتہ ومیت فی مال غیرہ فلا یرث من مال مورثہ لان حیاتہ باستصحاب الحال وہو یصلح دافعا لورثتہ لا ملزما علی مورثہ ومن ہذا الجنس مسائل[1] اخر کثیرۃ مذکورۃ فی الفقہ والاحتجاج بتعارض الاشباہ عطف علی ما قبلہ ای ومثل الاول الاحتجاج بتعارض الاشباہ فی عدم صلاحیتہ للدلیل وہو عبارۃ عن تنافی امرین کل واحد منہما مما یمکن ان یلحق بہ المتنازع فیہ کقول زفرؒ فی عدم وجوب غسل المرافق ان من الغایات ما یدخل فی المغیا کقولہم قرأت الکتاب من اولہ الی آخرہ ومنہا ما لا یدخل کقولہ تعالی ثم اتموا الصیام الی اللیل۔

، چنانچہ ایک گھر کے دو شریکوں میں سے ایک شریک اپنا حصہ کسی کے پاس فروخت کرے اور دوسرا شریک اس پر شفعہ کا دعوی کرے تو ایسی صورت میں اگر مشتری شفعہ کے دعویدار کے قبضہ کے حصہ میں ملکیت ہی سے انکار کر بیٹھے یعنی گھر کے اس دوسرے حصہ میں جو اس کے قبضہ میں ہے۔ اور کہے کہ یہ حصہ تو تمہارے پاس بطور عاریت ہے (تم اس کے مالک نہیں ہو جس کی بدولت حق شفعہ حاصل ہوتا ہے) تو ہمارے نزدیک اس کا قول قابل قبول ہوگا یعنی مشتری کا قول اور شفعہ ثابت نہیں ہوگا بغیر بینہ کے کیونکہ شفیع تو محض اصل سے (یعنی اپنے قبضہ سے ملکیت پر) تمسک کر رہا ہے۔ (یعنی استصحاب حال ہے جو ہمارے نزدیک دلیل ملزم نہیں ہے) اور چونکہ قبضہ ظاہر نظر میں ملک کی دلیل ہے اور ظاہر دوسرے کے الزام کی مدافعت تو کر سکتا ہے لیکن مشتری پر گھر کے بقیہ حصہ کا شفعہ لازم کر سکے ایسی دلیل نہیں ہو سکتا ہے۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بغیر بینہ کے شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ دلیل ظاہر ان کے نزدیک دافعیت اور الزام دونوں کے قابل ہے لہذا شفیع (بغیر بینہ کے) مشتری سے اپنا حق شفعہ جبرا وصول کر سکتا ہے۔ مصنفؒ نے حصہ میں شرکت کا مسئلہ اس لئے فرض کیا تاکہ امام شافعیؒ کا اختلاف نمایاں ہو۔ کیونکہ وہ تو شفعہ جوار کے قائل ہی نہیں۔ اور اسی بنا پر کہ استصحاب حجت ملزمہ نہیں ہے صرف دافعہ ہے مفقود الخبر کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ اسے اپنے مال کے حق میں تو زندہ سمجھا جائے گا اس لئے اس کے مال کو اس کے ورثہ کے درمیان تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ اور دوسرے کے مال کے حق میں اسے مردہ فرض کیا جائے گا اس لئے اپنے مورث کے مال کا وارث قرار نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس کو زندہ شمار کیا گیا ہے استصحاب حال کی دلیل سے۔ اور یہ دافع تو ہو سکتی ہے اپنے ورثہ کے حق میں کہ ان کے حصہ کو روک دے لیکن ملزم نہیں ہو سکتی ہے مورث پر اگر زندہ شمار کئے جانے پر ان کے ترکہ سے یہ بھی حصہ پاتے اسی قسم کے اور سیکڑوں اختلافی مسائل کتب فقہ میں مذکور ہیں۔ اور استدلال بتعارض اشباہ (ولفظ الاحتجاج) اس کا بھی عطف ہے سابق پر یعنی جس طرح اول دلیل بننے کے صالح نہیں اسی طرح کسی معاملہ سے مشابہت رکھنے والی دو نظیروں کا باہم تعارض بھی دلیل بننے کا صالح نہیں۔ تعارض اشباہ سے مراد کسی ایسے دو امر کے تقاضے کا باہم مختلف ہونا جن میں سے ہر ایک کے ساتھ اس وجہ مشابہت متنازع فیہ کا الحاق ممکن ہو۔ جیسے امام زفرؒ نے وضو میں کہنیوں کا دھونا واجب نہ ہونے پر اس سے استدلال کیا ہے کہ غایت دو طرح کی پائی جاتی ہے (۱) بعض غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے جیسا کہ اس مقولہ میں قرأت الکتاب من اولہ الی آخرہ میں کہ کتاب اول سے آخر تک پڑھی۔ اس میں "آخرہ" غایت ہے جو کہ حکم مغیا یعنی "قرأت" میں داخل ہے۔ (۲) اور بعض غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی ہے۔ جیسا کہ قول باری تعالیٰ "ثم اتموا الصیام الی اللیل" (روزہ پورا کرو رات تک۔ اس میں غایت "لیل" حکم مغیا "اتمام صیام" میں داخل نہیں اب شک پیدا ہوگیا کہ آیت وضو میں مرفق کی غایت ان میں سے کس کے ساتھ ملحق ہے؟

مصنفؒ نے اپنی شرح میں "قولہ" کی ضمیر کا مرجع طالب شفعہ کو قرار دیا ہے یعنی شریک کا دعوی بعض (اپنی ملکیت کے ثبوت میں) معتبر ہوگا۔ ثبوت شفعہ کے بارے میں جو کہ الزام علی الغیر ہے بغیر بینہ کے معتبر نہیں ہوگا۔ قاعدہ فقہیہ کی رو سے یہی توجیہ ظاہر ہے۔ وصاحب البیت ادری بما فیہ ۱۲ عبید الحق جلال آبادی۔

---

[1] قولہ مسائل اخر الخ۔ قیل من المسائل الملائمۃ لہذا اذا قال الرجل لعبدہ ان لم تدخل الدار الیوم فانت حر فمضی الیوم ولم یعلم انہ دخل ام لا ثم قال المولی دخلت الدار فقال العبد لم ادخل فالقول للمولی عندنا ولا یعتق العبد لان العبد یتمسک باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا یصلح حجۃ للالزام علی المولی وعند الشافعی القول قول العبد لانہ یصلح للالزام فیجعل کان العبد اقام بینۃ علی عدم الدخول فیعتق ۱۲

www.besturdubooks.net

فلا تدخل المرافق فی وجوب غسل الید بالشک لان الشک لا یثبت شیئا اصلا وهذا عمل بغیر دلیل ای هذا الاحتجاج الذی احتج به زفرؒ عمل بغیر دلیل فیکون فاسدا الا ان الشک امر حادث فلا بد له من دلیله فان قال دلیله تعارض الاشباه قلنا هو ایضا حادث لا بد له من دلیل فان قال دلیله دخول بعض الغایات مع عدم دخول بعضها قلنا له هل تعلم ان المتنازع فیه من ای القبیل فان قال اعلم فقد زال الشک وجاء العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بجهله وعدم الدلیل معه وهو لا یکون حجة علینا والاحتجاج بما لا یستقل الا بوصف یقع به الفرق عطف علی ما قبله ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیته للدلیل التمسک بالامر الجامع الذی لا یستقل بنفسه فی اثبات الحکم الا بانضمام وصف یقع به الفرق بین الاصل والفرع حیث[۲] لم یوجد هو فی الفرع کقولهم[۳] فی مس الذکر ای قول الشافعیة فی جعل مس الذکر ناقضا للوضوء انه مس الفرج فکان حدثا کما اذا مسه وهو یبول فهذا قیاس فاسد لانه ان لم یعتبر فی المقیس علیه قید البول کان قیاس الشئ علی نفسه وهو[۴] خلف وان اعتبر فیه ذلک القید یکون فارقا بین الاصل والفرع اذ فی الاصل الناقض هو البول ولم یوجد فی الفرع وقد عارض هذا القیاس الحنفیة معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان اللہ تعالی مدح المستنجین بالماء فی قوله فیه رجال یحبون ان یتطهروا ولا شک ان فیه مس الفرج فلو کان حدثا لما مدحهم به وهذا کما تری۔

* تو وجوبِ غسلِ ید میں مرافق داخل نہیں ہوں گے شک واقع ہو جانے کے سبب سے، کیونکہ شک کوئی حکم ثابت نہیں کرتا ہے، حقیقت میں یہ عمل بغیر دلیل ہے یعنی امام زفرؒ کا یہ استدلال درحقیقت عمل بلا دلیل ہے، اس لئے یہ امر فاسد ہے کیونکہ شک خود ایک امر حادث ہے، اس لئے اس کے ثبوت کی بھی دلیل ہونی ضروری ہے۔ اگر کوئی کہے کہ تعارض اشباہ ثبوتِ شک کی دلیل ہے تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ تعارض اشباہ بھی تو ابھی پیدا ہوا، ایک نئی بات ہے، اس کے تحقق کی مستقل دلیل ہونی چاہئے۔ اس پر اگر کوئی یہ توجیہ کرے کہ بعض غایت کا مغیا میں داخل ہونا اور بعض کا داخل نہ ہونا اس تعارض کی دلیل ہے۔ تو ہم اس سے سوال کریں گے کہ کیا تم یہ جانتے ہو کہ مسئلہ متنازع فیہ کس قبیل سے ہے؟ اگر وہ جواب میں کہے کہ ہاں جانتا ہوں، تب تو شک جاتا رہا اور دلیل کا علم حاصل ہو گیا (پھر تعارض اشباہ کہاں رہا ہے؟) اور اگر یوں کہے کہ کس قبیل سے ہے نہیں جانتا ہوں تو یہ اپنی جہالت اور اپنے پاس دلیل نہ ہونے کا اعتراف ہوا جو دوسروں پر حجت نہیں ہو سکتا ہے۔ اور استدلال ایسے وصف سے جو خود مستقل علت نہ ہو سکے جب تک کہ اس کے ساتھ دوسرے کسی وصف کو نہ ملایا جائے، لیکن اس کے ملانے سے اصل وفرع میں فرق پیدا ہو جائے، اس کا عطف بھی ماقبل پر ہے۔ یعنی جس طرح اطراد قابل استدلال نہیں اسی طرح ایسی علت سے تمسک کرنا درست نہیں جو دوسرے وصف کے انضمام کے بغیر اثبات حکم میں خود مستقل نہ ہو۔ اور اس وصف کے انضمام کی وجہ سے فرق نمایاں ہو، اصل وفرع کے درمیان، یعنی فرع میں یہ وصف نہ پایا جائے (صرف اصل میں موجود ہو)، جیسے ان کا قول مسِ ذکر کے بارے میں، یعنی مسِ ذکر کو ناقضِ وضو قرار دینے میں شوافع کا طرز استدلال کہ اس میں شرمگاہ کا مس ہے اس لئے یہ ناقض وضو ہوگا جس طرح پیشاب کرتے وقت شرمگاہ کا مس بالاتفاق ناقض وضو ہے، لیکن یہ قیاس بالکل فاسد ہے کیونکہ اگر مقیس علیہ (یعنی پیشاب کرتے وقت مس ذکر کے ناقض وضو ہونے) میں پیشاب کی قید معتبر نہ ہو تو قیاس الشئ علی نفسہ (قیاس مس الذکر علی مس الذکر) لازم آئے گا، اور یہ باطل ہے اور اگر قیدِ بول بھی معتبر ہو تو اصل اور فرع میں تفاوت ہو جائے گا کہ اصل میں (مس ذکر مع البول) بلکہ حقیقۃً بول ہی علت ہے اور فرع میں وصف بول نہیں ہے (محض مس ذکر ہے)۔ بعض احناف نے ایک فاسد دلیل سے شوافع کے اس فاسد قیاس کا معارضہ کیا ہے بطریق معارضۃ الفاسد بالفاسد، چنانچہ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول فیہ رجال یحبون ان یتطہروا (کہ اس میں ایسے لوگ ہیں جو دوست رکھتے ہیں پاک رہنے کو) کے ذریعہ پانی سے استنجاء کرنے والوں کی ستائش فرمائی ہے اور بلاشبہ استنجاء میں مس فرج ہوا کرتا ہے پس اگر یہ ناقض وضو ہوتا تو اللہ تعالیٰ ہرگز ارتکاب ناقض وضو پر ان کی تعریف نہ کرتا، اس دلیل کا کمزور ہونا خود ہی ظاہر ہے۔ محتاج بیان نہیں۔

[۱] ان المتنازع فیہ ای المرافق من ای القبیل ای من قبیل الغایۃ التی تدخل او من قبیل الغایۃ التی لا تدخل ۱۲۔

[۲] قولہ حیث لم یوجد ہو ای ذلک الوصف المنضم لایجاب الحکم فی الفرع فلم یبق بعدہ الا الجامع الغیر المستقل بنفسہ علی اثبات الحکم ولا یتعدی بالحکم ۱۲۔

[۳] قولہ کقولہم الخ۔ اعلم ان ہذا المثال فرضی فان من یقول ان مس الذکر حدث ناقض للوضوء لا یقول بہذا بل لہ دلیل آخر ولذا قال المصنفؒ کقولہم فلم ینسب ہذا القول الی فرقۃ لکن فی الکشف ان ہذا قول بعض اصحاب الشافعیؒ ممن لم یشم رائحۃ الفقہ ۱۲۔

[۴] قولہ وہو خلف ای باطل لعدم الاصل الذی یلحق الفرع بہ لفوات رکن القیاس۔ منتہی الارب خلف بالفتح سخن تباہ وخطا ۱۲۔

www.besturdubooks.net

والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ماقبله اى مثل الاطراد فى عدم صلاحية للدليل الاحتجاج بالوصف الذى اختلف فى كونه علة فانه ايضًا فاسد كقولهم فى الكتابة الحالة اى الشافعية فى عدم جواز الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير اى من اعتاق هذا العبد المكاتب بالتكفير فكان فاسدًا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان فساد الكتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقا سواء كانت حالة او مؤجلة فلابد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لاجل عدم المنع من التكفير والاحتجاج بما لا شك فى فساده عطف على ماقبله اى مثل الاطراد فى البطلان الاحتجاج بوصف لا يشك فى فساده بل هو بديهى كقولهم اى الشافعية فى وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوٰة بثلث ايات الثلث ناقص العدد عن السبعة اى عن سورة الفاتحة فلا يتادى به الصلوٰة كما دون الاية لا يتادى به الصلوٰة لاجل ذلك فان هذا القياس بديهى الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة فى فساد الصلوٰة وانما لم تجز بما دون الاية لانه لا يسمى قرانا فى العرف وان سمى به فى اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ماقبله اى مثل الاطراد فى البطلان الاحتجاج بلا دليل لاجل النفى۔

---

(۳) اور استدلال مختلف فیہ وصف کے ذریعہ، اس کا عطف بھی ماقبل پر ہے یعنی جس طرح اطراد قابل استدلال نہیں ہے اسی طرح ایسے وصف سے احتجاج بھی فاسد ہے جس وصف کے سبب علت ہونے ہی میں اختلاف ہے، جیسا کہ ان کا قول کتابت حالہ کے بارے میں (یعنی بدل کتابت نقد ادائیگی کی شرط پر غلام کو مکاتب بنانا شوافع کے نزدیک جائز نہیں اس دلیل سے) کہ یہ ایسا عقد ہے جو کفارہ ادا کرنے سے مانع نہیں ہے (یعنی کفارۂ یمین وغیرہ میں اس غلام مکاتب کو آزاد کرنا ممنوع نہیں) حالانکہ صحیح عقد کتابت ان کے نزدیک غلام کو کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہوتا ہے، لہٰذا یہ عقد کتابت معجلہ ایسے ہی باطل ہوگا جیسے کہ شراب کے عوض میں مکاتب بنانا فاسد ہے، لیکن یہ قیاس ہمارے نزدیک تام نہیں ہے دو وجہ سے (۱) مقیس علیہ یعنی کتابت بالخمر کا فاسد ہونا اس غلام مکاتب کو کفارہ میں آزاد کرنا ممنوع نہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ خمر کو جو کہ مسلمان کے حق میں مال متقوم نہیں ہے، عوض قرار دینے کی وجہ سے یہ عقد کتابت فاسد ہے، سو بنیاد قیاس کی بنیاد ہی غلط ہے۔ (۲) اس قیاس میں ایسے وصف کا اعتبار کیا گیا ہے جس کا علت ہونا ہمارے نزدیک مسلم نہیں کیونکہ کتابت مطلقا خواہ وہ معجلہ ہو یا مؤجلہ ہمارے نزدیک مانع تکفیر نہیں ہے اور کفارہ میں آزاد کرنا ممنوع نہ ہونے کو فساد کتابت کی دلیل بنانا کیسے درست ہو سکتا ہے، لہٰذا شوافع کو اولاً اس بات پر دلیل پیش کرنا ضروری ہے کہ کتابت مؤجلہ مانع تکفیر ہے تاکہ کتابت حالہ مانع تکفیر نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہو سکے۔ (۴) اور استدلال ایسے وصف سے جس کے فساد میں کوئی شبہ نہیں، یہ بھی سابق پر معطوف ہے۔ یعنی جیسے اطراد قابل احتجاج نہیں ہے اسی طرح ایسے وصف سے بھی استدلال باطل ہے جسے علت قرار دینا بلاشبہ فاسد بلکہ بدیہی البطلان ہے، جیسے شوافع کا یہ کہنا، نماز میں سورۂ فاتحہ واجب ہونے اور محض تین آیت کی قرأت سے نماز درست نہ ہونے پر استدلال کرتے ہوئے، کہ تین کا عدد سات سے کم ہے (یعنی سورۂ فاتحہ سے کم ہے جو کہ سات آیتوں پر مشتمل ہے) اس لئے تین آیت پڑھنے سے (جو کہ احناف کے نزدیک فرض قرأت کی اقل مقدار ہے) نماز ادا نہیں ہوگی جس طرح ایک آیت سے کم پڑھنے سے نماز نہیں ہوتی ہے سات سے کم ہونے کی بنا پر، تو یہ قیاس بداہۃً فاسد ہے کیونکہ نماز کے فاسد ہونے میں سات کی تعداد سے کم ہونے کا کوئی اثر نہیں ہے۔ باقی احناف کے نزدیک ایک آیت سے کم میں نماز نہ ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ سات کی تعداد پوری نہیں ہوتی بلکہ اس لئے کہ مادون الآیۃ لغوی مفہوم میں چاہے قرآن کہلائے لیکن عرفاً اس پر قرآن کا اطلاق نہیں ہوتا ہے (اور نص کتاب سے نماز میں قرآن پڑھنا فرض ہے لقولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر من القرآن)۔ (۸) اور استدلال عدم دلیل سے، اس کا عطف بھی سابق پر ہے یعنی اطراد سے استدلال کی طرح دلیل سے نفی حکم پر احتجاج بھی باطل ہے۔

له قوله فى الكتابة الحالة هى ان يشترط بدل الكتابة حالا وحكمه انه كما تمنع المكاتب عن الاداء يرد فى الرق كذا فى الهداية ۱۲۔

له قوله فكان فاسدا لان الكتابة الصحيحة تمنع جواز اعتاق المكاتب عن الكفارة۔ له قوله لا تمنع اى قبل اداء شيء من بدل الكتابة كذا فى الدر المختار ۱۲۔

له قوله من التكفير اى من اعتاق العبد المكاتب عن الكفارة ۱۲۔ له قوله بل هو اى بطلان الاحتجاج بوصف لا شك فى فساده بديهى لا حاجة الى ذكره وانما ذكره للتنبيه على ان بعض استدلالات المخالف من هذا القبيل ۲۔ له اذ لا اثر للنقصان الخ اى لا عندنا ولا عند الشافعى اما عندنا فظاهر واما عند الشافعى فلان قراءة الفاتحة فرض عنده وبه يسبع آيات ولو قرأ سبع آيات اخرى سوى الفاتحة بطل الصلوٰة عنده فلا دخل لسبع الآيات فى صحة الصلوٰة ۱۲۔

www.besturdubooks.net

بان يقول هذا الحكم غير ثابت لانه لا دليل عليه فان ادعى انه غير ثابت في ذهن المستدل فلا شك في جوازه لان عدم وجدانه الدليل يقتضي عدم وجدانه الحكم في علمه وان ادعى انه غير ثابت في نفس الامر لعدم وجدان الدليل فقد اختلفوا فيه فقيل هو جائز لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه الاحتجاج بلا اجد دليلا على عدم حرمته وقيل جائز في الشرعيات دون العقليات لان مدعي النفي والاثبات في العقليات مدعي حقيقة الوجود والعدم فلا بد له من دليل ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست كذلك وعند[1] الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي صلى الله عليه وسلم بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يثبت بالتعليل لاجله صحيحا او فاسدا فقال وجملة ما يعلل له اربعة الا ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما سياتي وقال بعض الشارحين انه بيان لحكم القياس بعد الفراغ عن شرطه وركنه وهو خطاء فاحش بل بيان حكمه الذي سيجئ فيما بعد في قوله وحكمه الاصابة بغالب الرأي وهذا بيان ما ثبت بالتعليل۔

جس کی صورت یہ ہے کہ مجتہد کسی حکم کے بارے میں دعوی کرے کہ یہ حکم ثابت نہیں ہے۔ اس سبب سے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں پائی جاتی ہے۔ (اس دعوی کا منشا مختلف ہو سکتا ہے) (۱) اگر مدعی کا منشا یہ ہو کہ خود اس کے ذہن میں یہ حکم ثابت نہیں ہے تو بلاشبہ یہ دعوی درست ہے کیونکہ دلیل نہ پانے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس کے علم میں وہ حکم ثابت نہ ہو۔ (۲) اور اگر مجتہد یہ دعوی کرے کہ نفس الامر میں بھی وہ حکم ثابت نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس پر مجھے دلیل نہیں ملی۔ تو اس استدلال کی صحت اور عدم صحت کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعضوں کے نزدیک مجتہد کا ایسا استدلال صحیح ہے کیونکہ حق تعالی نے ارشاد فرمایا قل لا اجد الآیۃ۔ "آپ کہہ دیجئے کہ میں نہیں پاتا اس وحی میں جو مجھ کو پہنچی ہے کسی چیز کو حرام۔ کھانے والے پر جو اس کو کھاوے مگر یہ کہ وہ چیز مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا گوشت سور کا کہ وہ ناپاک ہے یا ناجائز ذبیحہ جس پر نام پکارا جاوے اللہ کے سوا کسی اور کا) تو دیکھئے اس آیت میں خود اللہ تعالی نے اپنے نبی کو عدم حرمت اشیاء پر عدم وجدان دلیل سے احتجاج کرنے کی تعلیم دی ہے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ عدم دلیل سے استدلال احکام شرعیہ میں تو جائز ہے عقلی امور میں جائز نہیں۔ کیونکہ عقلیات میں کسی چیز کی نفی یا اثبات کا مدار دلیل وجود وعدم کا مسئلہ ہے (اور نفس الامر میں اشیاء کا وجود یا عدم دونوں محتاج دلیل ہیں) لہذا حکم لگانے کے لئے اولاً دلیل پیش کرنا ضروری ہے دلیل کا نہ پایا جانا حکم نفی کے لئے کافی نہیں بخلاف احکام شرعیہ کے کہ (وہ امور اعتباریہ ہیں اور ان کے ثبوت کا مدار نقل پر ہے اس لئے امور عقلیہ کی طرح ان کے حکم کے لئے دلیل کا پایا جانا ضروری نہیں۔ لیکن جمہور (احناف اور شوافع) کے نزدیک عدم دلیل سے احتجاج بالکل صحیح نہیں، نہ نفی حکم میں نہ اثبات حکم میں۔ جمہور کی دلیل قرآن پاک کی یہ آیت ہے وقالوا لن یدخل الجنۃ الآیۃ۔ اور کہتے ہیں یہ لوگ کہ ہرگز نہ جاویں گے جنت میں مگر جو ہوں گے یہودی یا نصرانی۔ یہ آرزوئیں باندھ لی ہیں انہوں نے کہہ دیجئے لے آؤ دلیل اپنی اگر تم سچے ہو) دیکھئے اس آیت میں اللہ تعالی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا ہے کہ نفی اور اثبات دونوں حکم میں آپ لوگوں سے حجت اور دلیل کا مطالبہ کریں۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ (زبدۃ الکلام) اس مقام کی جو تشریح میرے نزدیک صحیح تھی وہ میں نے تمہارے سامنے پیش کر دی۔ (فاغتنم هذا) مصنف قیاس کی علت صحیحہ اور علت فاسدہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب ان تمام اغراض ومقاصد کی تفصیل بتانا چاہتے ہیں جن کے اثبات کے لئے قیاس اور علت کا استنباط کیا جاتا ہے خواہ قیاس پر ان کا ترتب صحیح ہو یا فاسد۔

اغراض قیاس: جن اغراض کے لئے علت کا استنباط کیا جاتا ہے وہ کل چار ہیں۔ ان کی تفصیلات سے معلوم ہو جائے گا کہ ان میں سے صرف چوتھی غرض کے لئے تعلیل ہمارے نزدیک صحیح ہے اور باقی سب باطل ہیں۔ منار کے بعض شارحین نے بتایا ہے کہ مصنف نے قیاس کی شرط اور رکن کے بیان کے بعد یہاں سے حکم قیاس کا بیان شروع کیا ہے لیکن ملا جیون کی رائے میں یہ ان کی فاحش غلطی ہے کیونکہ عنقریب حکم قیاس کا بیان مصنف کے کلام میں ان الفاظ سے آ رہا ہے "وحکمہ الاصابۃ بغالب الرأی" لہذا اس مقام میں مصنف "حکم قیاس" نہیں بلکہ "ما ثبت بالتعلیل" کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

حسہ شارح علیہ الرحمۃ کی تنقید محل تامل ہے کیونکہ خود مصنف نے اپنی شرح میں "فصل فی حکم العلۃ" کے عنوان سے اس بحث کا آغاز کیا ہے۔ رہ گیا "حکمہ الاصابۃ" کا اصل تو وہاں حکم اجتہاد مراد ہے کما ھو واضح من سیاقہ، حکم قیاس مراد نہیں۔ فلیتدبر۔ ۱۲ عبید الحق جلال آبادی۔

[1] قولہ وعند الجمہور الخ: بناء الشافعیۃ لیس بحجۃ اصلا فان عدم وجدان الدلیل لا یوجب انتفاء الدلیل فی الواقع ... فالمجتہد بعد الجہد التام دلیلا علی الحکم ...

www.besturdubooks.net

الاول اثبات الموجب او وصفه ای اثبات ان الموجب للحرمة او وصفه هذا والثانی اثبات الشرط او وصفه ای اثبات ان شرط الحکم او وصفه هذا والثالث اثبات الحکم او وصفه ای اثبات ان هذا الحکم مشروع او وصفه فلابد ههنا من امثلة ست وقد بینها بالترتیب فقال کالجنسیة لحرمة[1] النساء مثال لاثبات الموجب فاثبات ان الجنسیة وحدها موجبة لحرمة النساء مما[2] لاینبغی ان یثبت بالرأی والتعلیل وانما[3] اثبتناه باشارة النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة[4] الفضل وهی النسیئة ینبغی ان تحرم بشبهة العلة اعنی[5] الجنس وحده او القدر وحده ووصفة السوم فی زکوٰة الانعام مثال لاثبات وصف الموجب لان الانعام موجبة للزکوٰة ووصفها وهو السوم مما لاینبغی ان یتکلم فیه ویثبت بالتعلیل وانما اثبتناه بقوله[6] علیه السلام فی خمس من الابل السائمة شاة وعند مالک لاتشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالی خذ[7] من اموالهم صدقة تطهرهم وتزکیهم بها والشهود فی النکاح مثال الشرط فان الشهود شرط فی النکاح ولا ینبغی ان یتکلم فیه بالرأی والعلة وانما نثبته بقوله علیه السلام لانکاح الا بشهود وقال مالک لایشترط فیه الاشهاد بل الاعلان لقوله علیه السلام اعلنوا[8] النکاح ولو بالدف۔

---

(۱) موجب حکم یا موجب کے وصف کو ثابت کرنا۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ مثلاً حکم حرمت کا موجب یا وصف موجب یہ امر ہے۔ (۲) شرط حکم یا شرط کے وصف کو ثابت کرنا۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ حکم کی شرط یا وصف شرط یہ امر ہے۔ (۳) حکم یا وصف حکم کو ثابت کرنا۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ شریعت کی رو سے اس مسئلہ کا حکم یا وصف حکم یہ ہے۔ یہ تین صورتیں ہوئیں ان کی وضاحت کے لئے ہر ایک صورت کی دو شقوں کے پیش نظر چھ مثالوں کی ضرورت ہے جنھیں مصنف ترتیب وار بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا۔ " جیسا کہ جنسیت ادھار حرام ہونے کے لئے " یہ مثال ہے موجب حکم کے اثبات کی یعنی یہ ثابت کرنا کہ محض ہم جنس ہونا ادھار بیع حرام ہونے کی علت موجبہ ہے جس کا اثبات محض رائے اور قیاس سے درست نہیں۔ اسی وجہ سے ہم اس موجب کو اشارۃ النص سے ثابت کرتے ہیں یعنی جب دونوں علت، قدر و جنس کے تحقق سے حقیقی تفاضل کا ربوا حرام ہوتا ہے تو شبہ علت یعنی محض جنس یا محض قدر کے تحقق کا تقاضا یہ ہے کہ شبہ تفاضل یعنی ادھار حرام ہو۔ کیونکہ شریعت میں سود کا شبہ بھی حقیقت کا حکم رکھتا ہے۔ (فاثبتنا شبهة الربوا بالشبهة العلة احتیاطاً) " اور سائمہ ہونے کی صفت زکوٰۃ کے جانوروں میں " یہ مثال ہے وصف موجب ثابت کرنے کی کیونکہ چوپایہ جانوروں کی ملکیت زکوٰۃ کا اصل موجب ہے اور سائمہ ہونا (یعنی خود سے چراگاہ میں چر پھر کر کھانا) ان کا وصف ہے جس کا اثبات محض رائے اور قیاس سے درست نہیں۔ اس لئے ہم حدیث " فی خمس من الابل السائمة شاة " (از خود چر کر کھانے والے پانچ اونٹ میں ایک بکری واجب ہے) سے اس وصف کو ثابت کرتے ہیں۔ لیکن امام مالک کے نزدیک سائمہ ہونا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ قرآن مجید کی آیت خذ من اموالهم صدقة الآیۃ میں لفظ اموال مطلق ہے (سائمہ کی قید سے مقید نہیں) " اور شہادت نکاح میں " یہ شرط حکم ثابت کرنے کی مثال ہے۔ کیونکہ انعقاد نکاح کے لئے گواہ کا موجود ہونا شرط ہے جس کا اثبات محض رائے اور قیاس سے ممکن نہیں۔ اسی لئے ہم حدیث " لانکاح الا بشهود " سے اس شرط کو ثابت کرتے ہیں۔ البتہ امام مالک فرماتے ہیں کہ نکاح میں گواہ کا ہونا شرط نہیں بلکہ حدیث " اعلنوا النکاح ولو بالدف " (نکاح کو شہرت دو خواہ دف بجا کر ہی سہی) کی رو سے صرف اعلان شرط ہے۔

---

[1] قوله لحرمة النساء فیحرم بیع ثوب هروی بثوب هروی نسیئة [2] قوله مما لاینبغی الخ۔ لانه لم یوجد اصل نقیسه علیه ۱۲ [3] قوله وانما اثبتناه باشارة النص ای ثابت باشارة النص کالثابت بالنص بعبارته وقال الامام الشافعی ان الجنس بانفراده لیس بسبب لحرمة النساء لان بالنقدیة وعدم النقدیة لایثبت الا شبهة الفضل وحقیقة الفضل غیر مفسد للبیع عند اتحاد الجنس حتی جاز بیع ثوب هروی بثوبین هرویین فلان لایمنع شبهة الفضل بالطریق الاولی ۱۲۔

[4] قوله فشبهة الفضل ای شبهة الربوا وهو الفضل الخالی عن العوض فان فی النسیئة شبهة الفضل وهی الحلول فی احد الجانبین لان النقد خیر من النسیئة ۱۲۔

[5] قوله اعنی الجنس الخ۔ فان الجنس وحده او القدر وحده شطر العلة ففیه شبهة العلیة ۱۲۔

[6] قوله بقوله علیه السلام فی خمس من الابل الخ۔ اورده ابن الملک فی شرح المنار وغیره۔

[7] قوله خذ الخ۔ ای یا محمد من اموالهم ای المتخلفین من الجهاد کابی لبابة الذی حضروا بالندامة والتوبة صدقة تطهرهم یا محمد بالصدقة و تزکیهم بها ای بالصدقة ۱۲۔

[8] قوله اعلنوا الخ۔ فی المشکوٰة عن عائشة قالت قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اعلنوا هذا النکاح واجعلوه فی المساجد واضربوا علیه بالدفوف رواه الترمذی وقال هذا حدیث غریب ۱۲۔ بدیعہ

www.besturdubooks.net

وشرطت العدالة والذكورة فيها اى فى شهود النكاح مثال لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط والعدالة والذكورة
ينبغى ان يتكلم فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة وال[ذكورة]
والشافعىؒ يشترط لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل ولكنه ليس بمال كما نقلنا سابقا والبتيراء
بتراء التى تانيث الابتر والمراد به الصلوة بركعة واحدة وهو مثال للحكم اى اثبات ان هذه الصلوة مشروعة ام لا ولا
ان يتكلم فيه بالرأى والعلة وانما اثبتنا عدم مشروعيتها بما روى انه عليه السلام نهى عن البتيراء والشافعىؒ يجوزها لقوله
عليه السلام اذا خشى[1] احدكم الصبح فليوتر بركعة ووصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم فان الوتر حكم مشروع ووصفه
واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالرأى فاثبتنا وجوبه بقوله عليه السلام ان الله[2] تعالى زادكم صلوة الا وهى الوتر والشافعىؒ يقول
انها سنة لقوله عليه السلام لا الا[3] ان تطوع حين سأله الاعرابى بقوله هل على غيرهن والرابع من جملة ما يعلل له
حكم النص[4] الى ما لا نص فيه ليثبت فيه اى الحكم فى ما لا نص فيه بغالب الرأى دون القطع واليقين فالتعدية حكم
لازم عندنا لا يصح القياس بدونه والتعليل يساويه[5] فى الوجود۔

" اور نکاح کے گواہ کے لئے عدالت اور ذکورت کی شرط " یہ وصف شرط ثابت کرنے کی مثال ہے ۔ کیونکہ شاہد تو شرط نکاح ہے اور عادل اور مرد ہونا شاہد کا وصف ہے جس کو محض رائے اور قیاس سے ثابت کرنا درست نہیں ۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ حدیث " لا نکاح الا بشھود " میں لفظ شہود کا اطلاق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شاہد نکاح کے لئے عادل ہونا اور مرد ہونا شرط نہیں ہے ۔ البتہ امام شافعیؒ عدالت اور ذکورت کی شرط لگاتے ہیں اس حدیث سے " لا نکاح الا بولی وشاھدی عدل " اور اس وجہ سے کہ نکاح مال نہیں ہے (اور جو مال نہ ہو اس میں عورتوں کی گواہی معتبر نہیں) جیسا کہ گذشتہ مباحث میں (یعنی تعلیلات فاسدہ کے بیان میں) تفصیلاً آچکے ہیں ۔ " اور بتیراء " یہ بتراء کی تصغیر ہے جو کہ ابتر کی تانیث ہے (یعنی دُم بریدہ ، ناقص) یہاں اس سے مراد ہے ایک رکعت کی نماز ۔ یہ حکم ثابت کرنے کی مثال ہے یعنی یہ ثابت کرنا کہ ایک رکعت کی نماز شریعت میں جائز ہے یا نہیں جس میں رائے اور قیاس سے کلام کرنا درست نہیں ۔ اسی لئے ہم حدیث " انہ نہی عن البتیراء " سے ایک رکعت کی نماز غیر مشروع ہونا ثابت کرتے ہیں لیکن امام شافعیؒ ایک رکعت کی نماز کو بھی جائز رکھتے ہیں اس حدیث سے کہ " جب تم میں سے کوئی صبح صادق ہو جانے کا اندیشہ کرے تو ایک رکعت کی نماز پڑھ لے " " اور وتر نماز کی صفت " یہ صفت حکم ثابت کرنے کی مثال ہے یعنی نماز وتر کا حکم تو بالاتفاق شریعت میں ثابت ہے لیکن اس حکم کی صفت ، سنت یا وجوب میں کلام ہے جس کو قیاس اور رائے سے ثابت کرنا ممکن نہیں ۔ اسی لئے ہم اس کے وجوب کو حدیث سے ثابت کرتے ہیں کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا " بے شک اللہ تعالیٰ نے تمہاری نمازوں میں اور ایک نماز کا اضافہ فرمادیا ہے سن لو ! وہ وتر کی نماز ہے " (فرائض خمسہ میں اضافہ کے ذکر سے معلوم ہوا کہ یہ بھی فرض ہے ۔ ورنہ سنت کے ذریعہ فرائض میں اضافہ نہیں ہوا کرتا ہے) لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وتر سنت ہے ۔ ان کی دلیل حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان " لا الا ان تطوع " (اور کوئی نماز فرض نہیں ہاں نفل پڑھ سکتے ہو) ہے آپؐ نے اس وقت فرمایا جبکہ ایک اعرابی (کو فرائض اسلام کی تعلیم دیتے ہوئے رات دن میں پانچ نمازوں کا حکم سنایا تو اس) نے سوال کیا تھا کہ " کیا ان پانچ نمازوں کے علاوہ بھی کوئی نماز فرض ہے ؟ " (۴) " اور چوتھی غرض " ان اغراض میں سے جن کے لئے قیاس کیا جاتا ہے " حکم نص کو ایسی فرع کی طرف متعدی کرنا جس میں نص نہیں ہے تاکہ اس میں بھی حکم ثابت کیا جائے " یعنی جس فرع میں نص نہیں ہے اس میں محض غلبہ ظن سے حکم ثابت کیا جائے قطعیت اور یقین کے ساتھ نہیں ۔ " تو تعدیۂ حکم ہمارے نزدیک ضروری امر ہے " قیاس کے لئے اس کے بغیر قیاس صحیح نہیں اور تعلیل نص کا مشارک ہو کر قیاس کرتا ہے اس لئے تعلیل اپنے وجود میں قیاس کے مساوی ہونا لازم ہے (لہذا جب قیاس صحیح نہ ہوگا تو تعلیل بھی صحیح نہ ہوگی ۔

---

[1] قوله اذا خشى احدكم الخ ۔ فى المشكوٰة عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلى اللہ عليه وسلم صلوٰة الليل مثنى مثنى فاذا خشى احدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى متفق عليه ۔
[2] قوله ان اللہ تعالى زادكم الخ روى الترمذى عن خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول اللہ صلى اللہ عليه وسلم وقال ان اللہ امدكم بصلوٰة هى خير لكم من حمر النعم الوتر ١٢ ۔
[3] قوله الا ان تطوع الخ ۔ روى الشيخان فى حديث طويل ان رجلا سال النبى صلى اللہ عليه وسلم عن فرائض الاسلام فقال صلى اللہ عليه وسلم خمس صلوات فى اليوم والليلة ۔ فقال هل على غيرهن فقال لا الا ان تطوع ١٢ ۔ [4] قوله حكم النص المراد بحكم النص ما يدل عليه النص سببا كان او شرطا او حكما ١٢ ۔
[5] قوله يساويه اى القياس فاذا لم يصح القياس بدون التعدية ايضا فان الملزوم ينتفى بانتفاء اللازم ١٢ ۔ ح م

www.besturdubooks.net

جائز عند الشافعیؒ لانه یجوز التعلیل بالعلة القاصرة[1] کالتعلیل بالثمنیة فی الذهب والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدی منهما فالتعلیل عنده لبیان لمیة الحکم فقط ولا یتوقف علی التعدیة لان صحة التعدیة موقوفة علی صحتها فی نفسها فلو توقفت صحتها فی نفسها علی صحة تعدیتها لزم الدور والجواب ان صحتها فی نفسها لا تتوقف علی صحة تعدیتها بل علی وجودها فی الفرع فلا دور ولنا[2] ان دلیل الشرع لابد ان یکون موجبا للعلم او العمل والتعلیل لا یفید العلم قطعا ولا یفید العمل ایضا فی المنصوص علیه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحکم فی الفرع وهو معنی التعدیة والتعلیل للاقسام الثلثة الاول ونفیها باطل یعنی ان اثبات سبب او شرط او حکم ابتداء بالرأی وکذا نفیها باطل اذ لا اختیار ولا ولایة للعبد فیه وانما هو الی الشارع واما لو ثبت سبب او شرط او حکم من نص او اجماع واردنا ان نعدیه الی محل آخر فلا شک ان ذلک فی الحکم جائز بالاتفاق اذ له وضع القیاس واما فی السبب والشرط فلا یجوز عند العامة ویجوز عند فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة علی الزنا فی کونه سببا للحد بوصف[3] مشترک بینه وبین اللواطة لیمکن جعل اللواطة ایضا سببا للحد یجوز عنده لا عندهم فان کان المصنفؒ تابعا لفخر الاسلام کما هو الظاهر فمعنی کونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدیة والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدیة۔

لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک تعدیہ کے بغیر بھی تعلیل جائز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اصل کے ساتھ مخصوص علت سے تعلیل حکم جائز رکھتے ہیں جیسا کہ ثمنیت کو علت قرار دینا سونا چاندی میں ربوا حرام ہونے کی اگرچہ یہ علت ان دونوں کے علاوہ اور کسی فرع میں نہیں پائی جاتی ہے۔ تو ان کے نزدیک حکم کے باعث اور سبب کو بتانا ہی تعلیل کا منشا ہے تعدیہ صحیح ہونے پر تعلیل کا صحیح ہونا موقوف نہیں۔ کیونکہ تعدیہ کا صحیح ہونا بالاتفاق علت کی صحت پر موقوف ہے۔ اب اگر علت کا صحیح ہونا بھی تعدیہ کی صحت پر موقوف ہوجائے تو دور لازم آئے گا۔ ہماری طرف سے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ تعدیہ کی صحت اگرچہ علت کی صحت پر موقوف ہے لیکن علت کی صحت تعدیہ کی صحت پر موقوف نہیں بلکہ تعلیل کا صحیح ہونا وجود العلة فی الفرع پر موقوف ہے۔ لہٰذا دور نہیں رہا۔ باقی قیاس کے لئے تعدیہ لازم ہونے پر احناف کی دلیل یہ ہے کہ دلائل شرعی کا مفید علم یا مفید عمل ہونا ضروری ہے (ورنہ لغو اور عبث ہونا لازم آئے گا) اور یہ قطعی بات ہے کہ اجتہادی تعلیل سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا ہے۔ علاوہ از ایں منصوص میں عمل کا بھی فائدہ نہیں دیتی ہے کیونکہ اس میں تو نص ہی کے ذریعہ عمل ثابت ہے۔ لہٰذا تعلیل کا صرف یہی ایک فائدہ رہ جاتا ہے کہ اس کے ذریعہ نص کا حکم فرع میں ثابت ہو۔ اور تعدیہ سے ہمارا مطلب یہی ہے۔ (الحاصل تعلیل کی مذکورہ اقسام اربعہ میں سے) پہلی تین قسموں کو ثابت کرنے یا نفی کرنے کے لئے تعلیل باطل ہے یعنی محض اپنی رائے اور قیاس سے ابتداءً کسی سبب یا شرط یا حکم کو ثابت کرنا اسی طرح نفی کرنا بالکل درست نہیں۔ کیونکہ ان امور کے اثبات یا نفی کا کوئی اختیار یا حق بندہ کو حاصل نہیں۔ یہ کام تو صرف شارع ہی کا ہے۔ البتہ نص یا اجماع کے ذریعہ اگر کوئی سبب یا شرط یا حکم اولاً ثابت ہوجائے اور ہم ان کو دوسرے مقام کی طرف متعدی کرنا چاہیں تو حکم کے معاملہ میں تو یہ بالاتفاق جائز ہے کیونکہ قیاس کی وضع ہی اسی تعدیۂ حکم کے لئے ہوئی ہے لیکن سبب اور شرط کا تعدیہ جمہور اصولیین کے نزدیک جائز نہیں صرف فخر الاسلام بزدویؒ کے نزدیک جائز ہے۔ مثلاً لواطت اور زنا میں وصف مشترک موجود ہونے کی وجہ سے اگر کوئی شخص زنا کے سبب حد ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے لواطت کو اس پر قیاس کرے تاکہ لواطت کو بھی سبب حد قرار دے تو فخر الاسلام کے نزدیک یہ قیاس جائز ہے مگر جمہور کے نزدیک جائز نہیں پس اگر مصنفؒ اس مسئلہ میں فخر الاسلام کے ہمنوا ہوں اور بظاہر ایسا ہی معلوم ہوتا ہے تو ان کے باطل کہنے کے معنی یہ ہوں گے کہ ابتداءً ان امور کا اثبات باطل ہے تعدیہ باطل نہیں ہے۔ اور اگر جمہور کے تبع ہوں تو بطلان سے مراد مطلقاً بطلان ہوگا۔ ابتداءً بھی اور تعدیۃً بھی۔

---

[1] قوله بالعلة القاصرة ای التی لا توجد فی الفرع ثم اعلم ان النزاع انما هو فی علة استنبطت بمناسبة بین الحکم والعلة واما العلة المنصوصة بالنص او الاجماع فیجوز ان تکون قاصرة مختصة بالاصل بالاتفاق ولا نزاع فیه وخصلت الفائدة ایضا وهی علمنا باعلام الشارع ان هذه العلة هی المؤثرة وایة فائدة اعظم من هذه ۱۲ [2] قوله والدلیل لنا الخ۔ هذا الدلیل منقوض بتعلیل بالعلة القاصرة المنصوصة بمعنی کخبر الواحد فانه یقتضی ان لا یجوز هذا التعلیل ایضا لجریان مقدماته فیه فافهم وقال صاحب التوضیح لا نزاع فی التعلیل بالعلة القاصرة الغیر المنصوصة فان ارید عدم الجزم بعلیتها فلا نزاع فان الشافعیة ایضا یقولون بعدم الجزم وان ارید عدم الظن فبعد غلبة رأی المجتهد الی علیتها وترجح علیتها عنده بامارات معتبرة فی استنباط العلل لا معنی لعدم الظن واما عند عدم الرجحان فلا نزاع وعند تعارض الوصف القاصر والمتعدی فالعلة هو المتعدی فلا نزاع ایضا ۱۲۔

[3] قوله بوصف مشترک بینهما ای بین الزنا وبین اللواطة وهی سفح ماء محرم فی محل مشتهی ۱۲۔ حاشیہ

www.besturdubooks.net

فلم یبق الا الرابع یعنی لم یبق من فوائد التعلیل الا التعدیۃ الی ما لا نص فیہ ولما کان ھذا تارۃ علی سبیل القیاس الجلی وتارۃ علی سبیل الاستحسان وھو الدلیل الذی یعارض القیاس الجلی اشار الی بیانہ بقولہ والاستحسان یکون بالاثر والاجماع والضرورۃ والقیاس الخفی یعنی ان القیاس الجلی یقتضی شیئا والاثر والاجماع والضرورۃ والقیاس الخفی یقتضی ما یضادہ فیترک العمل بالقیاس ویصار الی الاستحسان فیبین نظیر کل واحد ویقول کالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القیاس یابی جوازہ لانہ بیع المعدوم ولکنا جوزناہ بالاثر وھو قولہ علیہ السلام من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وھو ان یامر انسانا مثلا بان یخرز لہ خفا بکذا ویبین صفتہ ومقدارہ ولا یذکر لہ اجلا فان القیاس یقتضی ان لا یجوز لانہ بیع المعدوم ولکنا ترکناہ واستحسنا جوازہ بالاجماع لتعامل الناس فیہ وان ذکر لہ اجلا یکون سلما وتطہیر الاوانی مثال للاستحسان بالضرورۃ فان القیاس یقتضی عدم تطہرھا اذا تنجست لانہ لا یمکن عصرھا حتی تخرج منہا النجاسۃ لکنا استحسنا فی تطہیرھا للضرورۃ الابتلاء بہا والحرج فی تنجسہا وطہارۃ سور سباع الطیر مثال للاستحسان بالقیاس الخفی فان القیاس الجلی یقتضی نجاستہ لان لحمہ حرام والسور متولد منہ کسور سباع البہائم لکنا استحسنا لطہارتہ بالقیاس الخفی وھو انہ انما تاکل بالمنقار وھو عظم طاہر من الحی والمیت بخلاف سباع البہائم لانہا تاکل بلسانہا فیختلط لعابہا النجس بالماء۔

تو اب صرف چوتھی قسم باقی رہ گئی " یعنی تعلیل کا منشاء صرف یہ رہ گیا کہ اس کے ذریعہ ایسے مواقع میں حکم متعدی کیا جاوے جہاں نص وارد نہیں ہوئی ہے چونکہ یہ تعدیہ حکم کبھی قیاس جلی سے ہوتا ہے اور کبھی بطریق استحسان جو کہ ظاہر قیاس کی معارض دلیل کا نام ہے تو اب مصنفؒ اس استحسان کی حقیقت بیان فرماتے ہیں۔ استحسان بیع " اور استحسان ہوتا ہے حدیث، اجماع، ضرورت اور قیاس خفی سے " یعنی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قیاس جلی ایک بات کا تقاضا کرتا ہے اور حدیث یا اجماع یا ضرورت یا قیاس خفی اس بات کی ضد کا تقاضا کرتا ہے ایسی صورت میں قیاس جلی پر عمل چھوڑ کر اس کی ضد پر عمل کرنے کو استحسان کہتے ہیں چنانچہ مصنفؒ اب ان چاروں صورتوں میں سے ہر ایک کی نظیر پیش کرتے ہیں۔ (۱) " جیسا کہ بیع سلم " یہ حدیث کے ذریعہ استحسان کی مثال ہے۔ یعنی بیع سلم قیاس جلی کی رو سے جائز نہ ہونی چاہئے کیونکہ یہ بیع معدوم ہے لیکن حدیث کی وجہ سے ہم نے اس بیع کو جائز رکھا۔ حدیث یہ ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے جو شخص بیع سلم کرنا چاہے (یعنی نقد ثمن وصول کرکے مبیع کو اپنے ذمہ ادھار رکھنا چاہے) تو ایسا کرے کہ مسلم فیہ یعنی مبیع کا کیل یا وزن اور مدت ادائیگی ضرور معلوم ہو۔ (۲) " اور استصناع " یہ اجماع کے ذریعہ استحسان کی مثال ہے۔ استصناع کہتے ہیں خریدنے کی غرض سے کسی کو فرمائش دے کر کوئی چیز تیار کرانا مثلاً اتنی قیمت پر چمڑے کے موزے بنا دینے کا آرڈر دے اور اس کی کیفیت اور ناپ بتادے لیکن کسی وقت کا تعین نہ کرے (عام طور پر قیمت کا ایک حصہ پیشگی ادا کیا جاتا ہے جس کو عرفاً بیعانہ کہتے ہیں) قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا معاملہ درست نہ ہو کیونکہ یہ بیع معدوم ہے (اور معدوم کی بیع جائز نہیں) لیکن ہم نے تعامل امت اور ان کے اجماع کی بنا پر اس قیاس کو ترک کر دیا اور استحساناً اسے جائز قرار دیا۔ واضح رہے کہ ایسے معاملہ میں اگر مدت کا تعین کر دیا جائے تو بیع سلم میں شمار ہوگا استصناع نہیں رہے گا)۔ (۳) " اور برتنوں کی تطہیر " یہ استحسان بالضرورۃ کی مثال ہے۔ بظاہر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ برتن (وغیرہ سخت اشیاء) ناپاک ہو جانے سے پھر کبھی پاک نہ ہوں۔ کیونکہ (کپڑے وغیرہ نرم اشیاء کی طرح) نچوڑ کر ان سے نجاست کا دور کرنا ممکن نہیں لیکن ابتلائے عام کی ضرورت اور نجس شمار کرنے میں حرج اور تنگی لازم آنے کی بنا پر ہم نے بطور استحسان (چند بار پانی بہا دینے سے) پاک ہو جانے کا حکم دیا ہے۔ (۴) " اور سباع طیر کے جھوٹے کا پاک ہونا " یہ قیاس خفی سے استحسان کی مثال ہے۔ یعنی ظاہر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ شکاری پرندوں کے جھوٹے ناپاک ہوں کیونکہ ان کا گوشت ناپاک ہے اور لعاب (جس کی آمیزش جھوٹے میں ہوتی ہے) وہ گوشت سے پیدا ہوتا ہے اور اسی وجہ سے چوپائے درندوں کے جھوٹے ناپاک ہیں لیکن قیاس خفی کی وجہ سے بطور استحسان ہم نے شکاری پرندوں کے جھوٹے کو پاک قرار دیا۔ اس مسئلہ میں قیاس خفی یہ ہے کہ پرندے چونچ سے کھاتے پیتے ہیں جو کہ محض ایک خشک ہڈی ہے اور ہڈی زندہ مردہ تمام جانوروں کی پاک ہے بخلاف درندوں کے کہ وہ زبان کی مدد سے کھاتے پیتے ہیں اس لئے پیتے وقت ناپاک لعاب پانی سے مل جائے گا (اس مخفی وجہ فرق کی بنا پر دونوں کے حکم میں فرق کیا گیا)۔

ملہ قولہ وہو الدلیل الذی الخ نصا کان او اجماعا او قیاسا خفیا وانما سمی ہذا الدلیل استحسانا لانہ استحسانہم ترک القیاس الجلی بہ فکان ہذا مستحسنا وشاع فی کتب الاصول مناذا اطلق الاستحسان یراد بہ القیاس الخفی ملہ تورفیرک الخ لان من شرط صحۃ القیاس عدم النص والاجماع مثل النص فی ایجاب الحکم ابتداء والضرورۃ فی حکم الاجماع والقیاس الخفی ان کان ارجح فالعبرۃ لہ ۱۲ - ف

لا خفاء ان الاقسام الثلثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه في تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة ليعلم بها تقديم احدهما على الآخر فقال ولما صارت العلة عندنا علة باثرها لا بدورانها كما تقوله الشافعية من اهل الطرد قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير وضعفه لا على الظهور والخفاء كالدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها ترجحت على الدنيا بقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء وامثلته كثيرة منها سور سباع الطير الذي ذكرنا آنفا فان الاستحسان فيه قوي الاثر ولذا يقدم على القياس كما عرفت وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة في انه يعمل بما سوى الادلة الاربعة وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلى آية السجدة في صلاته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجزئه الاصل في هذا انه ان قرأ آية السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ويركع واذا اراد ان يركع في موضع آية السجدة وينوي التداخل بين ركوع الصلاة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ يجوز قياسا لا استحسانا ووجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب۔

استحسان کی ان چار صورتوں میں سے پہلی تین (استحسان بالاثر، والاجماع والضرورۃ) کا قیاس جلی پر مقدم اور راجح ہونا تو بالکل ظاہر و باہر ہے۔ البتہ چوتھی صورت یعنی قیاس خفی کی قیاس جلی پر تقدیم اور ترجیح یا اس کے برعکس ہونے میں اشتباہ ہے اس لئے مصنفؒ ایک ضابطہ بتانا چاہتا ہے جس سے ان دونوں کی باہم تقدیم و ترجیح کا موقع اور محل معلوم ہو جائے چنانچہ فرمایا "اور علت جبکہ ہمارے نزدیک علت ہوتی ہے (اثبات حکم میں) اپنی تاثیر کی وجہ سے نہ کہ محض حکم اور علت کے وجوداً و عدماً باہمی تلازم اور معیت کی بنا پر جیسا کہ اہل طرد میں سے شوافع کا مسلک ہے" تو ترجیح دی ہم نے قیاس جلی پر استحسان کو جس کا دوسرا نام قیاس خفی ہے جبکہ اس کا اثر قوی ہوا۔ اس لئے کہ تاثیر کے قوی و ضعیف ہونے ہی پر علت کی صلاحیت کا دارومدار ہے محض اس کے ظاہر ہونے یا پوشیدہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ دیکھئے! دنیا بالکل ظاہر باہر (اور مشاہد) ہے اور آخرت مخفی (اور نظروں سے غائب) ہے۔ اس کے باوجود آخرت کو دنیا پر ترجیح حاصل ہے کیونکہ آخرت کا اثر یعنی حیات ابدی اور رنج و الم سے پاک صاف زندگی (بمقابلہ دنیا بہت) قوی ہے۔ غرضیکہ ظاہر پر باطن کی ترجیح کی مثالیں بکثرت ہیں جن میں سے شکاری پرندوں کے جھوٹے کا مذکورہ مسئلہ بھی ہے جو ابھی ابھی گزرا ہے جس میں استحسان کا اثر قوی ہونے کی وجہ سے ظاہر قیاس پر اس کو ترجیح دی جاتی ہے جیسا کہ تفصیلاً ہم اوپر بتا چکے ہیں۔ اور استحسان کو قیاس خفی کہنے میں اس طرف اشارہ ہے کہ استحسان پر عمل کرنے سے شریعت کی ادلہ اربعہ سے باہر کسی دلیل پر عمل کرنا لازم نہیں آتا ہے بلکہ یہ بھی قیاس ہی کی ایک قوی قسم ہے۔ لہٰذا امام ابو حنیفہؒ پر یہ طعن بالکل بیجا ہے کہ وہ شریعت کی دلائل اربعہ کو چھوڑ کر پانچویں دلیل پر عمل کرتے ہیں۔

اسی طرح کبھی قیاس جلی کو اس کی باطنی تاثیر صحیح ہونے کی وجہ سے اس استحسان پر ترجیح دی جاتی ہے جو ظاہراً تو ٹھیک معلوم ہوتا ہے لیکن اندرونی طور پر وہ فاسد ہے۔ مثلاً کوئی شخص جب نماز میں آیت سجدہ تلاوت کرے تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ (واجب فی الذمہ سے بری ہونے کے لئے) بجائے سجدہ کے وہ رکوع کر سکتا ہے۔ اور استحسان تقاضا کرتا ہے کہ اس کے لئے رکوع کرنا کافی نہیں ہوگا (سجدہ) ضروری ہے۔ (۱) اس مسئلہ کا اصل حکم تو یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں آیت سجدہ پڑھے تو اسی وقت سجدہ میں جائے پھر کھڑے ہو کر بقیہ قرأت پڑھے اور رکوع کے وقت آنے پر رکوع کرے لیکن اگر کوئی آیت سجدہ کی جگہ بجائے سجدہ کے رکوع میں جائے اور بیک وقت سجدۂ تلاوت اور نماز کے رکوع دونوں کی ادائیگی کی نیت کرے جیسا کہ عام طور پر حفاظ کا معمول ہے تو قیاس جلی کی رو سے یہ بھی جائز ہے مگر استحسان کی رو سے یہ صورت جائز نہیں۔ قیاس کا مبنیٰ یہ ہے کہ خشوع و خضوع حاصل ہونے میں رکوع و سجود صورۃً باہم قریب قریب مشابہ ہیں۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم کی آیت "وخر راکعا واناب" (اور حضرت داؤد علیہ السلام خدا کے سامنے جھک پڑے اور اس کی طرف رجوع ہوئے) میں سجدہ پر رکوع کا اطلاق فرمایا ہے۔

۱؎ قوله فلا طعن الخ كما قال بعض الحاسدين ان ابا حنيفة يرى ان حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس خارج عن الاربعة فالعمل به عمل بما ليس بحجة شرعا ۱۲ ۲؎ قوله وقدمنا القياس الجلي الخ وهذا معطوف على قول المصنف قدمنا الخ ثم اعلم ان هذا القياس اي الذي يترجح على الاستحسان بقوة اثره الباطن قليل الوجود فانه لم يوجد الا في بضع مسائل كذا في التحقيق [illegible] على تقديم الاستحسان لقوة اثره على القياس فاكثر من ان يحصى ۱۲ ۳؎ قوله متشابهان اي صورة وهذا القياس الجلي فاسد ظاهرا لان المشابهة الصورية لا تفيد حكما شرعيا ۱۲

۴؎ قال وخر راكعا اي ساجدا على تسمية السجود ركوعا لانه مبدأ السجود واناب اي رجع الى الله تعالى بالتوبة كذا قال البيضاوي ۱۲

www.besturdubooks.net

ووجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع دونه ولهذا لا ينوب عنه في الصلوٰة فكذا في سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر اثره ولكن خفي فساده وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها وانما المقصود التواضع والركوع في الصلوٰة يعمل هذا العمل لا خارجها فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستتر صحته وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام سجود التلاوة في الصلوٰة فان الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة فلا ينوب احدهما عن الأخر ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غاية انه خفي يقابل الجلي بخلاف الاقسام الأُخر يعني ما يكون بالاثر او الاجماع والضرورة لانها معدولة عن القياس من كل وجه الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا اختلفا في الثمن بدون قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها بالف فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا فينبغي ان يسلم المبيع الى المشتري ويحلفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكرها فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا فسخ القاضي البيع۔

اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ ہم کو تو سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا اور سجدہ میں بہ نسبت رکوع کے غایت تعظیم پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے یہ رکوع نماز کے سجدہ کی نیابت نہیں کر سکتا ہے، بعینہ یہ رکوع سجدۂ تلاوت کے قائم مقام بھی نہیں ہو سکتا ہے تو یہ استحسان ظاہر نظر میں تو بالکل صحیح معلوم ہوتا ہے لیکن باطنی طور پر اس کے اندر فساد موجود ہے۔ اور وہ یہ کہ (نماز کے سجدہ پر سجدۂ تلاوت کو قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ) سجدۂ تلاوت بذات خود عبادت مقصودہ کی حیثیت سے مشروع نہیں ہوا ہے بلکہ اس سے خدا کے سامنے صرف تواضع اور فروتنی کا اظہار مقصود ہے اور نماز کا رکوع بھی چونکہ اسی غرض کے لئے مشروع ہے اس لئے اس کے ذریعہ مقصد سجدۂ تلاوت حاصل ہو سکتا ہے۔ البتہ بیرون صلوٰۃ کے رکوع میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے بہرحال اسی وجہ سے اس مسئلہ میں ہم استحسان پر عمل نہ کرکے قیاس جلی پر جس کی صحت ظاہر نظر سے مخفی ہے عمل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نماز کا رکوع سجدۂ تلاوت کا قائم مقام ہو سکتا ہے لیکن نماز کے سجدہ کا حکم اس کے برخلاف ہے۔ کیونکہ نماز کا رکوع اور سجدہ دونوں بذات خود مستقل طور پر عبادت مقصودہ ہیں اس لئے ایک دوسرے کی نیابت نہیں کر سکتا ہے۔ پھر قیاس خفی کے ذریعہ جو استحسانی حکم ثابت ہوا اس کا تعدیہ فرع کی طرف صحیح ہے (اس لئے کہ استحسان بھی تو ایک قسم کا قیاس ہے ان میں زیادہ سے زیادہ فرق اگر ہے تو یہی ہے کہ یہ خفی، اور وہ جلی وباقی دونوں قیاس ہی ہیں جس کی بنیادی خاصیت تعدیۃ الحکم الی الفرع ہے) بخلاف استحسان کی دوسری قسموں کے یعنی حدیث یا اجماع یا ضرورت کی بناء پر جو استحسانی حکم ثابت ہوا اس کا تعدیہ درست نہیں، کیونکہ یہ قیاس کے برخلاف ہوتا ہے (وما ثبت بخلاف القیاس لا یتعدی) کیا تمہیں معلوم نہیں (قیاس خفی کے تعدیہ اور استحسان بالاثر وغیرہ کے عدم تعدیہ کی یہ نظیر) کہ اگر مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے بائع اور مشتری کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف ہو جائے تو قیاس جلی کی رو سے بائع پر حلف اٹھانا ضروری نہیں لیکن استحسان کی رو سے بائع پر بھی حلف واجب ہے۔ یعنی جبکہ مبیع پر مشتری کے قبضہ سے پہلے مقدار ثمن میں بائع اور مشتری کے مابین اختلاف ہو جائے مثلاً بائع دعویٰ کرے کہ میں نے یہ چیز تمہارے پاس دو ہزار روپیہ میں بیچی ہے اور مشتری کہے کہ (دو ہزار میں نہیں بلکہ) ایک ہزار روپیہ میں میں نے یہ چیز تم سے خریدی ہے۔ ایسی صورت میں (مشہور حدیث، البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر کے پیش نظر) ظاہر قیاس تو چاہتا ہے کہ بائع حلف نہ اٹھائے کیونکہ مشتری بائع پر کسی چیز کے لازم ہونے کا دعویٰ ہی نہیں کر رہا ہے جس کے انکار پر بائع کو منکر قرار دیا جائے لہٰذا فیصلہ اس طرح ہونا چاہئے کہ بائع مبیع کو مشتری کے حوالہ کردے اور ثمن کی مقدار زائد سے انکار پر مشتری سے قسم لے (فالمشتری هو المنکر لا البائع) لیکن یہی مسئلہ قیاس خفی کی بناء پر استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں حلف اٹھائیں۔ کیونکہ (غور کرنے سے معلوم ہوا کہ قیمت کی مقدار زائد سے انکار کے ضمن میں درحقیقت) مشتری بھی بائع پر دعویٰ کر رہا ہے کہ اس کے بیان کردہ ثمن قلیل (ایک ہزار) کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ مبیع کی حوالگی بائع پر واجب ہے اور بائع اس ثمن پر مبیع کی حوالگی واجب ہونے کا منکر ہے۔ اسی طرح بائع مشتری پر زائد ثمن (دو ہزار) کا دعویٰ کرتا ہے اور مشتری اس زائد کی ادائیگی لازم ہونے کا منکر ہے تو گویا بائع اور مشتری دونوں ایک لحاظ سے مدعی ہیں اور دوسرے لحاظ سے منکر (اور منکر پر قسم آتی ہے) اس لئے دونوں پر حلف اٹھانا واجب ہے پس اگر دونوں حلف اٹھالیں تو قاضی اس بیع کو فسخ کر دے گا۔

ل قوله لا خارجها یعنی ان الرکوع خارج الصلوٰۃ لا ینوب عن سجدۃ التلاوۃ لان الرکوع فی غیر الصلوٰۃ لیست قربۃ ولا یحصل به التعظیم فلا یتادی به سجدۃ التلاوۃ ۱۲۔

ك قوله بخلاف الصلوٰۃ الخ ورد علیه تقریره ان الرکوع فی الصلوٰۃ لا یتادی به السجدۃ الصلاتیة فینبغی ان لا یتادی بالرکوع سجدۃ التلاوۃ ایضا لانها مثلها وحاصل الدفع منع المماثلة ۱۲ ۔

www.besturdubooks.net

هذا الحکم ای تحالفهما جمیعاً من حیث القیاس الخفی حکم معقول یتعدی الی الوارثین بان مات البائع والمشتری جمیعاً واختلف ورثاهما فی الثمن قبل قبض المبیع علی الوجه الذی قلنا یتحالفان[1] ویفسخ القاضی البیع کما کان هذا فی المورثین او الاجارة ای یتعدی حکم البیع الی الاجارة بان اختلف الموجر والمستاجر فی مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار یتحالف[2] کل واحد منهما ویفسخ الاجارة لدفع الضرر وعقد الاجارة یحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم یجب یمین البائع الا بالاثر فلم تصح تعدیته یعنی اذا اختلف البائع والمشتری فی مقدار الثمن بعد قبض المشتری للمبیع فحینئذ کان القیاس من کل الوجوه ان یحلف المشتری فقط لانه ینکر زیادة الثمن الذی یدعیه البائع ولا یدعی علی البائع شیئا لان المبیع سالم فی یده ولکن الاثر وهو قوله علیه السلام اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة بعینها تحالفا وترادا یقتضی وجوب التحالف علی کل حال لانه مطلق عن قبض المبیع وعدمه فلما کان هذا غیر معقول المعنی فلا یتعدی[3] الی الوارثین اذا اختلفا بعد موت المورثین الا عند محمد[4] ولا الی الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استیفاء المعقود علیه علی ما عرف فی الفقه مفصلاً۔

اور یہ حکم "یعنی قیاس خفی کی رو سے بائع اور مشتری دونوں کو حلف اٹھانے کا حکم دینا عقل اور قیاس کے بالکل مطابق ہے۔ لہٰذا یہ" وارثوں کے حق میں بھی متعدی ہوگا۔ یعنی اگر بائع اور مشتری دونوں فوت ہو جائیں اور مبیع پر قبضہ سے پیشتر مقدار ثمن میں دونوں کے وارثوں کے درمیان صورت مذکورہ کی طرح اختلاف پیدا ہو تو دونوں مورث کے حکم پر قیاس کر کے وارثوں کے حق میں بھی ہم یہی کہتے ہیں کہ دونوں کے وارث حلف اٹھائیں اور اس کے بعد قاضی بیع کو فسخ کر دے۔

" اور اجارہ کے معاملہ میں " یعنی بیع کا حکم اجارہ کے معاملہ میں بھی متعدی ہوگا کہ اگر کرایہ دینے اور لینے والے کے درمیان کرایہ کے مکان پر قبضہ کرنے سے پہلے اجرت کی مقدار میں اختلاف ہو جائے تو دونوں حلف اٹھائیں گے۔ اور دفع ضرر کے لئے اجارہ فسخ کر دیا جائے گا کیونکہ عقد اجارہ عقد بیع کی طرح قابل فسخ ہے۔

البتہ مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بائع پر قسم واجب ہونا محض حدیث سے ثابت ہے اس لئے اس حکم کا تعدیہ نہیں ہو سکتا ہے " یعنی مبیع پر مشتری کے قبضہ ہو جانے کے بعد مقدار ثمن کے اندر بائع اور مشتری کے مابین اختلاف پیدا ہو تو قیاس جلی اور خفی دونوں کا تقاضا یہ ہے کہ صرف مشتری حلف اٹھائے۔ کیونکہ زائد مقدار ثمن جو کا دعوی بائع کی طرف سے ہے اس کا وہ منکر ہے اور مبیع اس کے قبضہ میں آ چکا ہے۔ اس لئے اب بائع پر تسلیم مبیع وغیرہ کا بھی کوئی دعوی نہیں ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ حدیث " اذا اختلف الخ۔ جب بائع اور مشتری میں اختلاف پیدا ہو جائے اور مبیع بعینہ موجود ہو، تو دونوں حلف اٹھائیں اور اپنا اپنا حق اور مبیع واپس لے لیں " تقاضہ کرتی ہے کہ ہر حال میں دونوں پر حلف واجب ہے کیونکہ " السلعۃ قائمۃ " کی شرط مطلق ہے جس سے مبیع پر قبضہ ہونے اور نہ ہونے کی دونوں حالتوں میں تحالف کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ چونکہ یہ حکم قیاس اور عقل کے برخلاف ہے۔ اس لئے بائع اور مشتری کی موت کے بعد اگر وارثین کے درمیان اختلاف ہو جائے تو سوائے امام محمدؒ کے دوسرے ائمہ احناف کے نزدیک تحالف کا حکم ان کی طرف متعدی نہیں ہوگا۔ اسی طرح کرایہ کے مکان پر قبضہ کر لینے کے بعد اگر کرایہ دار اور مالک کے درمیان مقدار اجرت میں اختلاف پیدا ہو تو ان پر تحالف (یعنی دونوں فریق کے قسم کھانے) کا حکم متعدی نہیں ہوگا جس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔

---

[1] قوله یتحالفان لان الوارث یقوم مقام المورث فوارث المشتری یدعی علی وارث البائع وجوب تسلیم المبیع عند نقد الاقل وهو ینکره ووارث البائع یدعی علی وارث المشتری زیادة الثمن وهو ینکره ۱۲۔

[2] قوله یتحالف الخ۔ فان المستاجر یدعی استیفاء المنافع بعوض اجرة اقل والموجر ینکره والموجر یدعی زیادة الاجرة والمستاجر ینکره فکل واحد مدع من وجه ومنکر من وجه۔

[3] قوله فلا یتعدی الخ۔ بل یقتصر علی مورد النص فالقول حینئذ لوارث المشتری ویتوجه علیه الیمین ۱۲۔

[4] قوله الا عند محمدؒ۔ فانه یقول ان التحالف یثبت بعد القبض وقبل القبض ویتعدی الی الوارثین علی کل تقدیر فان کل واحد مدع ومنکر ۱۲۔

www.besturdubooks.net

ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستحسان تكون حينئذ فقال وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية ووجوهه التي مر ذكرها من الخاص والعام والامر والنهي وسائر الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام وتستنبط هي منه. وذلك قدر خمس مائة اية التي الفقهاء جمعتها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطرقها المذكورة في اقسامها مع اقسام الكتاب وذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلث آلاف دون سائرها وان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان يعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد تاويلا على حدة في المشترك والمجمل وامثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا بين حكمه على وجه يتضمن بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الرأي اي حكم الاجتهاد لذلك كونه قويا او حكم القياس لذلك في الاجمال اصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الاربعة.

چونکہ قیاس اور استحسان دونوں اجتہاد پر موقوف ہیں اس لئے ان کی تفصیلات کے بعد اب مصنفؒ اجتہاد کی شرائط اور احکام بتانا چاہتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ استحسان اور قیاس کی اہلیت کب پیدا ہوتی ہے، چنانچہ فرمایا:-

شرط الاجتهاد - اور اجتہاد کی شرط یہ ہے کہ (۱) مجتہد کامل طور پر کتاب اللہ کے علم میں اس کے معانی لغوی و شرعی، اور مذکورہ طرق استعمال کے ساتھ یعنی خاص، عام اور امر و نہی وغیرہ تمام اقسام مذکورہ سے واقفیت تامہ ہو، البتہ پورے قرآن حکیم کے حقائق و معارف پر عبور رکھنا شرط نہیں ہے بلکہ جن آیتوں میں احکام کا بیان ہے اور جن سے احکام کا استنباط ہو سکتا ہے ان سے کما حقہ واقف ہونا کافی ہے (شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم میں احکام سے متعلق آیتوں کی تعداد تقریباً پانسو ہے جن کو میں نے تفسیرات احمدیہ نامی اپنی مستقل تالیف میں جمع کیا ہے) (۲) اور ماہر ہو علم حدیث میں اس کی جمیع اقسام و انواع کے ساتھ جن کا تفصیلی بیان کتاب اللہ کی اقسام کے سلسلہ میں گزر چکا ہے، احادیث میں سے بھی احکام سے متعلق حصہ پر جو کہ تقریباً تین ہزار کا مجموعہ ہے، عبور رکھنا کافی ہے، تمام ذخیرۂ حدیث سے واقف ہونا ضروری نہیں (۳) اور قیاس کے طریقوں سے واقف ہو، اور اس کے تمام مذکورہ شرائط سے بھی (واقف ہو) مصنفؒ نے پچھلے علماء کا اتباع کرتے ہوئے شرائط اجتہاد کے سلسلہ میں اجماع کو بیان نہیں کیا، اور اس لئے بھی کہ اجتہادی مسائل کے استنباط میں اجماع کا کوئی خاص اثر نہیں پڑتا ہے۔ اجماع کے علم کی بس اسی قدر ضرورت ہے کہ صرف مسائل اجماعیہ سے باخبر ہو جائے تاکہ اجماعی مسائل میں دوبارہ اپنی طرف سے اجتہاد نہ کرنے لگے۔ بخلاف کتاب و سنت کے کہ ان سے پوری واقفیت ضروری ہے کیونکہ مشترک، مجمل اور اس قسم کی نصوص میں ہر مجتہد کی اپنی الگ الگ تاویل و توجیہ ہوتی ہے جن میں مہارت تامہ کے بغیر صحیح طریقہ پر اجتہاد کرنا ناممکن ہے۔ اور وجوہ قیاس کا جاننا تو بہرحال ضروری ہے کیونکہ قیاس ہی کا دوسرا نام اجتہاد ہے اسی قیاس پر مسائل فقہیہ کا بنیادی دارومدار ہے۔ اسی وجہ سے مصنفؒ نے حکم اجتہاد کو اس طرح بیان کیا کہ اس کے ضمن میں حکم قیاس کا بیان بھی آ جاتا ہے جس کا وعدہ پہلے کیا گیا تھا، چنانچہ فرمایا: اور اس کا حکم یہ ہے کہ حق کے موافق ہونے کا ظن غالب پیدا ہوتا ہے (یہاں حکمہ کی ضمیر کا مرجع اجتہاد ہو سکتا ہے کیونکہ اسی کا ذکر قریب تر ہے یا مرجع قیاس ہے، کیونکہ شروع میں قیاس ہی میں اجمالی چیزوں کے بتانے کا وعدہ کیا تھا ان میں حکم قیاس کا بیان بھی شامل تھا) بہرحال اجتہاد یا قیاس پر جو اثر مرتب ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ان سے مستنبط حکم شریعت کا اصلی حکم ہونے کے بارے میں غالب ظن پیدا ہوتا ہے یقین حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ مجتہد کبھی خطا اور غلطی کرتا ہے اور کبھی صواب اور حق پر ہوتا ہے البتہ موقع اختلاف میں امر حق صرف ایک ہے، لیکن وہ ایک امر حق کونسا ہے اس بات کا یقینی طور پر معلوم نہیں ہو سکتی ہے اسی وجہ سے ہم (باوجود حنفی مذہب پر ہونے کے) چاروں مذاہب کو حق مانتے ہیں۔

؎ قوله وان يعرف وجوه القياس اى اقسامه حتى يميز القياس الصحيح الواجب العمل من الفاسد السقيم ومن ههنا علم انه يكون المجتهد حافظا وافرا من الاصول واما عدالة المجتهد فشرط القبول قوله فان قول الفاسق متوقف فيه وبعضهم اشترطوا شرطا زائدا وهو ان يكون قصده معرفة الاحكام وتعليمها لا التعصب والشهرة والرياء والسمعة وينبغي ان يكون صاحب ورع خائفا من الله تعالى وقت الاجتهاد فانه امين الشرع ١٢ ؎ قوله اصابة الحق الخ. وهذا ايماء الى ان الالف واللام في قول المصنف الاصابة عوض عن المضاف اليه اى اصابة الحكم الشرعي بحسب الظن الغالب بحيث يبقى فيه احتمال الجانب المخالف وهذا الحكم باعتبار الغالب فان الاجتهاد قد يفيد القطع ايضا كما قدر في اوائل الكتاب ١٢ -

www.besturdubooks.net

وهذا اعلم باثر ابن مسعودؓ في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر فسئل ابن مسعودؓ عنها
قال اجتهد فيها برأيي ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان اري لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان
ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب
والحق في موضع الخلاف متعدد اي في علم الله تعالى وهذا باطل لان منهم من يعتقد حرمة شيء ومنهم من يعتقد حله وكيف[1]
يجتمعان في الواقع ونفس الامر وقد روي هذا اي كون كل مجتهد مصيبا عن ابي حنيفةؒ ايضا ولذا نسبه جماعة الى الاعتزال
وهو بريء عنه وانما غرضه ان كلهم مصيب في العمل دون الواقع على ما عرف في مقدمة البزدوي مفصلا وهذا الاختلاف
في النقليات دون العقليات اي في الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطئ فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل
كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل ولا يقول احد
منهما بالتعصب والعداوة وذكر في بعض الكتب ان هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون تاويل الكتاب
والسنة فان الحق فيهما واحد بالاجماع والمخطئ فيه معاتب والله اعلم۔

اور یہ بات (کہ مجتہد سے خطا بھی ہو سکتی ہے) امراۃ مفوضہ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اثر سے معلوم ہوتی ہے۔ یعنی ایک عورت کی شادی ہونے کے بعد رخصتی سے پہلے
ہی اس کے شوہر کا انتقال ہو گیا۔ اور عقد نکاح میں اس کا کوئی مہر مقرر نہیں ہوا تھا اس کے متعلق حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا (چونکہ قرآن و حدیث میں اس کا
کوئی صاف حکم نہیں ہے اس لئے) اس کے بارے میں اپنی رائے اور قیاس سے اجتہاد کرکے حکم بتلاؤں گا۔ اگر میری رائے ٹھیک ہوئی تو (یوں سمجھنا چاہئے کہ یہ) خدا کی عنایت سے ہے
اور اگر میرا اجتہاد غلط واقع ہو تو اس غلطی کی نسبت میری طرف اور شیطان کی طرف کرنی چاہئے۔ چنانچہ میری اجتہادی رائے یہ ہے کہ یہ عورت مہر مثل (خاندان کی دوسری لڑکیوں کے برابر
مہر) کا مستحق ہے۔ نہ اس سے کم کرنا چاہئے اور نہ اس سے زیادہ دلانا چاہئے۔ یہ بات حضرت ابن مسعودؓ نے صحابہؓ کی ایک جماعت کے سامنے فرمایا لیکن کسی نے اس کی تردید نہیں کی تو معلوم ہوا
کہ تمام حضرات صحابہ کا اس امر پر اجماع ہے کہ اجتہاد میں خطا کا بھی احتمال رہتا ہے۔ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر مجتہد صواب اور حق پر ہے اور مواقع اختلاف میں حق متعدد ہے۔
یعنی خدا کے علم میں اور نفس الامر میں بھی مجتہدین کی آراء مختلفہ سب اپنی اپنی جگہ پر برحق ہیں۔ لیکن یہ مسلک سراسر باطل ہے کیونکہ بعض مجتہد مثلاً کسی چیز کی حرمت کا قائل ہے اور دوسرا
اسی چیز کو حلال کہتا ہے تو واقع اور نفس الامر میں یہ دو متضاد رائیں کس طرح جمع ہو سکتی ہیں۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہ بات منقول ہے کہ ہر مجتہد حق پر ہے جس کی وجہ سے ایک
گروہ نے ان پر اعتزال کا الزام دیا ہے حالانکہ وہ اس الزام سے بالکل بری ہیں۔ ان کے کلام کا اصل منشاء یہ ہے کہ ہر مجتہد اپنی اجتہادی رائے پر صرف عمل کرنے میں حق بجانب ہے۔ یہ مطلب
ہرگز نہیں کہ ہر مجتہد واقع میں بھی حق پر ہے۔ مقدمہ اصول بزدوی میں اس کی پوری تفصیل موجود ہے۔ اور یہ اختلاف صرف امور نقلیہ میں ہے عقلیہ میں نہیں ہے۔ یعنی
ہمارے اور معتزلہ کے درمیان حق کے تعدد اور عدم تعدد کا اختلاف صرف احکام فقہیہ عملیہ میں ہے لیکن عقائد دینیہ میں (جن کا مدار عقل پر ہے) سب کے نزدیک حق واحد ہے۔
چنانچہ عقائد میں خطا کرنے والا یا کافر ہے جیسے یہود اور نصاریٰ یا گمراہ اور فاسق ہے۔ جیسے روافض، خوارج اور معتزلہ وغیرہ۔ اس مقام میں یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ اشاعرہ اور
ماتریدیہ کے درمیان بھی تو عقائد کے بعض مسائل میں اختلاف ہے حالانکہ ان میں سے کسی گروہ کی تضلیل و تفسیق نہیں کی جاتی ہے۔ کیونکہ ان کا اختلاف محض فروعی مسائل تک
محدود ہے عقائد کے ان بنیادی مسائل میں جن پر دین کا مدار ہے ان کا باہم کوئی اختلاف نہیں ہے نیز ان کا یہ اختلاف تعصب اور عداوت کی وجہ سے نہیں ہے (جیسے دوسرے فرق ضالہ
کا اختلاف ہے) بعض کتابوں میں یہ مذکور ہے کہ معتزلہ کے ساتھ ہمارا اختلاف صرف اجتہادی مسائل میں ہے قرآن و حدیث کی تاویل و تشریح میں مجتہدین کے مابین جو اختلاف پایا جاتا
ہے ان میں حق واحد ہونے پر سب کا اجماع ہے اور خطا کرنے والا بالاتفاق عتاب کا مستحق ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

---

[1] قوله وكيف يجتمعان في الواقع فانه اجتماع المتنافيين [illegible] في الواقع والمعتزلة ان يقولوا ان مرادنا ان الحكم في حق كل مجتهد في كل مسئلة ما ادى اليه رأيه [illegible]
[illegible] اجتماع المتنافيين [illegible] بالنسبة الى كل مجتهد [illegible] المتنافيين [illegible]
[illegible] بالنسبة الى الشخصين [illegible] عليه السلام [illegible]
[illegible] اجتماع المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد [illegible] بالاجتهاد [illegible] ۱۲

www.besturdubooks.net

ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصورؒ وجماعة اخرى والمختار انه مصيب ابتداء ومخطئ انتهاء لانه اتى بما كلف به في ترتيب المقدمات وبذل جهده فيها فكان مصيبا فيه وان اخطأ في آخر الامر وعاقبة الحال فكان معذورا بل ماجورا لان المخطئ له اجر وللمصيب له اجران وقد وقعت في زمان داؤد وسليمان عليهما السلام حادثة رعي الغنم حرث قوم فحكم داؤد بشيء واخطأ فيه وسليمان بشيء آخر واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما اي فهمنا تلك الفتوى سليمان آخر الامر وكلا من داؤد وسليمان آتينا حكما وعلما في ابتداء المقدمات فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطئ ويصيب ومن قوله وكلا آتينا انهما مصيبان في ابتداء المقدمات وان اخطأ داؤد في آخر الامر والقصة مع الاستدلال مذكورة في الكتب فطالعها ان شئت ولهذا اي ولاجل ان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو ان يقول كانت علتي حقة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة خلافا للبعض كمشائخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة على الحكم فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون البعض۔

اور مجتہد جب کسی مسئلہ میں غلطی کرتا ہے تو بعضوں کے نزدیک ابتداء اور انتہاء دونوں میں غلطی کرنے والا شمار ہوتا ہے یعنی ترتیب مقدمات اور استنباط حکم دونوں میں وہ خطاء پر ہوتا ہے چنانچہ شیخ ابو منصور ماتریدی اور ایک جماعت کا یہی مسلک ہے۔ لیکن مذہب مختار یہ ہے کہ مجتہد ابتداء میں مصیب ہے اور انتہاء میں خطا کرنے والا ہے کیونکہ مجتہد ترتیب مقدمات کے سلسلے میں جس ذمہ داری کا مکلف تھا اس کو اس نے انجام دیا۔ اور اصابت حق کے لئے اپنی پوری کوشش صرف کی ہے اس لئے اس حد تک تو وہ صواب پر ہوگا اگرچہ انجام کار اس کا فیصلہ حق کے مطابق واقع نہ ہونے کی وجہ سے نتیجہ میں وہ مخطی شمار ہوگا جس پر اسے معذور قرار دیا جائے گا بلکہ ثواب کا بھی مستحق ہوگا کیونکہ مجتہد مخطی کو ایک اجر ملتا ہے اور مصیب کو دو اجر۔ دیکھئے حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کے زمانہ میں یہ واقعہ پیش آیا تھا کہ کسی کی بکریاں دوسرے کی کھیتی چر گئیں، تو اس کا فیصلہ حضرت داؤد علیہ السلام نے ایک طرح دیا (کہ بطور ضمان بکریاں کھیت والے کو دے دی جائیں) جس میں ان سے غلطی ہو گئی۔ اور حضرت سلیمان علیہ السلام نے دوسری طرح فیصلہ دیا (کہ کھیتی والا بکریوں سے فائدہ اٹھائے اور بکری والا کھیتی کی دیکھ بھال کرے حتی کہ جب پہلی حالت پر لوٹ آئے تب اپنی بکریاں واپس لے لے اور کھیتی اس کے حوالہ کر دے) اور یہی ٹھیک فیصلہ تھا چنانچہ ان دونوں حضرات کے فیصلہ کے متعلق حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: ففہمناہا سلیمان وکلا آتینا حکما وعلما۔ یعنی تو ہم نے اس مسئلے کا حق فتویٰ سلیمان کو سمجھا دیا البتہ داؤد وسلیمان دونوں ہی کو ہم نے قوت فیصلہ اور علم وحکمت سے نوازا جس کی رہنمائی میں انھوں نے فیصلہ دینے سے پہلے مقدمات وغیرہ کی ترتیب دی۔ تو "ففہمناہا" کے لفظ سے معلوم ہوا کہ مجتہد سے غلطی بھی ہو سکتی ہے (جیسا کہ اخطأ داؤد) اور صواب بھی ہو سکتا ہے (کما اصاب سلیمان) اور "وکلا آتینا الخ" سے یہ سمجھ میں آیا کہ ترتیب مقدمات وغیرہ ابتدائی مراحل میں دونوں حضرات مصیب تھے (لانہما اتیا بما کلفا علیہ ووجب فعلہما باظہار مرتبتہما بالحکم والعلم) اگرچہ آخر کار حضرت داؤد سے خطا ہو گئی تھی۔ اس واقعہ کی پوری تفصیل دلائل کے ساتھ کتب تفسیر میں موجود ہے۔ دیکھنا ہو تو ان کا مطالعہ کرو۔ اور اسی وجہ سے یعنی چونکہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی صواب کو پہنچتا ہے

ہمارا مذہب یہ ہے کہ علت کی تخصیص درست نہیں۔ یعنی مجتہد کا یہ کہنا کہ میری علت تو برحق اور موثر تھی لیکن کسی مانع کی وجہ سے اس کا حکم اس سے متخلف ہو گیا، کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ ہر مجتہد کا اجتہاد صواب اور برحق ہو۔ اس لئے کہ ایسا دعویٰ تو ہر شخص کر سکتا ہے۔ بنابریں استنباط علت میں ہر مجتہد کو مصیب کہنا پڑے گا (حالانکہ یہ بات پہلے ثابت کی جا چکی ہے کہ مسائل خلافیہ میں حق صرف ایک ہی ہے اس لئے ایک مصیب ہو تو دوسرا لامحالہ مخطی ہوگا)۔ بعض علماء اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ جیسے مشائخ عراق اور امام کرخی علت مستنبطہ کی تخصیص جائز رکھتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ علت تو حکم کی محض ایک علامت ہے اس لئے جائز ہوگا کہ یہ علامت بعض مواقع میں موجب حکم ہو اور بعض میں نہ ہو۔

[1] قوله لا يجوز الخ فانه امكن لكل مجتهد اذا اورد عليه نقض في علة المستنبطة ان يقول خصصت علتي بدليل مانع فيتخلص من النقض فيسلم اجتهاده من الفساد فيكون اجتهاد جميع المجتهدين صوابا فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة وفيه الفرق ودفع النقض كثيرة [illegible] فلا يلزم تصويب كل مجتهد [illegible] تخصيص العلة ايضا [illegible] [illegible] [illegible]

وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة المنصوصة ذهب[1] الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع ومع ذلك لا يجلد ولا يقطع في بعض المواضع لمانع[2] وذلك اي بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار المحل الذي لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من[3] العلة بهذا الدليل وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة بان يقول لم توجد في محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة مع قيام المانع فان قيل على هذا ايضا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز احد عن ان يقول لم تكن العلة موجودة ههنا اجيب بان في بيان المانع يلزم التناقض اذا ادعى اولا صحة العلة ثم بعد ورود النقض ادعى المانع فلا يقبل اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل اذ لا يلزم فيه التناقض فلهذا يقبل وبيان ذلك في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه او في النوم انه يفسد الصوم لفوات ركنه وهو الامساك ويلزم عليه الناسي فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة على طبق رأيه فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر يعني قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة فكانه لم يفطر لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلة فجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم دليلا[4] على عدم العلة۔

واضح ہو کہ علت کے بعد تخصیص عند البعض کے سلسلہ میں علت کے ساتھ مستنبطہ ہونے کی قید لگانے کی وجہ یہ ہے کہ علت منصوصہ کی تخصیص تو اکثر فقہاء کے نزدیک بھی جائز ہے۔ چنانچہ زنا علت ہے جلد یعنی کوڑے کی اور چوری علت ہے قطع ید کی لیکن بعض مواقع میں کسی مانع کی وجہ سے علت پائی جانے کے باوجود جلد یا قطع ید کا حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ "اور اس کی" یعنی تخصیص علت کی "صورت یہ ہے کہ مجتہد یوں کہے کہ میری علت موجب حکم تھی لیکن کسی مانع کی وجہ سے (فلاں محل میں) علت ہونے کے باوجود بھی حکم ثابت نہیں ہوا" پس وہ محل جس میں یہ حکم ثابت نہیں ہوا، مانع کے تحقق کی بنا پر علت کے حکم سے خاص کر دیا گیا۔ اور ہمارے نزدیک (چونکہ تخصیص علت جائز نہیں ہے اس لئے اس محل میں) سرے سے علت ہی موجود نہ ہونے کی بنا پر حکم ثابت نہیں ہوا" یعنی مجتہد یوں کہے گا کہ محل خلاف میں علت ہی نہیں پائی گئی کیونکہ مانع ہوتے ہوئے علت، علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اس پر اگر کوئی اعتراض کرے کہ اس صورت میں بھی تو ہر مجتہد کی تصویب لازم آتی ہے کیونکہ ہر شخص یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ (میری علت صحیح ہے البتہ محل خلاف میں) یہ علت نہیں پائی گئی (اور اس لئے حکم بھی ثابت نہیں ہوا)۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً مجتہد کا یہ دعویٰ کہ میری علت مطلقاً صحیح ہے پھر نقض وارد ہونے کے بعد مانع پیش کر کے تخصیص علت کا دعویٰ کرنے میں صریحاً تناقض لازم آتا ہے اس لئے یہ دعویٰ قطعاً قابل قبول نہیں ہوگا بخلاف عدم وجود دلیل کے دعویٰ کے کہ اس میں کسی طرح کا تناقض لازم نہیں آتا ہے لہٰذا یہ دعویٰ قابل قبول ہوگا" اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ شارع روزے دار کے حلق میں کوئی شخص پانی ڈال دے "زبردستی یا نیند کی حالت میں" تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا کیونکہ رکن صوم فوت ہو جانے کی وجہ سے "یعنی امساک (عن المفطرات رکن صوم ہے وہ باقی نہ رہا)" اس پر ناسی کے مسئلہ سے نقض وارد ہوتا ہے" کہ بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے۔ حالانکہ اس صورت میں بھی رکن صوم حقیقۃً فوت ہو جاتا ہے۔ تو تخصیص علت کو جائز کہنے والے اور اس کا انکار کرنے والے اپنی اپنی رائے کے مطابق اس نقض کا جواب دیتے ہیں۔ چنانچہ جو تخصیص علت کو جائز رکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس علت کا حکم یہاں ثابت نہیں ہوا مانع کی وجہ سے اور وہ حدیث ہے" یعنی ناسی کے حق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے کہ "تم اپنا روزہ پورا کرو کیونکہ تجھ کو اللہ نے کھلایا پلایا ہے اس لئے تیرا روزہ نہیں ٹوٹا" حالانکہ علت اپنی جگہ موجود ہے" اور ہم" جو کہ تخصیص کے قائل نہیں اس لئے کہتے ہیں کہ یہاں فساد کا حکم اس لئے ثابت نہیں ہوا کہ فساد کی علت ہی نہیں پائی گئی گویا ناسی نے روزہ افطار ہی نہیں کیا کیونکہ اس کا یہ فعل صاحب شرع کی طرف منسوب ہے" اس لئے جرم افطار کی حقیقت ناسی سے ساقط ہو گئی ہے" اور روزہ اپنے حال پر باقی ہے رکن صوم باقی رہنے کے سبب سے یہ بات نہیں کہ رکن تو فوت ہو گیا اور مانع کے تحقق کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوا جیسا کہ تخصیص علت کو جائز رکھنے والوں نے سمجھا ہے۔ غرض مخالفین نے جس حدیث کو حکم علت کے لئے مانع قرار دیا ہے ہم نے اسی کو عدم علت کی دلیل قرار دی ہے۔

[1] قوله ذهب الى تخصيصها الخ وبما قيل انه يقال ان الخصوص منها صورة من عموم بغير بيان المخصص في المنصوص ويحتمل الفساد والمناقضة كذا قيل ۱۲ [2] قوله مانع كما اذا رجع عن الاقرار قبل الحد في سائر الحدود والملاعنة شبهة مع وجود كل الشرب وصدر السرقة ... كذا في ... ۱۲ [3] قوله من العلة ... فيها صوم حقيقة فان الصوم ... حقيقة ولكن تلك العلة باعتبار ... توصف بالصوم ۱۲ [4] قوله دليلا على عدم العلة ... الا شريك على ... وهو الامساك فان الحكم ... ۱۲

www.besturdubooks.net

ويبتنى على هذا أي على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع وهي خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه إذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا وإن وجد صورة ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير بلا إذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل ولكنه لا يتم ما لم يوجد رضاء المالك وجعل هذين القسمين من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لأن التخصيص هو تخلف الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة إلا أن يقال إنهما وجدت صورة وإن لم توجد شرعا ولهذا عدل صاحب التوضيح إلى أن جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة لئلا يرد عليه هذا الاعتراض ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع فانه وجدت العلة بتمامها ولكن لم يبتدئ الحكم وهو الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لم يتم معه ولهذا يتمكن من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء أو رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع ثبوت الملك ولا تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون قضاء أو رضاء ولكنه يمنع لزومه لأن له ولاية الرد والفسخ فلا يكون لازما ثم لما فرغ المصنف عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال ثم العلل نوعان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع۔

اقسام موانع: "اور اسی پر مبنی ہے" یعنی مانع کے سبب سے تخصیص علت کی بحث پر مبنی ہے۔ موانع کی تقسیم چنانچہ ان کی پانچ قسمیں ہیں۔ (۱) ایسا مانع جو علت کے انعقاد کو روک دے۔ جیسے آزاد کی بیع، کیونکہ اگر کوئی شخص کسی آزاد کو فروخت کرے تو شرعاً یہ بیع (یعنی علت بیع) منعقد نہیں ہوگی اگرچہ صورۃً یہ بیع ہے۔ (۲) ایسا مانع جو تمام علت کو روک دے جیسے بلا اجازت دوسرے کے غلام کی بیع، کہ اس صورت میں محل بیع (یعنی مالیت) متحقق ہونے کی وجہ سے شرعاً بیع تو منعقد ہو جائے گی لیکن جب تک مالک کی رضامندی معلوم نہ ہو اس وقت یہ بیع تام (اور نافذ) نہیں ہوگی۔ واضح رہے کہ ان دونوں قسموں کو تخصیص علت کے قبیل میں سے شمار کرنا غلطی ہے جس کی ابتدا فخر الاسلام بزدویؒ سے ہوئی کیونکہ علت کی تخصیص کے معنی یہ ہیں کہ علت موجود ہو اور (کسی مانع کی وجہ سے) اس پر حکم مرتب نہ ہو۔ اور ان دونوں صورتوں میں تو علت ہی نہیں پائی گئی۔ البتہ اس کی ایک توجیہ کی جا سکتی ہے کہ شرعاً چاہے یہ علت معتبر نہ ہو لیکن صورۃً تو پائی گئی (ووجود العلۃ صورۃً کاف لاطلاق تخصیص العلۃ)۔ اسی اشکال سے بچنے کے لئے صاحب توضیح نے اس تعبیر کو چھوڑ کر یوں کہا "وجملۃ مایوجب عدم الحکم خمسۃ" یعنی یہ موانع حکم مرتب نہ ہونے کے موجب ہیں، چاہے علت موجود ہو اور حکم ثابت نہ ہو یا سرے سے علت ہی موجود نہ ہو سب کو یہ تقسیم شامل ہے۔ (۳) ایسا مانع جو ابتداءً ثبوت حکم کو روک دے جیسے بیع میں خیار شرط کا ہونا، کہ اس صورت میں علت یعنی بیع تو پوری طرح منعقد ہو گئی لیکن خیار مانع کی وجہ سے مشتری کے لئے نفس حکم بیع یعنی ملک ثابت نہیں ہوگی۔ (۴) ایسا مانع جو تمام حکم کو روک دے جیسے بیع میں خیار رؤیت کا حاصل ہونا، کہ یہ خیار ثبوت ملک کو نہیں روکتا ہے لیکن اس کے ہوتے ہوئے ملک تام حاصل نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ جس کو خیار رؤیت حاصل ہو وہ بغیر قضائے قاضی یا بغیر رضامندی عاقد آخر کے عقد بیع فسخ کر سکتا ہے۔ (۵) ایسا مانع جو لزوم حکم کو روک دے۔ جیسے خیار عیب، کہ یہ خیار ثبوت ملک اور تمام ملک کو نہیں روکتا ہے حتی کہ مشتری مبیع میں جیسا چاہے تصرف کر سکتا ہے اور بغیر قضائے قاضی یا رضامندی بائع فسخ بیع نہیں کر سکتا ہے لیکن اس کے باوجود حکم بیع لازم نہیں ہوتا ہے کیونکہ عیب ظاہر ہونے کے بعد مشتری کو رد مبیع اور فسخ بیع کا حق حاصل ہے لہٰذا خیار عیب کے ہوتے ہوئے حکم بیع لازم نہیں ہو سکتا۔

دفع قیاس: مصنفؒ جب کہ قیاس کی شرط، رکن اور حکم کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب قیاس کے دفعیہ و مدافعت کے بیان کا آغاز فرما رہے ہیں۔ چنانچہ کہا "پھر علل کی دو قسمیں ہیں، طردیہ اور مؤثرہ۔ اور ہر ایک قسم پر چند طریقے کے سوالات وارد ہو سکتے ہیں" (جن کے دفعیہ کے بغیر اپنے قیاس کی محافظت ممکن نہیں)۔

ل قوله وهي خمسة اي هذه من بحث تخصيص العلة بالمانع وان لم يكن تقسيم للمانع عنده لان مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمام العلة من الموانع الثلث الاخيرة تثبت عنده في فصل الشرع كما قال [illegible] ١٢
ع قوله لا ينعقد البيع ظاهره [illegible] من انعقاد البيع الذي هو سبب الملك [illegible] فان الحر ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال ١٢
ع قوله وجعل هذين الخ دفع دخل وهو ان هذين القسمين ليسا من اقسام تخصيص العلة [illegible] ١٢
ع قوله ولكنه لم يتم معه فان تمام الملك الذي هو الحكم عبارة عن التصرف في المبيع وعدم التمكن من فسخه بدون قضاء ورضاء وخيار الرؤية لا ينافي [illegible] تمام الملك [illegible] ١٢
ه قوله ولكنه يمنع لزومه اي لزوم الحكم فان لزوم الملك عبارة عما ذكره في تمام الملك مع عدم القدرة على الفسخ المطلق بالقضاء والرضاء [illegible] خيار العيب [illegible] اللزوم [illegible] المشتري [illegible] والفسخ اذا وجد عيبا في المبيع ١٢

فان الطردية الشافعية ونحن ندفعها على وجه يلجئهم الى القول بالتاثير والمؤثرة لنا وتدفعها الشافعية ثم نجيبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر وتصرف فيه بتغيير بعض القواعد وازديادها على ما نبين ان شاء الله تعالى اما الطردية فوجوه[1] دفعها اربعة القول بموجب العلة اى قول المعترض بموجب علة المستدل وهو[2] التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه كقولهم اى قول الشافعية فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية بان يقول بصوم غد نويت فرض رمضان فاسد والعلة الطردية وهى[3] الفرضية للتعيين اذ اينما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوات الخمس ونحن ندفعه بموجب علته فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين اى سلمنا ان التعيين ضرورى[4] للفرض ولكن التعيين نوعان تعيين من جانب العباد قصدا وتعيين من جانب الشارع وهذا[5] الاطلاق فى حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن[6] رمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدى هو المعتبر عندنا كما فى القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا۔

یعنی شوافع علت طردیہ سے (یعنی اس وصف سے جس کے وجود و عدم کے ساتھ حکم دائر ہو) استدلال کرتے ہیں۔ اور ہم اس کو ایسے طریقہ سے رد کرتے ہیں کہ وہ ہمارا علت مؤثرہ ماننے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور علت مؤثرہ سے ہم (احناف) استدلال کرتے ہیں جس پر شوافع اعتراض وارد کرتے ہیں۔ پھر ہم ان اعتراضات کے جوابات دیتے ہیں یہی بحث علم مناظرہ اور مجادلہ علمی کی بنیاد ہے۔ چنانچہ اصول فقہ کی اسی بحث سے بعض قواعد میں معمولی ترمیم و اضافہ کے تصرف کے ساتھ علم مناظرہ کا استنباط کر کے اس کو ایک مستقل علم اور فن قرار دیا گیا ہے جس کا کچھ بیان انشاء اللہ تعالیٰ سامنے آئے گا۔ بہر حال علل طردیہ کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں (۱) القول بموجب العلۃ۔ یعنی مخالف مستدل کی علت سے جو بات ثابت ہوتی ہے اس کو بظاہر تسلیم کر لینا۔ یا یوں کہو کہ معلل اپنی علت سے جو الزام دے رہا ہے اس کو قبول کر لینا۔ اس کے باوجود اصل حکم متنازع فیہ کو معلل کے خلاف ثابت کرنا جیسا کہ ان کا قول یعنی شوافع کا صوم رمضان کے بارے میں کہ یہ فرض روزہ ہے اس لئے تعیین کے ساتھ نیت کئے بغیر روزہ ادا نہیں ہوگا۔ یعنی اس طرح نیت کرنی چاہئے۔ بصوم غد نویت لفرض رمضان۔ دیکھو اس مسئلہ میں شوافع نے تعیین نیت کے لئے علت طردیہ یعنی فرضیت سے استدلال کیا ہے۔ کیونکہ جہاں فرضیت پائی جاتی ہے وہاں تعیین نیت کا حکم بھی ضرور پایا جاتا ہے۔ جیسے قضا اور کفارہ کا روزہ اور پنجگانہ نماز (کہ ان سب میں بالتعیین نیت ضروری ہے مطلق نیت کافی نہیں)۔ تو ہم بھی اس علت سے ثابت کردہ حکم یعنی تعیین نیت شرط ہونے کو تسلیم کر کے مخالف کا استدلال دفع کرتے ہیں۔ اور یوں کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ ہمارے نزدیک بھی تعیین نیت کے بغیر درست نہیں۔ البتہ مطلق نیت سے جو ہم جائز رکھتے ہیں تو وہ اس بنا پر کہ اس میں بھی تعیین موجود ہے۔ یعنی ہم مانتے ہیں کہ فرض روزہ کے لئے تعیین نیت ضروری ہے لیکن تعیین دو طرح ہو سکتی ہے۔ ایک تعیین یہ کہ بندوں کی جانب سے قصد و ارادہ کے ساتھ ہو۔ دوسری یہ کہ تعیین خود شارع کی طرف سے ہو۔ تو یہاں مطلق نیت شارع کی جانب سے تعیین کے حکم میں ہے۔ کیونکہ شارع نے فرمایا ہے "جب شعبان کا مہینہ گذر جائے تو سوائے رمضان کے روزہ کے اور کوئی دوسرا روزہ نہیں ہو سکتا"۔ اس پر اگر مخالف یوں کہے کہ مطلق تعیین شرط نہیں بلکہ تعیین قصدی جو بندوں کی طرف سے ہو وہ معتبر ہے جیسے قضا اور کفارہ میں تعیین قصدی معتبر ہے۔

---

[1] قوله فوجوه دفعها اربعة وهذا على تقدير تسليم ان العلل الطردية حجة والا فلا حاجة الى وجوه دفعها ۱۲۔

[2] قوله وهو اى القول بموجب العلة التزام ما يلزمه الخ اى تسليم ما يوجبه المستدل بتعليله مع بقاء الخلاف وثبوت مدعى المجيب وهذا لا يخلو اما ان يكون المعلل غافلا عن مراد الخصم او يكون الخصم غافلا عن مراد المعلل وحينئذ لا بد للمعلل من ان يبين مراده فلا يكون بعد هذا البيان للخصم سبيل الا الرجوع الى الممانعة كذا قيل۔ وقوله يلزمه من الالزام وقوله بتعليله متعلق بقوله يلزمه ۱۲۔

[3] قوله وهى الفرضية اى وصف الفرضية علة مؤثرة لتعيين النية ثبت اثرها فيه كذا قيل ۱۲

[4] قوله ضرورى للفرض فوصف الفرضية موجب للتعيين ۱۲۔

[5] قوله وهذا الاطلاق اى اطلاق النية لصوم رمضان۔

[6] قوله الا عن رمضان فايام رمضان لا تصلح الا لصوم رمضان لا غير ۱۲۔

www.besturdubooks.net

فنقول لانسلم ان التعيين القصدي معتبر ولانسلم ان علة التعيين القصدي في القضاء والكفارة هي مجرد الفرضية بل كون وقته صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد في المكان يصاب بمطلق اسمه ولم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه[1] سطحي لايبقى بعد الدقة وتعيين المبحث فان استفسار المدعي عن مراده وبيانه بعد الطلب واجب فلا يقبله قط والممانعة وهي عدم قبول السائل مقدمات[2] دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين والتفصيل وهي اربعة بالاستقراء لانها اما ان تكون في نفس الوصف اي لانسلم ان هذا الوصف الذي تدعيه وصفا علة بل العلة شئ آخر كقول الشافعيؒ في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة في الاكل والشرب فنقول لانسلم ان العلة في الاصل هي الجماع بل الافطار عمدا وهو حاصل في الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الافطار او في صلاحيته للحكم مع وجوده اي لانسلم[3] ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا كقول الشافعيؒ في اثبات الولاية على البكر انها بكر جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فيولى عليها فنقول لانسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر بل الصالح[4] له هو الصغر۔

پس اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ اول تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تعیین قصدی ہی معتبر ہے دوسری تعیین معتبر نہیں۔ نیز یہ بھی تسلیم نہیں کرتے کہ قضا اور کفارہ میں تعیین قصدی ضروری ہونے کی علت محض فرضیت ہے، بلکہ اس کے ساتھ قضا یا کفارہ کے روزہ کے اوقات کا دوسری انواع کے روزے مثلاً نفل، نذر وغیرہ کی ادائیگی کے قابل ہونا بھی علت ہے۔ بخلاف رمضان کے کہ یہ تو محض فرض روزہ کی ادائیگی کے لئے شارع کی طرف سے متعین ہے۔ اس لئے بلا تعیین متعین شمار ہوگا۔ جیسے کسی مکان میں تنہا ایک آدمی ہو تو اس کی تشخیص کے لئے مطلق نام کافی ہے کسی دوسری نسبت وغیرہ سے تعیین کی حاجت نہیں۔ واضح رہے کہ ارباب مناظرہ نے قول بموجب العلۃ کے اعتراض کو وجوہ دفع کے سلسلے میں ذکر نہیں کیا ہے۔ اس لئے کہ یہ وجہ دقت بالکل سطحی اور سرسری ہے۔ دقت نظر اور موضوع بحث متعین کر لینے کے بعد یہ اعتراض خود بخود ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ اہل مناظرہ کے ضابطہ کے مطابق اولا مدعی کے منشاء کا دریافت کرنا اور دریافت کے بعد اس کے لئے بتانا ضروری ہے۔ پھر اس کی گنجائش ہی نہیں رہتی کہ مخالف کے الزام کو قبول کر سکے۔ (۲) اور (وجوہ دفع میں سے دوسری وجہ) ممانعت ہے اور وہ یہ ہے کہ معترض معلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزاء کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔ تتبع اور جستجو کے بعد اس ممانعت کی چار صورتیں نکلتی ہیں۔ (الف) نفس وصف کو تسلیم کرنے سے انکار کرنا۔ یعنی سائل یوں کہے کہ جس وصف کو تم علت قرار دے رہے ہو ہم اس کو علت تسلیم نہیں کرتے۔ بلکہ علت دوسری چیز ہے۔ جیسے امام شافعیؒ رمضان کے روزہ افطار کرنے پر کفارہ کے حکم کی علت افطار بالجماع کو بتاتے ہیں۔ کیونکہ کفارہ ایک سزا ہے جو واقعۂ جماع میں مشروع ہوئی ہے اس لئے کھانے پینے کے ذریعہ افطار کرنے میں یہ کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ تو اس پر ہم کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ کفارہ مشروع ہونے کی علت اصل یعنی مقیس علیہ میں جماع ہے۔ بلکہ عمداً افطار کا پایا جانا علت ہے اور یہ علت اکل و شرب میں بھی متحقق ہے۔ افطار عمداً علت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بھول کر روزہ کی حالت میں جماع کرے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ افطار نہیں پایا گیا (جس سے معلوم ہوا کہ فساد صوم جماع پر مبنی نہیں ہے بلکہ تحقق افطار پر مبنی ہے جو کہ اکل و شرب سے بھی ہوتا ہے۔ لہٰذا کفارہ بھی جماع کے ساتھ متعلق نہیں ہوگا بلکہ افطار کے ساتھ وابستہ ہوگا جاہے جس ذریعہ سے ہو)۔ (ب) یا وصف کا وجود تسلیم کر کے اس کے صالح للحکم ہونے کا انکار کرنا۔ یعنی سائل نفس وصف کے وجود کو مانتے ہوئے اثبات حکم کے لئے اس کا صالح للعلۃ ہونا تسلیم نہ کرے۔ جیسے امام شافعیؒ باکرہ پر اثبات ولایت کے حکم کی علت بکارت کو قرار دیتے ہیں کیونکہ باکرہ مردوں کے ساتھ زندگی گذارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ معاملۂ نکاح کے مصالح سے ناواقف ہے۔ بنابریں اس پر ولایت ثابت ہوگی لیکن ہم کہتے ہیں کہ وصف بکارت اثبات ولایت کے حکم کے لئے علت بننے کا صالح نہیں۔ کیونکہ کسی دوسرے محل میں وصف بکارت کا یہ اثر ظاہر نہیں ہوا ہے بلکہ امر نکاح میں علت بننے کا صالح صغیر (کم سنی) کا وصف ہے (جس کا اثر ولایت مال میں ظاہر ہو چکا ہے)۔

---

[1] قولہ سطحی ای ضعیف نسبۃ الی السطح کامیر گشتہ درلغز انتارہ و آنکہ در بیناستن ابلق بود ازجہۃ ضعف کذا فی منتہی الارب۔ [2] قولہ مقدمات دلیل الخ ای کون الوصف علۃ ذکرہا متحققۃ فی الاصل والفرع وغیرہما ۱۲۔ [3] قولہ ای ولا نسلم ان ہذا الخ وان الوصف انما یصیر علۃ للحکم بالتاثیر فمالم یبین التاثیر کیف یصیر صالحا لاثبات الحکم ۱۲۔ [4] قولہ بل الصالح لاثبات الولایۃ ہو الصغر سواء کانت بکرا او ثیبا لانہ ثبت لہ تاثیر فی موضع آخر لان الصغیر یولی علیہ فی مالہ فصار ہو ۱۲۔

www.besturdubooks.net

او فی نفس الحکم ای لانسلم ان هٰذا الحکم حکم بل الحکم شئی اٰخر کقول الشافعیؒ فی مسح الرأس انه رکن فی الوضوء فیسن تثلیثه کغسل الوجه فنقول لانسلم ان المسنون فی الوضوء التثلیث بل الاکمال بعد تمام الفرض ففی الوجه لما استوعب الفرض صیر الی التثلیث وفی الرأس لما لم یستوعب الفرض الرأس صیر الی الاکمال فیکونؒ هو السنة دون التثلیث او فی نسبته الی الوصف ای لانسلم ان هٰذا الحکم منسوب الی هٰذا الوصف بل الی وصف اٰخر مثل ان نقول فی المسألة المذکورة لانسلم ان التثلیث فی الغسل مضاف الی الرکنیة بدلیل الانتقاض بالقیام والقرأة فانهما رکنان فی الصلٰوة ولایسن تثلیثهما و بالمضمضة والاستنشاق حیث یسن تثلیثهما بلا رکنیة وفساد الوضع وهو کون الوصف فی نفسه بحیث یکون اٰبیا عن الحکم ومقتضیا الضده ولم یذکره اهل المناظرة ویمکن درجه فیما قالوا انه لایتم التقریب کتعلیلهم ای تعلیل الشافعیة لایجاب الفرقة باسلام احد الزوجین فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجین الکافرین تقع الفرقة بینهما بمجرد الاسلام ان کانت غیر مدخول بها وبعد مضی ثلث حیض ان کانت مدخولا بها ولایحتاج الی ان یعرض الاسلام علی الاٰخر ونحن نقول هٰذا فی وضعه فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فینبغی ان یعرض الاسلام علی الاٰخر فان اسلم بقی النکاح بینهما والا تضاف الفرقة الی اباء الاٰخر وهو معنی معقول صحیح ۔

(وجہ ۲) یا نفس حکم کا انکار کرنا یعنی سائل یوں کہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ اس مسئلہ کا حکم یہی ہے جو کہ تم بتاتے ہو بلکہ اس کا حکم دوسرا ہے۔ جیسے سر کے مسح کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مسح بھی وضو کا ایک رکن ہونے کی وجہ سے تین بار ادا کرنا مسنون ہے جس طرح چہرہ کا تین دفعہ دھونا مسنون ہے۔ لیکن ہم وضو میں تثلیث مسنون ہونے کے حکم ہی کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ اصل سنت یہ ہے کہ فرض ادا ہونے کے بعد (محل فرض میں اپنی طرف سے) اور زیادتی کرکے اس فرض کو کامل اور مکمل کرنا۔ چونکہ وضو میں پورے چہرے کا دھونا ہی فرض ہے اس لئے تثلیث تکمال حاصل ہونے کے لئے تین دفعہ دھونے کا حکم ہے۔ اور مسح راس میں پورے سر کا مسح فرض نہیں ہے۔ بلکہ یہاں فرض مسح کی تکمیل کے لئے پورے سر کا مسح کر لینا کافی ہے۔ اس لئے اس میں بجائے تثلیث کے پورے سر کا مسح کرنا مسنون ہوگا۔ (وجہ ۳) یا معلل کے وصف کی طرف حکم کی نسبت کا انکار کرنا۔ یعنی سائل یوں کہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ دوسرے کسی وصف کی طرف یہ منسوب ہے۔ مثلاً مذکورہ مسئلہ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ وضو کے اعضاء تثلیث مغسولہ میں تین دفعہ دھونے کا حکم رکنیت کی طرف منسوب ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ رکنیت کی طرف دعویٰ کی انتساب نماز کے قیام و قرأت سے ٹوٹ جاتا ہے اس لئے کہ یہ دونوں بھی نماز کے اندر رکن ہیں۔ حالانکہ ان میں تثلیث کسی کے نزدیک مسنون نہیں۔ اسی طرح مضمضہ اور استنشاق سے بھی وہ دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے کہ یہ دونوں رکن نہیں ہیں اس کے باوجود سب کے نزدیک ان میں تثلیث مسنون ہے۔ تو معلوم ہوا کہ رکنیت سے تثلیث مسنون ہونے کے حکم کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ علت طردیہ کے دفع کی تیسری وجہ: (۳) علت کی بنیاد کا فاسد ہونا، یعنی ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دینا جو اس حکم سے کوئی میل نہ رکھتا ہو بلکہ اس کی ضد کا متقاضی ہو۔ ارباب مناظرہ نے فساد وضع کو وجوہ دفع میں ذکر نہیں کیا۔ البتہ جس طریق استدلال پر وہ "لایتم التقریب" یعنی اثبات مدعٰی کے لئے یہ دلیل تام ہے، کا حکم لگاتے ہیں۔ اس میں فساد وضع کو بھی داخل کرنا ممکن ہے۔ جیسے شوافع کا احد الزوجین کے اسلام کو اثبات فرقت کے لئے علت قرار دینا، یعنی شوافع کہتے ہیں کہ جب کافر میاں بیوی میں سے کوئی ایک بھی اسلام قبول کرلے تو محض اسلام لاتے ہی ان دونوں میں تفریق ہو جائے گی بشرطیکہ وہ غیر مدخول بہا ہو۔ اور اگر مدخول بہا ہو تو تین حیض گذرنے کے بعد ہی تفریق ہو جائے گی۔ اثبات تفریق کے لئے اس کی کوئی حاجت نہیں کہ دوسرے کے سامنے دعوت اسلام پیش کی جائے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع اور بنیاد ہی میں فاسد ہے کیونکہ اسلام تو ایک ہے حقوق کی حفاظت کرنے کے لئے نہ کہ حقوق کو باطل کرنے کے لئے۔ پھر کس طرح اسلام کو ابطال حقوق کا سبب اور علت قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس لئے فرقت کا حکم ثابت کرنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ ایک کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ بھی اسلام لے آئے تو ان کے درمیان نکاح علیٰ حالہ باقی رہے گا ورنہ ان میں تفریق کرادی جائے گی اور دوسرے کے اسلام قبول کرنے سے انکار کی طرف اس تفریق کی نسبت کی جائے گی اس وصف کا تفریق کی علت قرار دینا بالکل صحیح اور معقول امر ہے۔

سلہ قوله یکون هو السنة وهو الاکمال سنة وهو الاستیعاب دون التثلیث حتی التثلیث وفی الاستیعاب حتی ثلثة ارباع ان قدر الفرض مسح ربع الرأس وحتم اکثر من مخمسة امثال ان قدر الفرض شعرة او شعرات، والمحل لیس من ضرورة التثلیث بل من ضرورة التکرار کذا فی التلویح ۱۲۔

سلہ قوله فی وضعه فاسد ای بنا فساد وضع العلة فان ادنی درجة العلة ان تناسب الحکم والاسلام لیس مناسبا للفرقة بل لعدم الفرقة ۱۲۔

www.besturdubooks.net

فهذا اى فساد الوضع من اقوى الاعتراضات اذ لا يستطيع المعلل فيه من الجواب بخلاف المناقضة فانه يلجأ فيها الى القول بالتاثير وبيان الفرق ولهذا اقدم عليها وهو بمنزلة فساد الاداء فى الشهادة فانه اذا افسد الاداء فى الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى ان يتفحص عن عدالة الشاهد وصلاحه والمناقضة وهى تخلف الحكم عن الوصف الذى ادعى كونه علة ويعبر عن هذا فى علم المناظرة بالنقض واما المناقضة فهى مرادفة عندهم للمنع كقول الشافعى فى الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا فى النية اى لا يفترقان فى النية فاذا كانت النية فرضا فى التيمم بالاتفاق فتكون فى الوضوء كذلك فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن فانه ايضا طهارة للصلوة فينبغى ان تفترض النية فيه فلابد حينئذ ان يلجئ الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير بان غسل الثوب طهارة حقيقية وازالة النجس حقيقى وهو معقول لا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة لنجس حكمى وهو غير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فنقول فى جوابه ان زوال الطهارة بعد خروج النجس امر معقول لان البدن كله يتنجس بخروج البول والمنى بسواء ولكن لما كان المنى اقل خروجا وجب الغسل فيه لتمام البدن بلا حرج بخلاف البول فانه لما كان اكثر خروجا وفى غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم لاجرم يقتصر على الاعضاء الاربعة التى هى[۲] اصول البدن فى الحدود ووقوع الآثام منه ودفعا للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول۔

علت کے رد میں فساد وضع کا اعتراض سب سے قوی ہے کیونکہ اس کے ظاہر ہو جانے کے بعد معلل کو جواب دینے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ بخلاف مناقضہ کے کہ جس کا ذکر آگے آرہا ہے اس میں معلل اپنے جواب کی طرف پناہ لے سکتا ہے جس سے اس کی علت کی تاثیر اور اصل ومحل نزاع کی وجہ فرق نمایاں ہو جائے۔ اسی بنا پر مصنفؒ نے مناقضہ سے پہلے اس کو بیان کیا۔ علت کے فساد وضع کی مثال ایسی ہے جیسے ادائے شہادت میں فساد پایا جائے یعنی شاہد اگر گواہی دیتے وقت دعویٰ کے بخلاف کوئی بات کہہ کر شہادت کو بگاڑ دے تو اس کے بعد گواہ کے عادل یا صالح ہونے نہ ہونے کی تفتیش کی کوئی ضرورت نہیں رہتی۔ دعویٰ خود بخود ساقط ہو جاتا ہے)[۱] (اعتراضات میں چوتھی وجہ مناقضہ ہے" یعنی یہ ثابت کرنا کہ جس وصف کو معلل نے علت قرار دیا ہے وہ علت ہوتے ہوئے بعض مواقع میں حکم متخلف ہے۔ فن مناظرہ میں اس مناقضہ کو نقض سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور مناقضہ کا لفظ فن مناظرہ کی اصطلاح میں منع کے مرادف ہے یعنی دعویٰ کے کسی مقدمہ پر دلیل طلب کرنے کو کہتے ہیں۔ جیسے امام شافعیؒ کا یہ قول کہ وضو اور تیمم جبکہ طہارت ہونے میں دونوں مشترک ہیں تو پھر نیت ضروری ہونے میں کس وجہ دونوں جدا ہو سکتے ہیں یعنی نیت کے بارے میں دونوں کا حکم علیحدہ علیحدہ نہیں ہو سکتا ہے۔ تو جس طرح تیمم میں بالاتفاق نیت فرض ہے اسی طرح وضو میں بھی نیت فرض ہوگی لیکن یہ دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے غسل ثوب اور غسل بدن کے مسئلہ سے کیونکہ ان دونوں کی طہارت بھی نماز کے لئے ضروری ہے۔ اس لئے (امام شافعیؒ کی تعلیل کی رو سے) ان میں بھی نیت فرض ہونی چاہیئے حالانکہ کسی کے نزدیک ان کی طہارت میں نیت شرط نہیں ہے۔ اس مناقضہ سے بچنے کے لئے خواہ مخواہ اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وہ وضو اور غسل الثوب والبدن میں وجہ فرق بتلائیں اور علت کی تاثیر نمایاں کریں۔ مثلاً یہ کہہ سکتے ہیں کہ غسل ثوب میں نجاست حقیقی کو دور کر کے طہارت حقیقی حاصل کی جاتی ہے۔ اور یہ تقاضائے عقل کے عین مطابق ہے۔ اس لئے نیت کی کوئی حاجت نہیں۔ بخلاف وضو کے کہ اس میں نجاست حکمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور اس طرح اعضائے مخصوصہ کو دھونے سے طہارت حاصل ہونا امر عقلی نہیں ہے بلکہ محض تعبدی ہے۔ اس لئے نیت کی ضرورت ہوگی جس طرح تیمم کی طہارت غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت ہے لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ خروج نجاست سے طہارت بدن کا زائل ہونا عقل کے موافق ہے کیونکہ جس طرح خروج منی سے سارا بدن نجس ہو جاتا ہے بعینہ اسی طرح بول وغیرہ نجاست کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے۔ لیکن چونکہ خروج منی کا تحقق کم ہوتا ہے اس لئے اس پر تمام بدن کا غسل واجب ہوگیا اس میں کوئی حرج اور دقت لازم نہیں آتی ہے۔ بخلاف خروج بول کے کہ یہ بکثرت پیش آتا رہتا ہے۔ تو اس کی وجہ سے ہر دفعہ جمیع بدن کا غسل واجب ہونے میں بڑا حرج لازم آتا۔ اس لئے رفع حرج کے پیش نظر اس کی طہارت کے لئے صرف ان اعضائے اربعہ پر اکتفا کیا گیا ہے جو اطراف جوانب بدن اور گناہ سرزد ہونے کے لحاظ سے اصل الاصول ہیں۔ تو گویا جمیع بدن پاک کرنے کے لئے اعضائے اربعہ پر اکتفا عقل کے خلاف ہے۔

---

[۱] قوله بخلاف المناقضة الخ فان المناقضة مجالة مجلس ويمكن الاحتراز عنها بالتفصى عن عهدة النقض بالجواب بتغيير الكلام فانها تلجئه الى القول بالتاثير التى هى[؟] اثر العلة فى الحكم وان المسائل فى التسليم المذكور مع غيره من وجه... بيان الفرق ... نظر المجيب الى بيانه لالزام الخصم وفساد الوضع فانه يبطل العلية بالكلية فلا يندفع بتغيير الكلام ـ فى المنتخب الجاء بالكسر بيچاره كردن ۱۲۔

[۲] قوله هى اصول البدن فان ... والقدم ... طرفا الانسان فى الطول واليدين ... طرفاه فى العرض ۱۲ ـ

www.besturdubooks.net

واما نجاسة البدن وازالة الماء لها فامر معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ملوث في نفسه غير مطهر بطبعه فلذا يحتاج الى النية واما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة فيه اشارة الى انه تجري فيها الممانعة وما قبلها اعني القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعدها لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لان هؤلاء الثلثة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فكذا التاثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما قلنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تاثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا في سور سواكن البيوت انه ليس بنجس قياسا على سور الهرة بعلة الطواف فان طولبنا تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع وفي تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع لا يتجه على العلة المؤثرة واما المناقضة فانها تتجه عليه صورة وان لم تتجه عليها حقيقة واليه اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعها بطرق اربعة۔

لیکن (خروج نجاست) کے سبب سے بدن کا پاک ہونا اور پانی کے استعمال سے نجاست زائل ہونا بالکل عقل کے مطابق ہے لہٰذا اس کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہے بخلاف مٹی کے کہ وہ تو بظاہر بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور اصل خلقت میں طہارت کے لئے موضوع نہیں ہے۔ اس لئے حصول طہارت کی غرض سے اس کے استعمال کے وقت نیت کی ضرورت ہے۔ "اور علت مؤثرہ کے وجوہ دفع میں ممانعت کے بعد طریق معارضہ کے علاوہ سائل اور کوئی وجہ پیش نہیں کرسکتا ہے" اس عبارت میں "ممانعت کے بعد" سے اس طرف اشارہ ہے کہ علت مؤثرہ میں علت طردیہ کے مذکورہ وجوہ دفع میں سے صرف ممانعت اور اس کے قبل کی قسم یعنی "قول بموجب العلۃ" پائی جاسکتی ہیں۔ اور ان کے بعد جو ادر وجوہ مذکور ہیں وہ علت مؤثرہ میں جاری نہیں ہوسکتیں کیونکہ قرآن وحدیث اور اجماع کے ذریعہ علت کی تاثیر ظاہر ہوچکنے کے بعد پھر مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رہتا ہے کیونکہ بذات خود ان میں مناقضہ یا فساد وضع کا احتمال نہیں ہے۔ تو جس علت کی تاثیر ان کے ذریعہ ثابت شدہ ہو اس پر بھی نقض یا فساد وضع کا دعویٰ نہیں چل سکتا ہے۔ کتاب اللہ سے علت کی تاثیر ظاہر ہونے کی مثال میں ہمارا یہ قول ہے کہ غیر سبیلین سے خارج ہونے والی چیز (خون، پیپ وغیرہ) چونکہ نجس ہے اور بدن سے نکلنے والی ہے اس لئے ناقض وضو ہوگی۔ اب اگر کوئی ہم سے مطالبہ کرے کہ اس علت (خروج النجاسۃ) کی تاثیر بیان کرو تو ہم کہیں گے کہ الخارج من السبیلین میں اس کا اثر ہوچکا ہے بنص قرآن "او جاء احد منکم من الغائط" سے۔ اور سنت سے علت کی تاثیر ظاہر ہونے کی مثال یہ ہم کہتے ہیں کہ گھر میں رہنے والے جانوروں کا جوٹھا پاک نجس ہے گھر میں چلنے پھرنے کی علت سے بلی کے جھوٹے پر قیاس کرکے۔ اب پھر اگر ہم سے علت طواف کی تاثیر بیان کرنے کا مطالبہ کیا جائے تو کہیں گے کہ اس کی تاثیر ظاہر ہوچکی ہے اس حدیث سے "انہا من الطوافین علیکم والطوافات" (کہ یہ بلی اکثر وبیشتر تمہارے گھر کے اندر گھومتی پھرتی ہے) اور اجماع سے علت کی تاثیر ظاہر ہونے کی مثال یہ ہم کہتے ہیں کہ چور اگر تیسری دفعہ چوری کرے تو (پچھلی دو دفعہ میں ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹے جانے کے بعد اب دوسرا) ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ ایسا کرنے سے ہاتھ کی منفعت کلیۃً فوت ہوجاتی ہے۔ اب ہم سے اگر اس علت کی تاثیر کے بیان کا مطالبہ کیا گیا تو اس کے جواب میں کہیں گے کہ اس پر اجماع قائم ہوچکا ہے کہ چوری کی حد مشروع ہونے کا اصل منشاء محض زجر وتنبیہ ہے۔ اعضائے انسانی تلف کرنا اور بالکل بیکار کردینا مقصود نہیں ہے۔ اور تیسری دفعہ قطع ید سے ہاتھ کی منفعت کلیۃً ضائع کرکے چور کو مکمل طور پر بیکار کردینا لازم آتا ہے۔ بہرحال علت مؤثرہ پر فساد وضع کا اعتراض تو بالکل نہیں پڑسکتا اسی طرح حقیقۃً مناقضہ کا اعتراض بھی وارد نہیں ہوسکتا ہے۔ البتہ ظاہراً کبھی اس پر مناقضہ کا اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی طرف مصنفؒ نے اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا کہ "لیکن جب علت مؤثرہ پر مناقضہ کی صورت پیش آجائے تو مستدل کی جانب سے اس کو ان چار طریقوں سے دفع کرنا ضروری ہے"۔

---

[1] قولہ بعد ما ظہر اثرہا ای اثر العلۃ المؤثرۃ الخ۔ وفیہ انہ بعد ظہور اثر العلۃ المؤثرۃ بالکتاب والسنۃ والاجماع لا یمکن الممانعۃ ایضاً والحق ان ورود الاعتراضات علی حسب دعوی المستدل وظن الدافع لا بعد ظہور اثرہا بالکتاب والسنۃ عندہما فنفی المؤثرۃ لما ادعی المستدل تاثیرا فجاز للدافع المنع حتی یثبت المستدل تاثیرا وکذا جاز لہ الابطال بالمناقضۃ وفساد الوضع فلو دفع المستدل المناقضۃ وفساد الوضع وظہر تاثیر العلۃ تم التعلیل ولا فاختام وجوہ الایرادات ترد علی المؤثرۃ کما ترد علی الطردیۃ کذا قیل ۱۲ ـ ف

وهی الدفع بالوصف ثم بالمعنی الثابت بالوصف ثم بالحکم ثم بالغرض علی ما یاتی ولیس معناه انه یجب دفع کل نقض بطرق اربعة بل یجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض اٰخر منها والمجموع یبلغ اربعة فالتعلیل بالعلة المؤثرة لو اورد النقض الصوری علیها ردفعه کما نقول فی الخارج من غیر السبیلین انه نجس خارج فکان حدثا کالبول فیورد علیه ای علی هذا التعلیل بالنقض من جانب الشافعیؒ ما اذا لم یسل فانه نجس خارج ولیس بحدث فندفعه اولا بالوصف ای ندفع هذا النقض بالطریق الاول بعدم الوصف وهو انه لیس بخارج بل باد لان تحت کل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم فی مکانه ولم یخرج ولم ینتقل من موضع الی موضع بخلاف الدم السائل فانه کان فی العروق وانتقل الی فوق الجلد وخرج من موضعه ثم بالمعنی الثابت بالوصف دلالة ای ثم ندفعه ثانیا بعدم المعنی الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لکنه لم یوجد المعنی الثابت بالخروج دلالة وهو وجوب غسل ذٰلک الموضع فانه یجب اولا غسل ذٰلک الموضع ثم یجب غسل البدن کله ولکن نقتصر علی الاربعة دفعا للحرج فیه ای بسبب وجوب غسل ذٰلک الموضع صار الوصف حجة من حیث ان وجوب التطهیر فی البدن باعتبار ما یکون منه لا یتجزأ فلما وجب غسل ذٰلک الموضع وجب غسل سائر البدن البتة وهٰهنا لم یجب غسل ذٰلک الموضع فانعدم الحکم لعدم العلة کانه لم یوجد الخروج۔

وہ چار طریقے یہ ہیں: (۱) دفع بالوصف (۲) دفع بالمعنی الثابت بالوصف (۳) دفع بالحکم (۴) دفع بالغرض جن کی تفصیل سامنے آنے والی ہے۔ مصنفؒ کی عبارت مذکورہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر نقض کو بیک وقت ان چاروں طریقوں سے دفع کرنا ضروری ہے بلکہ کسی نقض کو کسی ایک طریقے سے اور دوسرے کو دوسرے طریق سے دفع کرنا واجب ہے البتہ واقفیت کے ان طریقوں کی مجموعی تعداد چار تک پہنچتی ہے۔ تو علت مؤثرہ سے استدلال اور اس پر صورۃً نقض وارد ہونے اور اس نقض کے دفع کرنے کی تفصیلی مثال یہ ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ نجس خارج من غیر السبیلین میں چونکہ خروج نجاست کی علت پائی جا رہی ہے اس لئے وہ ناقض وضو ہے جس طرح خروج بول ناقض وضو ہے۔ تو اس پر اعتراض وارد ہو سکتا ہے یعنی شوافعؒ کی جانب سے اس تعلیل پر نقض وارد ہو سکتا ہے اس صورت میں جبکہ نجاست نکل کر بدن پر بہا نہ ہو کہ یہ کسی کے نزدیک ناقض نہیں حالانکہ خروج نجاست کی علت متحقق ہے تو ہم اس کو (۱) اولاً دفع کریں گے وصف سے یعنی اس نقض کو ہم دو طریق پر دفع کریں گے۔ (۱) عدم وصف سے یعنی نہ بہنے کی حالت میں خروج نجس جو کہ علت ہے وہی نہیں پائی گئی۔ بلکہ یہ تو محض ظہور نجاست ہے خروج نہیں ہے کیونکہ بدن کے ہر مقام میں چمڑے کے نیچے خون ہے۔ جب چمڑے کا پردہ ہٹ گیا تو خون اسی جگہ میں ظاہر ہو گیا خون اپنے مقام سے نہیں نکلا اور نہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوا۔ بخلاف اس خون کے جو بہنے والا ہو کہ اسے خارج کہنا صحیح ہے۔ کیونکہ وہ تو رگوں میں تھا زخم وغیرہ لگنے کی بنا پر اپنے مقام سے منتقل ہو کر چمڑے کے اوپر آگیا اور اپنی جگہ سے نکل پڑا۔ (۲) پھر دلالت وصف سے ثابت شدہ معنی کے ذریعہ یعنی اس اعتراض کو پھر ہم اس دوسرے طریقے سے بھی دفع کریں گے کہ وصف کے علت ہونے میں جس حقیقت کو دخل ہے صورت مذکورہ میں وہی مفقود ہے۔ تو اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ خروج کی علت پائی گئی لیکن خروج سے جو معنی دلالۃً ثابت ہیں وہ اس جگہ موجود نہیں۔ اور وہ معنی یہ ہیں کہ پہلے موضع خروج نجاست کا دھونا واجب ہو۔ کیونکہ مقیس علیہ میں اولاً موضع خروج نجاست کا دھونا واجب ہوتا ہے اس کے بعد سارے بدن کے دھونے کا حکم عائد ہوتا ہے لیکن ہر وقت سارے بدن کے دھونے میں چونکہ حرج لازم آتا ہے اس لئے فقط اعضائے اربعہ پر اکتفا کرتے ہیں۔ پس اسی سبب سے یعنی موضع خروج نجاست کا دھونا واجب ہونے کے سبب سے وصف خروج ناقض وضو ہونے کی علت قرار پایا اس لحاظ سے کہ خروج نجاست کے سبب سے تطہیر بدن کے نزدیک یہ تجزی نہیں ہوتا ہے جب موضع خروج کا دھونا واجب ہوا تو سارے بدن کا دھونا بھی یقیناً واجب ہوگا۔ اور خون نہ بہنے کی صورت میں چونکہ موضع خروج ہی کا دھونا واجب نہیں ہے اس لئے علت نہ پائی جانے کی وجہ سے نقض وضو کا حکم بھی نہیں ہوگا گویا کہ صورت مذکورہ میں خروج ہی متحقق نہیں ہوا (بالنظر الی المعنی الثابت بالخروج دلالۃً)۔

سلے قولہ ثم بالمعنی الخ ای بعد تحقق المعنی الثابت بالوصف دلالۃ الذی لہ دخل فی علیۃ الوصف فی مادۃ النقض فکانہ لم یوجد العلۃ فان الوصف لیس علۃ بدون ذٰلک المعنی ۱۲۔

سلے قولہ باعتبار ما یخرج منہ ای بسبب ما یخرج من البدن واحترز بہ عن القول عن اصابۃ النجاسۃ من الخارج فانہا توجب غسل ذٰلک الموضع ولا توجب غسل جمیع البدن بالاجماع کذا فی التحقیق ۱۲۔

سلے قولہ فانعدم الحکم وہو کونہ حدثا بعدم العلۃ فان الجہۃ التی صارت بہا العلۃ ای ذٰلک الوصف مؤثرۃ فی الحکم وہو کونہ حدثا وہو وجوب غسل ذٰلک الموضع معدوم ولان تحقق ذٰلک الوصف فکانہ لم یتحقق وصف والفرق بین الدفعین ان الاول منع ذات الوصف والثانی منع وصف علیۃ ۱۲۔

www.besturdubooks.net

ويورد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيورد عليه ما اذا لم يسل يعني يورد علينا من جانب الشافعيؒ في المثال المذكور بطريق النقض ايرادان الاول دفعناه بطريقين والثاني هو صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي ندفعه بطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت وبالغرض اي ندفعه ثانيا بوجود الغرض من العلة وحصوله فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت في صورة سلسل البول فكذا هذا يعني الدم كان حدثا فاذا لزم صار عفوا ليساوي البول المقيس عليه فصار مجموع دفوع النقض اربعة ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثاني فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهي القلب في اصطلاح الاصول والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة ومن حيث ان دليله لم يصلح دليلا له بل صار دليلا للخصم يسمى مناقضة لخلل في الدليل ولكن المعارضة اصل فيه والنقض ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك سمي معارضة فيها المناقضة ولم يسم مناقضة فيها المعارضة۔

تسیل مذکور پر رستا ہوا زخم والے کے حکم سے بھی اعتراض کیا جاتا ہے یہ اس کا عطف ہے مصنف کے قول سابق "فیورد علیہ ما اذا لم یسل" پر۔ یعنی خارج من غیر السبیلین کی مثال پر شوافع کی طرف سے بطور مناقضہ دو اعتراض وارد کئے جاتے ہیں جن میں سے پہلے کا جواب دو طریق پر دے چکے ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جس آدمی کے زخم سے ہمیشہ خون بہتا رہتا ہو اس کے حق میں خروج نجاست من البدن کا وصف (یعنی مذکورہ سابق) پائے جانے کے باوجود جب تک نماز کا وقت باقی رہے اس وقت تک اس کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے تخلف الحکم عن العلۃ ہے تو اس کو ہم دفع کرتے ہیں اثبات حکم کے ذریعہ "یعنی اس نقض کو بھی ہم دو طریق پر دفع کرتے ہیں۔ اولاً یہ ثابت کر کے کہ صورت مذکورہ میں بھی حکم موجود ہے حکم کا تخلف نہیں ہوا یہ واضح کر کے کہ وقت صلوٰۃ ختم ہونے کے بعد زخم کا بہنے والا خون بھی ناقض وضو اور موجب طہارت ہے " یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ صاحب جرحؒ کا سیلان دم ناقض وضو نہیں ہے بلکہ یہ بھی ناقض ہے۔ البتہ عذر کی وجہ سے وقت صلوٰۃ ختم ہونے تک اس کے حق میں نقض وضو کا حکم مؤخر ہو گیا " اور غرض تعلیل کے ذریعہ " یعنی اس نقض کو رفع کرنے کے لئے ہماری طرف سے دوسرا طریق جواب یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں علت کی غرض اور منشاء پایا جا رہا ہے (جو کہ تعلیل صحیح ہونے کی علامت ہے)۔ کیونکہ خروج دم اور بول کو حدث میں برابر ثابت کرنا ہماری تعلیل کا مقصد ہے " اور یہ بات صورت مذکورہ میں حاصل ہے کیونکہ بول بالاتفاق حدث ہے " تو جب بول دائمی ہو جائے تو وقت باقی رہنے تک معاف ہے یعنی سلسل البول کی بیماری میں " پس اسی طرح اس کا بھی حکم ہے " یعنی خروج دم بذات خود تو حدث ہے لیکن جب یہ مسلسل اور دائمی ہو جائے تو معاف قرار دے دیا جائے تاکہ مقیس علیہ بول کے حکم کا پوری طرح برابر ہو جائے " پس دفع نقض کے یہ مجموعی چار طریقے پورے ہو گئے۔ جن سے فارغ ہو کر اب مصنفؒ معارضہ کی تفصیل بیان کرتے ہیں جو کہ علت مؤثرہ پر وارد ہوتا ہے چنانچہ فرمایا " اور معارضہ کی دو قسمیں ہیں " معارضہ کہتے ہیں " مخالف نے جس دعویٰ پر دلیل قائم کی ہے اس کے خلاف پر دلیل قائم کرنا " جس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں اگر مدعی کی قائم کردہ دلیل ہی بعینہٖ معارض کی دلیل بن جاتی تو یہ قسم اول ہے ورنہ قسم ثانی ہے " تو پہلی قسم ایسا معارضہ ہے جو مناقضہ کو بھی متضمن ہے اور اسی کو " قلب " کہتے ہیں اصولیین اور اہل مناظرہ دونوں کی اصطلاح میں۔ پس اس لحاظ سے کہ یہ معلل کے دعویٰ کے خلاف دلالت کرتا ہے اس کا نام معارضہ ہے اور اس اعتبار سے کہ معلل کی دلیل میں خلل ہونے کی وجہ سے خود اس کے حق میں دلیل بننے کے قابل نہیں رہی۔ بلکہ یہ اس کے معارض کی دلیل بن گئی ہے۔ اس کا نام مناقضہ ہے۔ البتہ اس میں معارضہ ہی اصل مدنظر ہے نقض محض ضمنی طور پر ہو جاتا ہے کیونکہ علت مؤثرہ میں اصالۃً اور قصداً نقض وارد نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے مصنفؒ نے اس نوع کا نام " معارضۃ فیہا المناقضۃ " رکھا ہے اور " مناقضۃ فیہا المعارضۃ " نہیں رکھا۔

ق ذوکر لیساوی ای ... المقیس البول المقیس علیہ فلو لم یجعل عفوا فی الفرع حال اللزوم لخالف الفرع الاصل و ذلک لا یجوز فالتسویۃ المقصودۃ من التعلیل حاصل فلیس ہذا نقض ۱۲ ۔

۵ قولہ ومن حیث ان دلیلہ الخ ایماء الی ان المناقضۃ حقیقۃ ابطال الدلیل ببیان تخلف الحکم عن العلۃ فی بعض الصور وہذہ المعارضۃ لیس فیہا مناقضۃ حقیقۃ بل ما فیہا احد معنیی المناقضۃ وہی ابطال الدلیل ۱۲ ۔

وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو ماخوذ من قلب القصعة اى جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى والحكم اسفل وهو لا يتحقق الا اذا جعل الوصف فى القياس حكما شرعيا يقبل الانقلاب لا الوصف المحض الذى لا يقبله كقولهم اى الشافعية ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعنى ان الاسلام ليس بشرط للاحصان فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فجعل[1] جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو فى الواقع حكم شرعى وعندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان والكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا عارضناهم بالقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم اى لا نسلم ان الجلد علة للرجم فى المسلمين بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف مدعى المعلل الذى هو رجم ثيبهم وفيها مناقضة لدليلهم بانه[2] لا يصلح علة والمخلص منه يعنى[3] ان من اراد ان لا يرد على علته القلب فى المآل فطريقه من الابتداء ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون الشئ دليلا على شئ وذلك الشئ يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه يتعين ان يكون احدهما علة والاخر معلولا فالقلب يضره ولكن هذا المخلص لا ينفع ههنا للشافعىؒ اذ لا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة وله شروط والجلد ليس كذلك۔

"اس پہلی نوع کی پھر دو قسمیں ہیں: ۔ (۱) علت کو پلٹ کر حکم قرار دیا اور حکم کو علت ۔ مصنفؒ کی عبارت "قلب العلۃ" میں لفظ قلب "قلب القصعۃ" سے ماخوذ ہے ۔ یعنی پیالہ کے اوپر کے حصے کو نیچے اور نیچے کے حصے کو اوپر کر دینا ۔ اس جگہ اوپر کے حصہ سے مراد علت اور نیچے کے حصہ سے مراد حکم ہے ۔ قلب کی یہ نوعیت صرف ایسی صورت میں پائی جا سکتی ہے جبکہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دی جائے کہ اسے پلٹ کر دوبارہ حکم قرار دینے کے بھی قابل ہو لیکن اگر وصف خالص علت ہو جو حکم بننے کے قابل نہیں اس میں قلب متحقق نہیں ہو سکتا ہے: جیسے ان کا قول ، یعنی شوافع کا یہ کہنا کہ "نوع کفار میں سے کنوارے کو زنا کے جرم میں سو کوڑے مارے جاتے ہیں ۔ اس لئے ان کے شادی شدہ افراد کو اس جرم پر رجم کیا جاوے گا جیسا کہ مسلمانوں کا حکم ہے " یعنی ان کے نزدیک محصن ہونے کے لئے اسلام شرط نہیں ہے ۔ اس لئے جس طرح مسلمانوں میں سے بعض کو رجم کیا جاتا ہے اور بعض کو کوڑے مارے جاتے ہیں ، کفار کے ساتھ بھی اسی طرح کا معاملہ برتا جائے گا تو انھوں نے مسلمانوں پر قیاس کر کے کفار کے حق میں جلد مائۃ کو رجم ثیب کی علت قرار دی ۔ حالانکہ یہ علت (جلد مائۃ) در اصل شریعت کا ایک حکم ہے ۔ اور ہمارے نزدیک چونکہ محصن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے اور کفار کو خواہ شادی شدہ ہوں یا نہ ہوں دونوں صورتوں میں صرف کوڑے مارنے کا حکم ہے اس لئے ہم شوافع کی اس تعلیل کا بذریعہ قلب معارضہ کرتے ہیں ، اور یوں کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے غیر شادی شدہ کو اس لئے کوڑا مارا جاتا ہے کہ ان کے شادی شدہ کو رجم کیا جاتا ہے ، یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مسلمانوں کے حق میں جلد علت ہے رجم کی بلکہ رجم علت ہے جلد کی ۔ دیکھئے یہ قلب اس لحاظ سے تو معارضہ ہے کہ منشاء معلل یعنی شادی شدہ کفار کے حق میں رجم کے اثبات کے خلاف دلالت کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس میں مناقضہ بھی ہے ان کی دلیل پر کہ جس حکم کو علت قرار دی گئی ہے وہ علت بننے کے صالح نہیں ۔ اور اس سے بچنے کی راہ یہ ہے ، یعنی اگر کوئی یہ چاہے کہ اس کی علت پر معارضہ بالقلب کا اعتراض نہ ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ پہلے ہی سے اپنے کلام کو ، بجائے تعلیل کے ، استدلال کی صورت میں پیش کرے ، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کی دلیل ہو اور یہی دوسری شئی پہلی شئی کی دلیل ہو ، جیسے آگ دھوئیں کی دلیل ہو سکتی ہے اور دھواں آگ کی ۔ بخلاف تعلیل کے کہ اس صورت میں ایک شئے کا علت ہونا اور دوسری شئی کا معلول ہونا متعین ہے اور قلب اس کے لئے مضر ہے (لیکن معارضہ بالقلب سے رہائی کا یہ طریقہ برتنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ دونوں باہم مساوی اور ایک دوسرے کی نظیر ہوں ۔ لہٰذا) مذکورہ مسئلہ میں یہ مخلص شوافع کے حق میں مفید نہیں کیونکہ ان کی علت اور معلول کے درمیان مساوات نہیں ہے اس لئے کہ رجم کی سزا سخت ہے اور اس کی خاص شرطیں ہیں اور جلد میں یہ باتیں نہیں پائی جاتی ہیں۔

---

[1] قوله فجعل جلد المائة اى البكر علة لرجم الثيب فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غاية وجب فى الثيب غاية لان الصنعة كلما كانت اكمل فالجناية عليها افحش فاذا وجب فى البكر المائة وجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم كذا قال ابن الملك ۱۲۔

[2] قوله بانه لا يصلح علة ايا اى ليس المراد بالمناقضة تخلف الحكم عن الدليل بل المراد ههنا ابطال دليل المعلل۔

[3] قوله يعنى ان من اراد الخ ايا اى ليس المراد من المخلص من هذا القلب منه اذا ورد فيه دفع هذا الطريق بل المراد منه ان من اراد الخ ۔ ۱۲

www.besturdubooks.net

وعندنا لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع اذ لو قلب الخصم فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما على الاٰخر ولاضير فيه والثانى قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اى للخصم فهو كقلب الجراب بجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان[1] ظهر الوصف كان اليك والوجه الى الخصم فان قلب بعده فصار ظهره اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة من حيث ان دليله لم يدل على مدعاه وهذا هو الذى يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجرى فى كثير من الاحيان فى المغالطة[2] العامة الورود كما بينوه فى كتبهم كقولهم فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء انما يحتاج الى تعيين واحد فقط لا زائد فيه فهذا كذلك لكنه انما يتعين بالشروع[3] وهذا التعين قبله من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء فى انه لا يحتاج الى تعيين بعد تعين لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى تعيين العبد وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى تعيين العبد مرة۔

البتہ ہمارے حق میں مفید ہے۔ مثلاً ہم یوں کہیں کہ روزہ ایک عبادت ہے جو نذر ماننے سے لازم ہو جاتا ہے۔ اس لئے شروع کر دینے سے بھی لازم ہو جائے گا۔ اب اگر مخالف اس کو قلب کر کے یوں کہے کہ روزہ شروع کرنے سے لازم ہونے کی وجہ سے نذر ماننے پر بھی لازم ہوتا ہے۔ تو یہ ہمارے حق میں مضر نہیں کیونکہ ان دونوں کے اندر مساوات ہے۔ ان میں سے ہر ایک سے دوسرے پر استدلال ممکن ہے یہ قلب کی دوسری قسم یہ کہ علت کو اس طرح پلٹ دیا کہ وہ مستدل کے دعویٰ کے لئے مثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دال بن جائے یہ قلب (اسی حیثیت) قلب جراب سے مشابہ ہے۔ یعنی توشہ دان کے اندر کی جانب کو باہر اور باہر کی جانب کو اندر کی طرف کر دینا۔ گویا کہ علت کی پشت تمہاری طرف تھی اور رُخ مستدل کی طرف اور قلب کے بعد پشت مستدل کی طرف ہو گئی اور رُخ تمہاری طرف مڑ گیا۔ اس کو معارضہ اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ اب مستدل کی دلیل اس کے مدعا کے خلاف دلالت کرتی ہے۔ اور مناقضہ اس لحاظ سے کہ اس دلیل سے اب اس کا مدعا ثابت نہیں ہوتا ہے (فقد انتقض دلیلہ) اہل مناظرہ قلب کی اسی نوع کو "معارضہ بالقلب" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اور مغالطۂ عامۃ الورود (یعنی قیاس فاسد) کے دفع کرنے میں عام طور پر اسی معارضہ بالقلب سے کام لیا جاتا ہے جس کی تفصیلات کتب مناظرہ میں موجود ہیں۔ جیسا کہ رمضان کے روزہ کے بارے میں شوافع کہتے ہیں کہ یہ روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے بغیر تعیین نیت ادا نہیں ہوگا جس طرح قضاء کا روزہ بغیر تعیین نیت ادا نہیں ہوتا ہے۔ (اس مسئلہ میں فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دی گئی) لیکن ہم معارضہ بالقلب کے ذریعہ اس کا جواب دیتے ہیں اور فرضیت کو عدم تعیین کی دلیل قرار دیتے ہیں۔ ہم یوں کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے خود سے تعیین نیت کی کوئی ضرورت نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے متعین کر دئے جانے کے بعد جیسا کہ قضا روزہ۔ یعنی جس طرح قضا روزہ ایک دفعہ متعین کر لینے کے بعد دوبارہ اس کی تعیین کی کوئی حاجت نہیں رہتی۔ اسی طرح رمضان کا روزہ بھی دوبارہ متعین کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ البتہ قضا روزہ متعین ہوتا ہے (نیت کے ساتھ) شروع کرنے سے۔ اور رمضان کا روزہ پہلے ہی سے متعین ہے شارع کی جانب سے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ جب شعبان کا مہینہ گذر جائے تو رمضان کے علاوہ اور کوئی روزہ نہیں ہے۔ غرضیکہ رمضان کا روزہ اور قضاء روزہ دونوں اس امر میں مساوی ہیں کہ ایک دفعہ تعیین کے بعد دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں لیکن رمضان چونکہ شروع کرنے سے پہلے ہی من جانب اللہ معین ہے۔ اس لئے بندہ کی طرف سے پھر تعیین کی حاجت نہیں۔ اور قضا روزہ شروع سے پہلے متعین نہیں ہے اس لئے بندہ کی طرف سے ایک دفعہ متعین کرنا لازمی ہے۔

[1] قوله فان ظهر الوصف كان اليك فانه كان شاهدا عليك والوجه الى الخصم فانه كان شاهدا له فاذا قلب ذلك الوصف بعده فصار ظهره اليه اى الى الخصم فانه صار شاهدا عليه ووجهه اليك فانه صار شاهدا لك ١٢

[2] قوله فى المغالطة العامة الورود اى فى المغالطة التى تعم ورودها على كل مدعى والمغالطة هو القياس الفاسد وان شئت تفصيل المغالطة العامة الورود ودفع جوابها فارجع الى تاليفنا المسمى بجين الناعسين فى رد المغالطين ١٢۔

[3] قوله بالشروع الا فى الصوم حتى لو نوى النفل قبل الصبح الصادق بعد نية القضاء تقع نية النفل وذلك لعدم تحقق الشروع ١٢۔

www.besturdubooks.net

وقد تقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اي الشافعية في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع ولا تقضى بالافساد عندهم هذه عبادة لا يمضى في فاسدها اي اذا فسدت بنفسها من غير افساد بظهور الحدث من المصلي لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد يجب فيه المضي والقضاء بعده فلا تلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه اي في النفل عمل النذر والشروع باللزوم كما استوى عملهما في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذي جعله الشافعيؒ دليلا على عدم اللزوم بالشروع في النفل وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء النذر والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما كان هذا القلب ضعيفا لانه ما اتى بصريح نقيض الخصم اعني اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم له ولان الاستواء مختلف ثبوتا ونفيا ففي الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفي النفل من حيث كونه لازما بهما ويسمى هذا عكسا اي شبيها بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقي هو رد الشئ على سننه الاول كما يقال في قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو[ل] يصلح للترجيح على ما سياتي لان ما يطرد وينعكس اولى مما يطرد ولا ينعكس وهذا لما كان رد الشئ على خلاف سننه الاول كان داخلا في القلب شبيها بالعكس وانما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلامؒ

"اور کبھی قلب علت ہوا کرتا ہے دوسرے ایک طریقے سے" علاوہ مذکورہ دونوں طریقوں کے" لیکن یہ طریقہ ضعیف ہے جیسا کہ وہ کہتے ہیں" یعنی شوافع نفل کے بارے میں کہتے ہیں کہ شروع کرنے سے پورا کرنا ضروری نہیں۔ اور شروع کے بعد فاسد کر دینے سے قضا واجب نہیں۔ جس پر استدلال کرتے ہیں کہ " یہ نوافل ایسی عبادت ہیں کہ ان کے فاسد کو پورا کرنے کا حکم نہیں ہے" یعنی مثلاً نماز کہ حدث وغیرہ لاحق ہونے کی بنا پر مصلی کے قصد وارادہ کے بغیر خود بخود فاسد ہو جائے تو اس کا اتمام واجب نہیں۔ بخلاف حج کے کہ فاسد ہو جانے سے اس کا اتمام اور بعد میں قضا کرنا واجب ہے" لہذا شروع سے بھی لازم نہیں ہوں گے جیسا کہ وضو ہے" کہ فساد پیش آجانے سے جس طرح وضو کا اتمام ضروری نہیں، اسی طرح شروع کرنے سے یہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ (شوافع کے جواب میں ہماری طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ جب تم نے فاسد نفل کو پورا کرنا واجب نہ ہونے پر قیاس کرکے شروع کرنے سے لازم نہ ہونے کے حکم پر استدلال کیا تو) اس سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہو" یعنی ان دونوں سے نفل لازم ہو جائے جس طرح وضو میں ان دونوں کا حکم یکساں ہے۔ یعنی ان میں سے کسی سے بھی وضو کا اتمام واجب نہیں ہوتا ہے تو جس وصف (عدم اتمام فی الفساد) کو امام شافعیؒ نے نفل کے شروع کرنے سے لازم نہ ہونے کی دلیل قرار دیا تھا ہم نے اسی وصف کو نذر اور شروع کے باہم برابر ہونے کی علت قرار دے دیا۔ اور ان دونوں کی برابری کا تقاضا یہ ہے کہ نوافل شروع کرنے سے لازم ہو جائیں جس طرح نذر سے بالاتفاق لازم ہوتے ہیں۔ اس توجیہ کے پیش نظر یہ معارضہ بالقلب ہو گیا لیکن یہ قلب ضعیف اس لئے ہے کہ معارض نے مخالف کے دعوی کی تصریح نقیض یعنی شروع سے لازم ہونے کو ثابت نہیں کیا ہے بلکہ استواء اور برابری کو ثابت کیا ہے جس سے شروع کا لازم ہونا بطور لزوم ثابت ہوتا ہے نیز ضعف کی یہ وجہ بھی ہے کہ جس استواء سے معارض استدلال کر رہا ہے خود اس کے افراد اصل اور فرع میں باعتبار وجود اور عدم کے مختلف ہیں۔ وضو کے سلسلے میں نذر اور شروع میں مساوات ہے لازم نہ ہونے میں اور نوافل میں مساوات ہے لازم ہونے میں" اور اس قلب کا نام عکس ہے" یعنی عکس سے مشابہ ہے" حقیقی عکس نہیں ہے کیونکہ عکس حقیقی کہتے ہیں کسی چیز کو اس کے پہلے اسلوب پلٹ دینا مثلاً ہمارا یہ قول کہ جو عبادت نذر ماننے سے لازم ہوتی ہے وہ شروع کر دینے سے بھی لازم ہوتی ہے جیسا کہ حج۔ اور جو چیز نذر ماننے سے لازم نہ ہو وہ شروع کرنے سے بھی لازم نہ ہو گی جیسا کہ وضو۔ اس عکس سے کسی وصف کے علت ہونے کی ترجیح حاصل ہوتی ہے چنانچہ عنقریب اس کی مزید وضاحت آجائے گی کیونکہ جس وصف کا اثر وجوداً اور عدماً دونوں طرح ظاہر ہو یقیناً وہ راجح ہوگا اس وصف سے جس کا اثر صرف وجوداً نمایاں ہو اور عدماً نہ ہو۔ بہر حال قلب کی اس تیسری صورت میں چونکہ مخالف کے استدلال کو اس کے اسلوب اول کے خلاف دوسرے رخ پر پھیر دیا گیا۔ جس سے (اس پر) عکس حقیقی کی تعریف صادق نہیں آتی ہے تو یہ در اصل معارضہ بالقلب ہی میں داخل ہے عکس کے ساتھ محض مشابہت پائی جاتی ہے لیکن مصنفؒ نے فخر الاسلام بزدویؒ کے اتباع میں اس کو بھی عکس شمار کیا ہے۔

(ل) قوله يصلح الخ، اي هذا العكس الحقيقي ليس بحجة في الاصل بل هو مرجح العلة على غيرها فان العلة التي تطرد وتنعكس اولى من العلة التي تطرد ولا تنعكس فان الانعكاس يدل على ان للحكم زيادة تعلق بالوصف فيجب بهذا زيادة قوة في كون الوصف علة ١٢ ۔

www.besturdubooks.net

والثاني المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة ويسمى هذا في عرف المناظرة معارضة بالغير وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك في المقيس وله خمسة اقسام كلها صحيحة مستعملة في علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا هو القسم الاول منها وذلك بان يذكر علة دالة على نقيض حكم المعلل صريحا بلا زيادة ونقصان نظيره ما اذا قال الشافعيؒ المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح في الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف او بزيادة هي تفسير وهذا هو القسم الثاني منها ونظيره ان نقول في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله فقولنا بعد اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود ولكن يشكل ان هذا المثال ليس للمعارضة الخالصة بل للقسم الثاني من القلب على قياس ما قلنا في مسألة صوم رمضان بعد تعيينه ولم اجد مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة او تغيير عطف على قوله تفسير اي زيادة هي تغيير وقد بينه بقوله وفيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول فهو حال عن قوله تغيير وقيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقوله او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول بكلمة او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا خطاء فاحش نشأ من تحريف الواو الى او۔

"(۲) معارضہ کی دوسری قسم معارضہ خالصہ ہے" یعنی ایسی جس میں مناقضہ کے معنی نہیں ہیں۔ فن مناظرہ کی اصطلاح میں اس کو معارضہ بالغیر کہتے ہیں "اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ اول وہ معارضہ جو حکم فرع سے متعلق ہو" یعنی معارضہ پیش کرنے والا یہ دعوی کرے کہ ہمارے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو کہ فرع میں تمہارا ثابت کردہ حکم کے خلاف حکم پر دلالت کرتی ہے۔ اس معارضہ فی الحکم کی پھر پانچ صورتیں ہیں۔ ان تمام صورتوں سے معارضہ پیش کرنا درست اور علم اصول میں مروج ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا "اور یہ معارضہ صحیح ہے خواہ مستدل کے حکم کی ضد سے ہو بغیر زیادتی کے" یہ معارضہ فی الحکم کی پہلی صورت ہے یعنی معارض ایسی علت بتلائے جو بغیر کمی و زیادتی کے معلل کے حکم کی صریح نقیض پر دلالت کرے۔ اس کی نظیر امام شافعیؒ کا یہ استدلال ہے کہ مسح راس وضو کا ایک رکن ہے۔ اس لئے مثل اعضائے مغسولہ کے اس میں بھی تثلیث سنت ہوگی۔ اس پر ہم بطور معارضہ کہتے ہیں کہ سر کا مسح کرنا دوسرے مسح کے مشابہ ہے۔ اس لئے مسح خف کی طرح اس میں بھی تثلیث سنت نہیں ہوگی "یا حکم میں زیادتی کے ساتھ جو کہ بمنزلہ تفسیر کے ہو" یہ معارضہ فی الحکم کی دوسری صورت ہے۔ مثلاً مثال مذکور میں اس طرح معارضہ پیش کریں کہ مسح وضو کا رکن ہے اس لئے اس کی تکمیل کے بعد پھر تثلیث مسنون نہ ہوگی۔ تو اس قول میں ہم نے معارضہ کی مقدار پر صرف "تکمیل کے بعد" کی قید کو بڑھایا جو درحقیقت مقصود کی تفسیر اور توضیح ہے (یعنی وضو میں اصل سنت تثلیث نہیں ہے بلکہ تکمیل فرض فی محلہ سنت ہے اور مسح میں استیعاب ہے اس سے سنت تکمیل ادا ہوجاتی ہے اس لئے تثلیث کی حاجت نہیں۔ بخلاف اعضائے مغسولہ کے کہ ان میں استیعاب اعضا خود فرض میں داخل ہے تو محل فرض میں تکرار غسل یعنی تثلیث کے علاوہ تکمیل کی اور کوئی صورت نہیں) البتہ اس نظیر پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ حقیقت میں یہ معارضہ خالصہ کی مثال نہیں ہے بلکہ یہ قلب کی دوسری قسم کی مثال ہے (جس میں مستدل کی علت اس کی دلیل ہونے کے بجائے معارض کی دلیل ہوجاتی ہے) چنانچہ صوم رمضان کے متعین ہونے کے مسئلہ میں ہم نے جو توجیہ کی ہے یہ مسئلہ بھی اسی کے مشابہ ہے (شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں) اور معارضہ خالصہ کی اس صورت کی کوئی مثال مجھے نہیں ملی ہے "یا وہ زیادتی بمنزلہ تغییر کے ہو" اس کا عطف ہے مصنفؒ کے قول "تفسیر" پر یعنی حکم میں معارضہ ایسی زیادتی کے ساتھ ہو جو کہ مقصود کو بدل دے جس کو مصنفؒ نے ان الفاظ سے بیان کیا ہے "درآنحالیکہ اس میں نفی ہو ایسی بات کی جس کا دعوی مستدل نے نہیں کیا۔ یا اثبات ہو ایسی چیز کا جس کی نفی مستدل نے نہیں کی لیکن اسی کے ضمن میں مستدل کے حکم کا معارضہ بھی پایا جاتا ہے" مصنفؒ کی اس عبارت میں "وفیہ" قول سابق "تغییر" سے حال ہے اور اس کی قید ہے۔ لہٰذا یہ عبارت معارضہ کی تیسری اور چوتھی صورتوں پر مشتمل ہے اور یہی ٹھیک توجیہ ہے اس مقام کی اور بعض شارحین نے "او تغییر" کو معارضہ کی تیسری صورت اور "او فیہ نفی" کو بجائے حرف واؤ کے او سے پڑھ کر چوتھی صورت قرار دی ہے لیکن یہ ان کی سخت غلطی ہے جو کہ واؤ کو او سے تحریف کرنے کی بنا پر ہوئی ہے۔

لہ قوله قسم ثالث فجعله بمعنى قوله او تغيير او معارضة بضد ذلك الحكم مع زيادة هي تغيير للحكم الاول بان نفى ما اثبته الاول او اثبت ما نفاه الاول لكن بعضه تغيير وهذا هو المثال الذي سيذكره الشارح في سياق تقرير قوله في اليتيمة الخ فهذا المثال يمكن ان يكون مثالا للمعارضة فيها زيادة هي تغيير مع نفي ما اثبته الاول فان الاول اثبت الولاية مطلقا والمعارض نفى ولاية الاخ ويمكن ان يكون مثالا للمعارضة فيها زيادة هي تغيير وفيها نفي لما لم يثبته الاول فان المعارض نفى ولاية الاخ ولم يثبته المستدل صراحة فتدبر ۱۲

www.besturdubooks.net

ونظیر القسم الثالث قولنا فی الیتیمة انہا صغیرة یولّی[1] علیہا بولایة الانکاح کالتی لہا اب فقال الشافعیؒ ہذه صغیرة فلا یولّی علیہا بولایة الاخوة قیاسا علی المال اذ لا ولایة للاخ علی مال الصغیرة بالاتفاق فہذه معارضة بزیادة ہی تغییر وہی قولنا بولایة الاخوة وفیہ نفی لما لم یثبتہ الاول لانا ما اثبتنا فی التعلیل ولایة الاخوة بل مطلق الولایة حتی ینفی المعارض ایاہا ولکن تحتہ معارضة للاول لانہ اذا انتفت ولایة الاخوة انتفی سائرہا اذ لا قائل بالفصل بین الاخ وغیره ونظیر القسم الرابع قولنا ان الکافر یملک شراء العبد المسلم لانہ یملک بیعہ فیملک شراءه کالمسلم[2] فعارضہ اصحاب الشافعیؒ وقالوا ان الکافر لما ملک بیعہ وجب[3] ان یستوی فیہ ابتداء الملک وبقاؤه کالمسلم لکنہ لا یملک القرار علیہ شرعا بل یجبر علی اخراجہ عن ملکہ فکذلک لا یملک ابتداء ملکہ ففی ہذه المعارضة زیادة ہی تغییر وہو قولہ وجب ان یستوی وفیہ اثبات لما لم ینفہ الاول لانا ما نفینا الاستواء بین الابتداء والبقاء فی التعلیل حتی یثبتہ الخصم فی المعارضة وانما[4] اثبتنا الاستواء بین البیع والشراء ولکن تحتہ معارضة للاول لانہ اذا اثبت الاستواء بین الابتداء والبقاء ظہرت المفارقة بین البیع والشراء فیصح[5] البیع دون الشراء لانہ یوجب الملک ابتداء فیتصل بموضع النزاع من ہذا الوجہ۔

بہرحال معارضہ کی تیسری صورت کی مثال یتیمہ کی ولایتِ نکاح کا مسئلہ ہے کہ ہمارے نزدیک جس طرح باپ زندہ ہونے سے اس کو ولایت حاصل تھی اسی پر قیاس کر کے باپ کے بعد بھی دوسرے اولیاء کو حسب ترتیب قرابت نکاح کی ولایت حاصل ہوگی۔ اس پر شوافع بطور معارضہ کہتے ہیں کہ یتیمہ صغیرہ ہے اور بھائی کو صغیرہ کے مال پر بالاتفاق ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے اس پر قیاس کر کے بھائی کو نکاح صغیرہ میں بھی ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ تو بعد حکم ولایت پر رشتۂ اخوۃ کی زیادتی کے ساتھ معارضہ پیش کیا گیا جس کی وجہ سے حکم اول میں تغیر پیدا ہوگیا اور اس کے ذریعہ ایسی بات کی نفی کی گئی جسے مستدل نے ثابت نہیں کیا تھا کیونکہ ہم نے بھائی کی ولایت ثابت نہیں کی تھی کہ معارض اس کی نفی کرتا بلکہ مطلق ولایت ثابت کی ہے، لیکن اس میں حکم اول کا معارضہ موجود ہے کیونکہ بھائی کی ولایت کی نفی سے مطلق ولایت اقرباء کی نفی بھی لازم آتی ہے اس لئے کہ بھائی اور غیر بھائی کے درمیان فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔ اور معارضہ کی چوتھی صورت کی مثال، کافر کا عبد مسلم خریدنے کا مسئلہ ہے کہ ہمارے نزدیک کافر عبد مسلم کے خریدنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ بالاتفاق اس کے فروخت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے جیسا کہ مسلمان (کو عبد مسلم کی خرید و فروخت کا حق حاصل ہے)، لیکن شوافع اس کے معارضہ میں کہتے ہیں کہ کافر جب کہ بیع کا مالک ہے تو ضروری ہے کہ ابتداء ملک یعنی شراء اور بقائے ملک یہ دونوں بھی کافر کے حق میں برابر ہوں جیسے مسلمان کے حق میں برابر ہیں، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کافر عبد مسلم کی ملک پر برقرار رہنے کا شرعاً مالک نہیں ہے۔ بلکہ اسے بحکم شرع مجبور کیا جاتا ہے کہ عبد مسلم کو اپنی ملک سے خارج کر دے۔ لہٰذا وہ ابتدائے ملک یعنی شراء کا بھی مالک نہیں ہوگا۔ تو اس معارضہ میں حکم اول کی تغییر کے ساتھ زیادتی ہے یعنی "وجب ان یستوی الخ" کا قول جس میں ایسی بات کا اثبات ہے جس کی مستدل نے نفی نہیں کی ہے کیونکہ ہم نے اپنی تعلیل میں ابتداء اور بقاء کے درمیان مساوات کی نفی نہیں کی ہے حتی کہ معترض اپنے معارضہ میں اس کے اثبات کا درپے ہو۔ ہم نے صرف بیع اور شراء کے مابین برابری کو ثابت کیا ہے لیکن اس کے ضمن میں ہمارے حکم پر بھی معارضہ ہو جاتا ہے کیونکہ معترض نے جب ابتداء اور بقاء میں مساوات ثابت کر دی تو بیع اور شراء میں فرق ظاہر ہوگیا جس کے نتیجہ میں بیع درست ہوگی نہ کہ شراء، کیونکہ یہ ابتداءِ ملک کا موجب ہے تو اس توجیہ کے مطابق یہ معارضہ محل نزاع سے وابستہ ہو جائے گا۔

[1] قولہ یولّی علیہا لعلة الصغر فکان الولی لہا الجد او الاخ او غیرہما علی ما عرف فی الفقہ ۱۲۔
[2] قولہ کالمسلم ای کما ان المسلم یملک بیع العبد المسلم فکذا شراءه فکذا الکافر۔
[3] قولہ وجب ان یستوی فیہ ای فی الکافر ابتداء الملک ای حدوث ملک العبد المسلم للکافر وبقاؤه ای تقرره علی الملک ۱۲۔
[4] قولہ وانما اثبتنا الاستواء بین البیع والشراء فکان اثباتا لما لم ینفہ الاول فلا یکون المعارضة متصلة بموضع النزاع فیکون فاسدة لکن وجہ صحتہا ان یقال ان تحتہا معارضة الخ۔
[5] قولہ فیصح البیع ای بیع العبد المسلم دون الشراء لان بقاء ملک الکافر فی العبد المسلم ممنوع بالاتفاق فیجبر باخراجہ عن ملکہ بالبیع من مسلم او بالاعتاق او نحو ذلک ولما استوی الابتداء والبقاء فیمتنع الابتداء ایضا فلا یصح شراؤه العبد المسلم لانہ یوجب ابتداء الملک ۱۲۔

www.besturdubooks.net

او فی حکم غیر الاول لکن فیه نفی الاول عطف علی قوله بضد ذلک الحکم ای لم یعارضه بضد الحکم الاول بل یعارضه فی حکم آخر غیر الاول لکن فیه نفی الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظیره ما قال ابو حنیفةؒ فی المرأة التی نعی الیها زوجها ای اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول حیا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحیح لقیام النکاح بینهما فان عارضه الخصم بان الثانی صاحب فراش فاسد فیستوجب به النسب کما لو تزوجت امرأة بغیر شهود وولدت منه یثبت النسب منه وان کان الفراش فاسدا فهذه المعارضة لم تکن لنفی النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثانی لکن فیه نفی الاول لانه اذا ثبت من الثانی ینتفی عن الاول لعدم تصور النسب من شخصین فیحتاج حینئذ الی الترجیح فنقول الاول صاحب فراش صحیح والثانی صاحب فراش فاسد والصحیح اولی من الفاسد فیعارضه الخصم بان الثانی حاضر والماء ماءه وهو اولی من الغائب فیظهر حینئذ فقه المسألة وهو ان الملک والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد یوجب الشبهة والصحیح یوجب الحقیقة والحقیقة اولی من الشبهة والثانی فی علة الاصل ای النوع الثانی من المعارضة الخالصة المعارضة فی علة المقیس علیه بان یقول عندی دلیل یدل علی ان العلة فی المقیس علیه شئ آخر لم یوجد فی الفرع وهی ثلثة اقسام کلها باطلة علی ما قال۔

یا ایسے حکم میں جو کہ حکم اول کا غیر ہو لیکن اس سے اول کی نفی ہوتی ہو، یہ اس کا عطف ہے مصنفؒ کے قول سابق "بضد ذلک الحکم" پر یعنی معترض حکم اول کی ضد سے معارضہ نہ کرے بلکہ کسی ایسے دوسرے حکم میں معارضہ کرے جو کہ حکم اول کا مغایر ہے۔ لیکن اس کے ضمن میں حکم اول کی نفی ہو جاتی ہے۔ یہ معارضہ فی الحکم کی پانچویں صورت ہے جس کی نظیر امام ابو حنیفہؒ کا قول اس عورت کے بارے میں جس کو اپنے شوہر کے مر جانے کی خبر ملی تو اس نے عدت گذار کر دوسرے شخص سے شادی کر لی اور اس سے اولاد بھی ہوئی اس کے بعد پہلا شوہر زندہ واپس آگیا تو ایسی صورت میں یہ اولاد پہلے ہی شوہر کی ہوگی کیونکہ وہی صحیح طور پر صاحب فراش ہے کیونکہ ان کے درمیان (بحکم شرع) نکاح قائم ہے۔ اب اگر اس پر کوئی معارضہ پیش کرے کہ دوسرا شوہر فراش فاسد کا مالک ہے اور اس سے بھی وہ نسب کا مستحق ہوگا۔ اس پر قیاس کرکے کہ اگر کوئی شخص بغیر گواہ کے شادی کرے اور اس بیوی سے اولاد ہو تو یہ فراش فاسد ہونے کے باوجود شوہر سے نسب ثابت ہوتا ہے۔ تو دیکھئے اس معارضہ میں شوہر اول سے نسب کی نفی نہیں کی گئی بلکہ محض دوسرے شوہر کے لئے نسب کا اثبات ہے لیکن اس کے ضمن میں شوہر اول سے نسب کی نفی خود بخود ہو جاتی ہے کیونکہ شوہر ثانی کے لئے ثبوت نسب کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شوہر اول سے نسب منتفی ہو۔ اس لئے کہ بیک وقت دو آدمی کے لئے ثبوت نسب ممکن نہیں۔ اب اس معارضہ میں ترجیح کا پہلو اختیار کرنا ہوگا۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ پہلا شوہر صحیح فراش کا مالک ہے اور دوسرا فاسد کا۔ اور (قاعدہ ہے کہ) صحیح راجح ہوتا ہے فاسد سے۔ اسی طرح ترجیح پر بھی مخالف یوں معارضہ کر سکتا ہے کہ دوسرا شوہر حاضر ہے اور نطفہ اسی کا ہے۔ اور (قاعدہ ہے کہ) حاضر راجح ہوتا ہے غائب پر۔ اب دونوں ترجیح کے پیش نظر مسئلہ کا فقہی پہلو نمایاں ہوگا۔ یعنی شوہر اول کی ملک نکاح کا قیام اور صحت فراش شوہر ثانی کی موجودگی اور نطفہ سے زیادہ لائق اعتبار ہے۔ کیونکہ فاسد سے نسب کے بارے میں شبہ پیدا ہوتا ہے۔ اور صحیح سے حقیقی نسب ثابت ہوتا ہے اور ظاہر ہے حقیقت راجح ہوتی ہے شبہ سے۔

"(۲) اور معارضہ کی دوسری قسم اصل کی علت میں ہے" یعنی معارضہ خالصہ کی دوسری قسم وہ معارضہ ہے جو کہ مقیس علیہ کی علت میں ہو مثلاً معارض یوں کہے کہ میرے پاس ایسی دلیل ہے جو دلالت کرتی ہے کہ مقیس علیہ میں علت (وہ نہیں جس کو تم نے علت قرار دیا ہے بلکہ علت) دوسری شے ہے جو کہ فرع میں موجود نہیں۔ اس معارضہ کی تین قسمیں ہیں اور سب کے سب باطل ہیں، جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا۔

---

١ قوله غیر الاول ای غیر الحکم الاول الذی اثبته المعلل بان یخالف الحکم الذی اتی به السائل الحکم الذی اثبته المعلل صورة بل یکون حکما آخر غیر الحکم الاول لکن فیه ای فیما اثبت بهذه المعارضة من الحکم نفی الاول ای من حیث المعنی فانه اذا ثبت احدهما لم یثبت الآخر ۱۲۔

٢ قوله نعی، فی المنتخب نعی والنعی خبر مرگ کسی دادن وآگاہانیدن وشہرت کردن خبر مرگ ۱۲

٣ قوله لاثبات النسب الخ، وهذا حکم آخر غیر الحکم الاول فالقیاس ان لا یصح هذه المعارضة لان من شرطها ان یکون الحکم الذی یتوارد علیه النفی والاثبات واحدا لکن تصح هذه المعارضة من حیث ان فیه نفی الاول الخ ۱۲۔

٤ قوله فیحتاج الخ، ای اذا تحقق المعارضة فیحتاج المجیب الی الترجیح والدعاء علی ما ذکره السائل ۔ ۱۲

www.besturdubooks.net

وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول كما اذا عللنا في بيع الحديد بانه موزون فلا
يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة عندنا في الاصل هي الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد
او يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو القسم الثاني كما اذا عللنا في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة
والشعير فيعارضه السائل بان العلة في الاصل ليست ما قلت بل هي الاقتيات والادخار وهو معدوم في الجص وان كان يتعدى
الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه اي يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل
في المسألة المذكورة بان العلة في الاصل هو الطعم ولم يوجد في الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعني[1] الفواكه وما دون
الكيل وهذه الاقسام كلها باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل لا ينافي[2] الوصف الذي يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل
شتى فان لم يكن وصفه متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة ايضا
فاسدة لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الاصل
اي في اصل وضعه وجوهره ولكن يذكر على سبيل المفارقة التي هي باطلة عند اهل الاصول فاذكره على سبيل الممانعة
ليخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه معا۔

اور معارضہ کی یہ نوع باطل ہے خواہ ایسی علت سے معارضہ کیا جائے جو متعدی نہ ہو۔ یہ معارضہ فی العلۃ کی پہلی قسم ہے جیسا کہ لوہے کو لوہے کے عوض بیچنے کی صورت میں ہماری طرف سے
کہا جائے کہ موزون اور معاملہ بالجنس کی علت اس میں پائی جاتی ہے اس لئے تفاضل کے ساتھ یہ بیع جائز نہیں۔ جیسا کہ سونا اور چاندی کی بیع تفاضلاً جائز نہیں۔ تو اگر سائل معارضہ پیش کرے
کہ مقیس علیہ میں علت ہمارے نزدیک (قدر و جنس نہیں بلکہ) ثمنیت ہے۔ اور یہ علت لوہے میں نہیں پائی جاتی ہے۔ یا متعدی ہو ایسی فرع کی طرف جس کے حکم پر اتفاق ہو تو یہ معارضہ فی العلۃ کی
دوسری قسم ہے جیسے چونے کی بیع بجنسہ تفاضل کے ساتھ حرام ہونے میں گندم اور جو پر قیاس کرے جبکہ ہم کیل اور جنس کی علت بتائیں۔ تو اس پر سائل معارضہ پیش کرے کہ مقیس علیہ میں علت
وہ نہیں ہے جسے تم نے قرار دیا ہے بلکہ علت اصل میں غذائی صلاحیت اور ذخیرہ کر کے رکھنے کے قابل ہونا ہے جو کہ چونے میں مفقود ہے۔ اگرچہ یہ علت بعض دوسرے متفق علیہ فرع کی طرف
متعدی ہوتی ہے۔ مثلاً چاول اور باجرا (ایک قسم کا غلہ) وغیرہ میں۔ یا اس کے حکم میں اختلاف ہو یعنی ایسی علت سے معارضہ کیا جائے جو کسی مختلف فیہ فرع کی طرف متعدی ہو یہ معارضہ فی العلۃ کی
تیسری قسم ہے۔ مثلاً مذکورہ بالا مسئلہ میں سائل اس طرح معارضہ کرے کہ حنطہ اور شعیر میں حرمت تفاضل کی علت خوراک ہونا ہے جو کہ چونے میں موجود نہیں۔ البتہ یہ علت بعض ایسی فرع کی
طرف متعدی ہوتی ہے جس کے حکم میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ مثلاً میوہ جات اور مقدار کیل سے کم (مٹھی دو مٹھی) غلہ جات میں معارضہ فی العلۃ کی یہ تمام اقسام اس لئے باطل ہیں کہ
سائل جس وصف کو علت قرار دے رہا ہے وہ اس وصف کے منافی نہیں ہے جس کو معلل نے علت قرار دیا ہے کیونکہ ایک حکم متعدد علتوں سے بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اگر معارض
کی علت متعدی نہیں ہے تب تو اس کا فساد بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ تعلیل سے مقصود تعدیہ ہے۔ اور اگر علت متعدی ہو تو بھی معارضہ فاسد ہوگا کیونکہ جس حکم میں تنازع ہے اس کے ساتھ
اس معارضہ کا کوئی تعلق نہیں ہے زیادہ سے زیادہ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ معارض کی علت فرع میں نہیں ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ مستدل کا حکم ثابت نہ ہو۔
اور جو کلام اصل میں درست ہو (یعنی اپنی اصل وضع اور حقیقت میں صحیح ہو) لیکن اسے بطور مفارقت (یعنی معارضہ فی معدوم) کے ذکر کیا جاتا ہے جو کہ اصولیین کے نزدیک باطل ہے تو
مترجم اس کو بطور ممانعت کے پیش کر دے تاکہ بجائے فاسد ہونے کے صحیح شمار کیا جائے اور حقیقت و صورت ہر اعتبار سے مقبول ہو جائے۔

[1] قوله اعني الفواكه الخ. فان الفواكه وما دون الكيل اشترى اي نصف صاع كالحفنة والحفنتين ليس فيها الربوا عندنا بل ليست بكيلية ولا موزونة وعند الشافعي فيها الربوا ۱۲۔

[2] قوله لا ينافي الخ. فان معارضة المعلل لا تتحقق فالعلة التي ادعاها السائل المعارض وان لم توجد في الفرع لكن وجود العلة التي ادعاها المعلل في الفرع كاف لاثبات الحكم فيتم قياسه وقال صاحب التلويح ان مقصود المعارض ابطال وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل من الوصفين مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فيبطل الجزم باستقلال علة المعلل او المعارض فيحصل غرضه فيحصل معارضة فتأمل ۱۲۔

www.besturdubooks.net

يذكر هٰذه القاعدة ههنا لان المعارضة في علة الاصل هي المسماة بالمفارقة عندهم لانه اتى السائل بعلة يقع[1] بها الفرق بين الاصل والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اتى السائل بكلام لطيف مقبول في ضمن هٰذه المفارقة الفاسدة فلابد ان يذكر ذلك الكلام بعينه في ضمن الممانعة ليكون ذٰلك الكلام مقبولا بمادته وهيأته مثاله ما قال الشافعيؒ في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لاينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فمن جوز المفارقة قال في جوابه ان الاعتاق ليس كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لايحتمله[2] فلايصح القياس وهٰذا الفرق هو المعارضة في علة الاصل لان قائله يقول ان علة عدم جواز البيع هي كونه[3] محتملا للفسخ بعد وقوعه فهٰذا السوال وان كان مقبولا في نفسه لكنه لما جاء به السائل على سبيل المفارقة لايقبل منه فكان حقه ان نورده نحن على سبيل الممانعة[4] فنقول لانسلم[5] ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال وانت في الاعتاق تبطل اصلا ما لايجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لاينفذ اعتاقه عندك ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها فقال واذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح اي ترجيح احد المعارضين على الاخر بحيث تندفع المعارضة۔

یعنی معارضہ کے سلسلہ میں مفارقہ کے اس قاعدہ کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے کہ اصولیین کے یہاں معارضہ فی العلۃ ہی کا نام مفارقہ ہے۔ کیونکہ سائل اپنے معارضہ میں ایسی علت پیش کرتا ہے جس سے اصل اور فرع میں فرق ظاہر ہو جاتا ہے مگر فرق کا یہ اعتراض اکثر اہل اصول کے نزدیک فاسد ہے۔ پس اگر سائل مفارقہ کے طرز پر کوئی اعتراض کرے جو فی نفسہ نہایت معقول و مقبول ہے۔ تو اس کے عنوان کو بدل کر "ممانعت" کے انداز میں پیش کرنا چاہیے تاکہ یہ اعتراض اپنے مادہ اور صورت ہر لحاظ سے مقبول ہو جائے۔ مثلاً امام شافعیؒ کا یہ قول کہ اگر راہن مرہون غلام کو آزاد کر دے تو وہ آزاد نہیں ہوگا کیونکہ راہن کا یہ فعل عتق ایسا تصرف ہے جس سے مرتہن کا حق باطل ہو جاتا ہے اس لئے یہ عتق بھی باطل ہوگا جیسا کہ اس کی بیع باطل ہوتی ہے۔ احناف میں سے جو مفارقت کو جائز رکھتے ہیں وہ اس کے جواب میں یوں کہتے ہیں کہ اعتاق بیع کی مانند نہیں ہے۔ اس لئے کہ بیع تو فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور عتق میں فسخ کا احتمال نہیں ہے۔ اس لئے انمیں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں۔ یہ فرق درحقیقت اصل کی علت میں معارضہ ہے کیونکہ معارض یہ کہتا ہے کہ وقوع بیع کے بعد اس کا محتمل فسخ ہونا ہی عدم جواز بیع کی علت ہے تو یہ سوال اگرچہ بذات خود معقول ہے لیکن چونکہ سائل نے اس کو مفارقت کے طرز پر پیش کیا ہے اس لئے یہ قابل قبول نہیں ہے لہٰذا ہمارے لئے مناسب یہ ہے کہ اسے بطور ممانعت پیش کریں اور اس طرح کہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اعتاق مثل بیع کے ہے اس لئے کہ بیع ایسے تصرفات میں سے ہے جس کے انعقاد کے بعد فسخ جائز ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ مرتہن کی اجازت پر موقوف رہتی ہے (مرتہن کا حق انعقاد بیع کو باطل نہیں کرتا ہے۔ اور عتق ان تصرفات میں سے ہے جس کے ثابت ہونے کے بعد فسخ جائز نہیں۔ اور تم تو راہن کے تصرف عتق کو اصل ہی سے باطل قرار دے رہے ہو حتی کہ مرتہن اگر اجازت بھی دے تب بھی تمہارے نزدیک وہ عتق نافذ نہیں ہوگا جس سے لازم آتا ہے کہ فرع میں اصل کا حکم بدل جائے۔ وھو باطل) یہ مصنفؒ جبکہ معارضہ کی تفصیلات سے فارغ ہو چکے تو اب اس کے دفع کے بیان کا آغاز کرتے ہیں۔ چنانچہ کہا۔ اور جب معارضہ قائم ہو جائے تو اس سے چھٹکارے کا راستہ ترجیح ہے یعنی دونوں معارض دلیلوں میں سے ایک کو دوسرے پر اس طرح ترجیح دینا کہ معارضہ دفع ہو جائے۔

---

[1] قوله يقع بها الفرق الخ فانه يقول السائل ان علة الحكم في الاصل وصف كذا وهذا الوصف موجود في الاصل ومعدوم في الفرع [2] قوله لايحتمله الخ۔ فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينفذ العتق لازما ١٢ [3] قوله كونه محتملا الخ وهذه العلة لاتوجد في الفرع اي الاعتاق ١٢۔

[4] قوله لانسلم ان الاعتاق كالبيع الخ۔ تقريره ان الاصل بمنزلة البيع فان اريد ان الحكم في الاصل بمنزلة البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن الرهن التوقف وان كان حكم الاصل توقف على اجازة المرتهن فحكم الفرع ان ادعيتم البطلان فلان يكون الحكمان متماثلين فكيف يصح القياس وان ادعيتم التوقف على اجازة المرتهن فلايمكن فان العتق غير محتمل فسخ فان السيد او المولى لو اراد فسخه بعد وقوعه لايفسخ ١٢ – ف ٥

فان لم يتأت للمجيب الترجيح صار منقطعا وان يتأت له فللسائل ان يعارضه بترجيح آخر وهذا حكم المعارضة في القياس واما المعارضة في النقليات فقد مضى بيانها وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا اي بيان فضل احد المثلين[1] ولا يكون تعريفا للرجحان لا للترجيح ومعنى قوله وصفا ان لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه ولهذا لا يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولا يترجح شهادة اربعة على شهادة مثنى حتى لا يترجح[2] القياس على قياس يعارضه بقياس آخر ثالث يؤيده لانه يصير كان في جانب قياسا وفي جانب قياسين وكذا الحديث لا يترجح على حديث يعارضه بحديث ثالث يؤيده والكتاب لا يترجح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيده وانما يترجح كل واحد من القياس والحديث والكتاب بقوة فيه فيكون الاستحسان الصحيح الاثر مقدما على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة ومات المجروح بهما كانت[3] الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى من الآخر اذ ينسب الموت اليه بان قطع واحد يد رجل والآخر حز رقبته كان القاتل هو الحاز اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد۔

اگر مستدل اپنی دلیل کی کوئی وجہ ترجیح پیش نہ کر سکے تو وہ اپنے مقابل کے سامنے منقطع الدلیل اور عاجز شمار ہوگا، اور اگر وجہ ترجیح پیش کر دے تو پھر سائل کو حق ہوگا کہ وہ دوسری وجہ ترجیح پیش کرکے اس کا معارضہ کرے واضح رہے کہ قیاسی دلائل میں معارضہ کو دفع کرنے کا یہ طریقہ ہے اور نقلی دلائل کے درمیان معارضہ دفع کرنے کے طریقہ کا بیان (بحث التعارض میں) گذر چکا ہے۔" اور ترجیح کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کو دوسرے پر کسی خاص وصف سے فضیلت دینا" (یہاں مصنف کی عبارت "فضل احد المثلین" میں مضاف محذوف ہے یعنی "بیان فضل احد المثلین" ورنہ یہ تعریف "رجحان" کی ہو جائے گی "ترجیح" (یعنی اثبات رجحان) کی نہیں ہوگی۔ اور مصنف کا قول "وصفا" سے مراد یہ ہے کہ جس بات سے ترجیح دی جا رہی ہو وہ خود مستقل دلیل نہ ہو بلکہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہو کر پائی جائے اسی وجہ سے عادل کی شہادت فاسق کی شہادت پر وصف عدالت کی وجہ سے قابل ترجیح ہے اور چار آدمیوں کی شہادت (کثرت دلیل کی بنا پر) دو آدمیوں کی شہادت پر قابل ترجیح نہیں ہے" یہاں تک کہ ایک قیاس کو ترجیح نہیں دی جائے گی اس کے معارض پر" اور (تیسرے) کسی قیاس کی وجہ سے جو کہ پہلے قیاس کا مؤید ہے" کیونکہ اس صورت میں ایک جانب ایک قیاس ہے اور دوسری جانب دو قیاس ہیں (جس سے دلیل میں تو اضافہ ہوا مگر وصف مرجح نہیں پایا گیا)" یہی حال حدیث کا ہے" کہ اس کی معارض حدیث پر تیسری کسی مؤید حدیث کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی" اور کتاب کا بھی" کہ اس کی معارض آیت پر تیسری ایک مؤید آیت کی بنا پر ترجیح نہیں دی جائے گی" ہاں ترجیح حاصل ہوگی" قیاس، حدیث اور کتاب اللہ میں سے ہر ایک کو بسبب قوت کے جو خود اس میں موجود ہو" لہٰذا ایسا استحسان جس کی تاثیر صحیح ہے وہ راجح ہوگا اس قیاس جلی پر جس کی تاثیر فاسد ہے۔ اور حدیث مشہور راجح ہوگی خبر واحد پر۔ اور کتاب اللہ کی وہ آیت جس کا مفہوم محکم اور قطعی ہے راجح ہوگی اس آیت پر جس کا مفہوم ظنی ہے" اسی طرح چند زخم لگانے والے کو ترجیح نہیں ہوگی ایک زخم لگانے والے پر" مثلاً کسی کو ایک شخص نے ایک ہی زخم لگایا اور دوسرے نے متعدد زخم لگائے جس کے نتیجہ میں وہ شخص مر گیا تو دیت دونوں پر برابر واجب ہوگی اس کے برخلاف اگر ایک کا زخم دوسرے کے مقابلہ میں قوی اور مہلک ہو تو موت کی نسبت اسی کی طرف ہوگی، مثلاً ایک نے کسی کا ہاتھ کاٹا اور دوسرے نے اس کی گردن مار دی تو گردن مارنے والے ہی کو قاتل سمجھا جائے گا۔ کیونکہ بغیر گردن کے آدمی زندہ نہیں رہ سکتا ہے اور ہاتھ کے بغیر زندہ رہ سکتا ہے۔

---

[1] قوله اي بيان الخ فيحصل بهذا البيان نص في النتيجة بالنسبة الى نتيجة الدليل الآخر فيحصل به دفع دليل وبرهان فضل احد المثلين على الآخر ومثار رجحان فكيف يستقيم به الترجيح وهو حاصل الدفع ان المضاف في الكلام محذوف ۱۲ [2] قوله حتى لا يترجح القياس الخ - فان القياسين والحديثين والآيتين متساويات في افادة الحكم لقياس وحديث وآية وقيل ان الحديثين اذا تأكد احدهما بالآخر كان بمنزلة خبر مشهور يصير به رجحان على حديث يعارضه فاذا بدون ان يكمل الدليل وهذا الترجيح في الحقيقة بالنظر الى انه بنفسه دليلين ۱۲ [3] قوله كانت الدية بين الجارحين سواء الى [illegible] ۱۲

www.besturdubooks.net

وكذا الشفيعان فى الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء فى استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورته دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعيؒ يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسألة فى الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتاتى فيه خلاف الشافعيؒ ومايقع به الترجيح اى ترجيح احد القياسين على الآخر اربعة بقوة الاثر كالاستحسان فى معارضة القياس والاثر فى الاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الشاهد الاعدل راجحا على العدل لان اثره اقوى اجيب بانا لانسلم ان العدالة تختلف بالزيادة والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وهو امر مضبوط لايتعدد وانما الاختلاف فى التقوى[1] وبقوة ثباته اى ثبات الوصف على الحكم المشهود به بكون وصفه الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا فى صوم رمضان انه متعين من جانب الله تعالى فلا يجب التعيين على العبد فى النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب تعيين النية فيه كصوم القضاء لان هذا اى وصف الفرضية الذى اورده الشافعيؒ مخصوص فى الصوم بخلاف التعيين الذى اوردناه فقد تعدى الى الودائع والمغصوب ورد المبيع فى البيع الفاسد اى اذا رد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه او رد المبيع الفاسد الى البائع باى جهة كانت يخرج عن العهدة۔

«على ہٰذا القیاس فروخت شدہ حصۂ مشترکہ میں اگر شفعہ کے حقدار ایسے دو شخص ہوں جن کے حصوں میں تفاوت ہے تو یہ دونوں برابر ہوں گے۔ شفعہ کے مستحق ہونے میں محض حصہ کی زیادتی کی وجہ سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ صورت مسئلہ اس طرح سمجھئے مثلاً ایک مکان کی ملکیت میں تین آدمی شریک ہیں۔ ایک کا چھٹا حصہ دوسرے کا نصف اور تیسرے کا ثلث۔ تو نصف والے نے اپنا حصہ بیچ دیا۔ باقی دونوں نے اس پر شفعہ کا دعویٰ کر دیا تو ہمارے نزدیک فروخت شدہ حصہ دونوں کو برابر نصف نصف شفعہ میں مل جائے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مبیع کو تین حصہ کرکے (سدس والے کو ایک حصہ اور ثلث والے کو دو حصہ) دیا جائے گا کیونکہ شفعہ ملک کے منافع میں سے ہے۔ اس لئے ملکانہ حصہ کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ اگرچہ ہمارے نزدیک شفعہ جوار کا بھی یہی حکم ہے۔ مگر اس مسئلہ کو مصنفؒ نے شرکا کے حصہ میں اس لئے فرض کیا تاکہ امام شافعیؒ کا اختلاف بھی نمایاں ہو سکے۔ (کیونکہ وہ شفعۂ جوار کے قائل نہیں) » اور جن امور سے ترجیح حاصل ہوتی ہے «یعنی ترجیح ایک قیاس کی دوسرے پر» وہ چار ہیں (۱) قوت تاثیر سے، جیسے قیاس کے مقابلہ میں استحسان «کہ استحسان کا اثر زیادہ قوی ہے اس لئے قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ جس شاہد میں عدالت زیادہ پائی جائے وہ راجح ہو اس شاہد پر جو عادل تو ہے مگر اس سے کم۔ کیونکہ عدالت کی تاثیر پہلے میں زیادہ قوی ہے (حالانکہ کوئی بھی مراتب عدالت سے ترجیح کا قائل نہیں) تو اس کا جواب یہ ہے کہ عدالت میں کمی زیادتی کے اختلاف کو ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کیونکہ عدالت کی حقیقت ممنوعات شرعیہ سے اجتناب یعنی کبائر سے کلی احتراز اور صغائر پر اصرار نہ کرنا۔ اور یہ ایک منضبط شدہ درجہ ہے جس میں تفاوت کا امکان نہیں۔ ہاں اختلاف اور تفاوت اگر ہے تو تقویٰ اور ورع میں ہے (جس کی حقیقت سے واقف ہونا متعذر ہے اس لئے اس پر شہادت بھی مبنی نہیں ہے)» (۲) قوت ثبات وصف سے اس حکم پر جس کا یہ شاہد اور دلیل ہے «یعنی ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم ہو دوسرے قیاس کے وصف سے» جیسا کہ صوم رمضان کے بارے میں ہمارا یہ قول کہ یہ متعین ہے «اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس لئے بذریعہ نیت متعین کرنا بندہ پر واجب نہیں» یہ راجح ہے شوافع کے اس قول سے کہ یہ فرض روزہ ہے «اس لئے اس میں تعیین نیت واجب ہے جیسے قضاء روزے میں تعیین واجب ہے» کیونکہ یہ «یعنی وصف فرضیت جس کو امام شافعیؒ نے علت قرار دیا» وہ مخصوص ہے روزے کے ساتھ بخلاف تعیین کے «جس کو ہم نے سقوط تعیین کی علت قرار دی ہے کہ اس کا تعدیہ پایا جاتا ہے» مال ودیعت، غصب اور بیع فاسد میں رد مبیع کی طرف «یعنی جب امانت یا غصب کا مال مالک کو واپس کرے یا بیع فاسد میں مبیع بائع کے حوالہ کرے تو جس طرح بھی ادا کرے گا بری الذمہ ہو جائے گا»۔

---

[1] قوله فى التقوى فان المتقى من يتقى عن المنهيات والاتقى من يتقى عن الشبهات والمباحات حذرا عن الوقوع فى المنهيات ۱۲ [2] قوله بخلاف التعيين الخ فان التعيين تاثيرا فى جميع الفرائض المتعينة حيث لا يشترط التعيين فيها فاذا تعدى الخ والمراد بالتعيين التعيين بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب ۱۲۔

www.besturdubooks.net

ولا يشترط تعيين الدافع من حيث كونه وديعة او غصبا او بيعا فاسدا لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى فثبات التعيين على حكمه اقوى من ثبات الفرضية على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم الفرضية اما اذا كان تعليله هو الصوم الفرض فلا يناسب بمقابلته ايراد مسألة رد الوديعة والمغصوب والبيع الفاسد بكثرة اصوله اى اذا شهد لقياس واحد اصل واحد ولقياس آخر اصلان او اصول يترجح هذا على الاول والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون[١] هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية او كثرة[٢] اوجه الشبه لشئ فان هذه وجوه فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة والتيمم بخلاف قول الشافعيؒ انه ركن فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند العدم وهو العكس اى اذا كان وصف يطرد وينعكس كان اولى من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد حينئذ هو الوجود عند الوجود فقط والانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره فانه[٣] ينعكس الى قولنا ما لا يكون مسحا فيسن تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعيؒ انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى قوله ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يسن تكراره۔

اس وایگی میں تعیین نیت کی کوئی شرط نہیں کہ یہ چیز بحیثیت ودیعت یا غصب یا بیع فاسد کے واپس کر رہا ہے۔ کیونکہ تعیین محل کی وجہ سے جہت اداء خود بخود متعین ہے دوسری جہت کا احتمال نہیں۔ لہٰذا تعیین کا اپنے حکم کے ساتھ لازم ہونا، فرضیت کا اپنے حکم کے ساتھ لزوم کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے۔ ترجیح کی اس توجیہ پر (شوافع کی جانب سے) یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ سوال تو اس وقت وارد ہوتا جبکہ محض "فرضیت" کو وہ علت قرار دیتے لیکن جب وہ "فرضیت صوم" کو علت قرار دیتے ہیں تو پھر اس کے مقابلہ میں ردِّ ودیعت، مغصوب اور بیع فاسد کے مسئلہ کو لانا بالکل نامناسب ہے۔ "(۲) کثرت اصول سے" یعنی جب کسی قیاس کا شاہد ایک اصل (مقیس علیہ) ہو اور دوسرے قیاس کے شاہد دو یا اس سے زائد اصول ہوں۔ تو یہ قیاس راجح ہوگا پہلے قیاس سے۔ یہاں اصل سے مراد مقیس علیہ ہے۔ اور یہ کثرت اصول درحقیقت ادلہ قیاسیہ کی کثرت یا کسی شئ کے ساتھ جہت مشابہت میں تعدد کے قبیل سے نہیں ہے۔ کیونکہ ان امور سے ترجیح دینا باطل ہے۔ اور (قیاس وعلت ایک ہوتے ہوئے) اصول کثیرہ کے پیش نظر نفس وصف میں قوت تاثیر زیادہ ہونے کے سبب سے کثرت اصول صحیح اور معتبر ہے جیسا کہ مسح راس میں ہمارا یہ قول کہ یہ مسح ہے اس لئے اس میں تثلیث مسنون نہیں۔ تو ہمارے اس قیاس کی اصل متعدد ہیں مسح خف، مسح جبیرہ اور مسح فی التیمم۔ بخلاف امام شافعیؒ کے قیاس کے کہ مسح راس وضوء میں رکن ہے۔ اس لئے تثلیث سنت ہوگی کہ اس کی اصل سوائے غسل اعضاء کے اور کوئی نہیں ہے۔ "(۳) اور عدم حکم سے وصف معدوم ہونے کی حالت میں" اور اسی کو عکس کہتے ہیں۔ یعنی جس وصف میں اطراد وانعکاس دونوں ہوں وہ راجح ہے اس وصف پر جس میں محض اطراد ہو اور انعکاس نہ ہو۔ یہاں اطراد سے مراد یہ کہ جب وصف موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو۔ اور انعکاس کے معنی یہ ہیں کہ جب وصف معدوم ہو تو حکم بھی معدوم ہو۔ مثلاً مسح راس میں ہمارا یہ قول کہ یہ مسح ہے اس لئے اس کی تکرار مسنون نہیں۔ تو اس کا عکس یہ ہوگا کہ جو مسح نہیں اس کی تکرار مسنون ہے جیسا کہ غسل وجہ وغیرہ۔ اس کے برخلاف امام شافعیؒ کا قول کہ یہ رکن ہے اس لئے اس کی تکرار سنت ہے۔ یہ قیاس منعکس نہیں ہو سکتا ہے کہ "جو رکن نہ ہو اس کی تکرار سنت نہیں" کیونکہ وضوء میں کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا رکن نہیں۔ تاہم ان میں تکرار مسنون ہے۔

---

[١] قوله فلا يناسب الخ لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم وحتى كان علة الخصم الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود وبيان ان علتنا وهو التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية كذا قال ابن الملكؒ ١٢ [٢] قوله ولا يكون هذا الخ۔ لما زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعيؒ ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان هذا الترجيح بمنزلة الترجيح بكثرة العلة فان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وهو لا يعتبر دفع الشارحؒ زعمهم بقوله ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية فانه انما يكون كذلك اذا كان لكل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى المؤثر اى العلة واحد الا ان الاصول كثيرة يحصل بكثرتها زيادة قوة في نفس الوصف فان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه ١٢۔

[٣] قوله او كثرة اوجه الخ۔ اى لا يكون هذا من قبيل كثرة اوجه الشبه فانه ترجيح باوصاف كثيرة مع كون المقيس عليه واحدا وههنا قد تعدد المقيس عليه ١٢۔

[٣] قوله فانه ينعكس اى العكس بالنقيض الى قولنا ما لا يكون مسحا الخ ثم اعلم ان هذا لازم العكس والعكس ما يسن تكراره لا يكون مسحا ١٢۔

www.besturdubooks.net

اراد ان يبين حكم تعارض الترجيحين فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان في الذات احق منه في الحال اي من الرجحان الحاصل في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها في الوجود ولا ظهور للتبع في مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشي تفريع على القاعدة المذكورة وذلك بانه اذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها[1] او شواها فانه ينقطع عندنا حق المالك عن الشاة ويضمن قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا ضربا ترجيح فانه ان نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان ياخذها المالك ويضمنه النقصان وان نظر الى ان الطبخ والشي كان من الغاصب ينبغي ان ياخذها الغاصب ويضمن القيمة ولكن رعاية هذا الجانب اقوى من رعاية المالك لان الصنعة[2] قائمة بذاتها من كل وجه والعين هالكة من وجه فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصنعة ثابت من كل وجه فكان الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف وان كان الامر في ظاهر الحال بالعكس اذا كانت الشاة اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعيؒ واشار اليه المصنفؒ بقوله وقال الشافعيؒ صاحب الاصل وهو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فجرى الشافعيؒ على ظاهره وجرينا[3] على الدقة ولما فرغ عن بيان الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال والترجيح بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الامام الشافعيؒ۔

ترجیح میں اگر تعارض واقع ہو جائے تو کیا حکم ہوگا؟ مصنف اب اسی کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا "اور جب ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض واقع ہو" مثلاً قیاس کے دو اصل یا تو ان دو اصلوں میں تعارض پایا جائے "تو ترجیح بالذات پائی جاوے وہ ترجیح کا زیادہ مستحق ہے اس وجہ سے جو وصف میں ہو" یعنی جو وجہ ترجیح حاصل ہو وصف میں" کیونکہ وصف تو ذات کے ساتھ قائم ہے اور اس کے تابع ہے" اپنے وجود میں۔ اور متبوع کے مقابلہ میں تابع کا اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے "یہی وجہ ہے کہ مالک کا حق گوشت سے منقطع ہو جاتا ہے پکانے یا بھون لینے سے" یہ تفریع ہے مذکورہ قاعدہ پر۔ یعنی اگر کسی شخص نے دوسرے کی بکری غصب کر لی پھر اسے ذبح کرکے پکا لیا یا بھون لیا تو ہمارے نزدیک مالک کا حق اس بکری سے منقطع ہو جائے گا۔ اور غاصب ضامن ہوگا اس کی قیمت کا مالک کے لئے کیونکہ یہاں ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض ہے اگر اس بات پر نظر کی جائے کہ اصل بکری مالک کی تھی تو مناسب معلوم ہوتا ہے وہ بھنی ہوئی بکری کو لے لے اور غاصب کو نقصان کا ضامن بنائے۔ اور اگر غاصب کے پکانے اور بھوننے پر نظر ڈالی جائے (کہ اس نے بکری میں ایک قیمتی صنعت کا اضافہ کیا ہے) تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ غاصب ہی اس پکی یا بھنی ہوئی بکری کو رکھ لے اور مالک کو بکری کی قیمت ادا کر دے۔ لیکن (غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ) حق مالک کی رعایت کے مقابلہ میں غاصب کے حق کی رعایت کرنا زیادہ راجح ہے "کیونکہ غاصب کی صنعت (اور اضافہ عمل) ہر لحاظ سے بذاتہ قائم ہے اور بکری بعض وجوہ سے فنا ہو چکی ہے" تو مالک کا حق عین بکری میں من وجہ ثابت ہے اور من وجہ ثابت نہیں اور پکانے کی صنعت میں غاصب کا حق (بلا تغیر) من کل الوجوہ ثابت ہے۔ اس نکتہ نظر سے غاصب کی صنعت بمنزلہ ذات ہے اور عین بمنزلہ وصف ہے۔ اگرچہ بظاہر حال اس کے برعکس معلوم ہوتا ہے کہ بکری اصل تھی اور پکا کر تیار کرنا اس کے لئے وصف ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے چنانچہ مصنفؒ نے اسی کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول میں "اور فرمایا امام شافعیؒ نے صاحب اصل یعنی مالک زیادہ مستحق ہے کیونکہ غاصب کی صنعت، مصنوع (یعنی بکری) کے ساتھ قائم ہے اور اس کے تابع ہے" تو امام شافعیؒ نے ظاہر پر عمل کیا اور احناف نے مسئلہ کی باریکی پر عمل کیا۔ مصنفؒ صحیح وجوہ ترجیح کے بیان سے فارغ ہو کر اب فاسد وجوہ ترجیح کا بیان شروع کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا "اور ترجیح دینا کثرت مشابہت، عموم وصف اور قلت اوصاف سے ہمارے نزدیک فاسد ہے" لیکن امام شافعیؒ نے ان تینوں میں سے ہر ایک سے ترجیح دینے کو صحیح قرار دیا ہے۔

---

[1] قوله وطبخها الخ۔ انما قيد بهذا لانه لو ذبح الغاصب الشاة ولم يطبخ ولم يشوِ فانه استهلكها من وجه لكنه لم يوجد فعل الغاصب لان فعله ليس بمتقوم فلم يبطل حق المالك لكن المالك مخير ان شاء نظر الى جهة الهلاك فيضمن الغاصب القيمة وان شاء نظر الى جهة قيام المال فياخذ الشاة ويضمن الغاصب النقصان كذا قيل ۱۲ [2] قوله لان الصنعة التي هي حق الغاصب قائمة بذاتها اي موجودة من كل وجه لانها باقية على الوجه الذي حدثت بلا تغير وهذا هو المراد بالقيام بالذات وليس المراد بالقيام بالذات بهذا الذي يكون للعين فان الصنعة ليست عينا ۱۲

[3] قوله وجرينا على الدقة فنقول ان التابعية لا تبطل حق صاحب التابع فالحق في التابع محترم باق من كل وجه وحق صاحب الاصل هالك من وجه فرجحنا لحق صاحب التابع اي الغاصب فتامل ۱۲ ح

www.besturdubooks.net

ثم مثال غلبة الاشباه قول الشافعية ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز اعطاء الزكوٰة كل منهما للاخر وحل نكاح حليلة كل منهما للاخر وقبول شهادة كل منهما للاخر فالحاقه بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس اخر وقد عرفت بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم في حرمة الربوا اولى من القدر والجنس لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على الخصوص ولان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص راجح عنده على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده والثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر والجنس الذي قلتم به مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح بالتاثير دون القلة والكثرة فرب علة ذات جزئين اقوى في التاثير من علة ذات جزء واحد واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا هذا شروع بحث في انتقال المعلل الى كلام اخر بعد الزامه اى اذا ثبت دفع العلل الطردية والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط على ما يفهم من كلام البعض كانت غايته ان يلجئ الى الانتقال اى غاية المعلل ان يضطر الى الانتقال.

پھر غلبۂ اشباہ کی مثال شوافع کا یہ کہنا کہ بھائی کی مشابہت والد اور ولد کے ساتھ محض محرمیت کی قرابت کے لحاظ سے ہے اور چچیرے بھائی کے ساتھ متعدد وجوہ سے مشابہت ہے مثلاً (۱) جس طرح چچیرے بھائی کو زکوٰۃ دینا جائز ہے اسی طرح اپنے حقیقی بھائی کو بھی زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ (۲) جس طرح چچیرے بھائی کی بیوی سے علیحدگی کے بعد شادی کرنا جائز ہے اسی طرح اپنے بھائی کی بیوی سے بھی فرقت کے بعد شادی کرنی جائز ہے۔ (۳) چچیرے بھائی کے حق میں جس طرح شہادت مقبول ہے اسی طرح اپنے بھائی کے حق میں بھی شہادت مقبول ہے۔ جن مشابہت کثیرہ کی وجہ سے بھائی کو (دوسرے احکام میں) چچیرے بھائی کے ساتھ لاحق کرنا راجح اور اولیٰ ہے۔ لہٰذا اگر ایک بھائی اپنے حقیقی بھائی کا مالک ہو جائے تو وہ آزاد نہیں ہوگا۔ جیسے چچیرے بھائی کے مالک ہونے سے آزاد نہیں ہوتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک غلبۂ اشباہ سے ترجیح دینا ایک قیاس پر دو قیاس کو ترجیح دینے کے حکم میں ہے۔ جس کا بطلان اوپر معلوم ہو چکا ہے۔ اور عموم وصف کی مثال شوافع کا یہ کہنا کہ حرمت ربوا کی علت میں وصف طعم کا اعتبار راجح ہے قدر وجنس کے مقابلہ میں۔ کیونکہ طعم ہونے کا وصف قلیل یعنی ایک مٹھی دو مٹھی اور کثیر یعنی مقدار کیل سب کو شامل ہے اور کیل کی علت (قلیل کو شامل نہیں) صرف کثیر میں پائی جاتی ہے۔ یہ وجہ ترجیح ہمارے نزدیک باطل ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک جب نص کی تعلیل علت قاصرہ سے (جو کسی فرع میں بھی نہیں پائی جاتی ہے) جائز ہے۔ تو پھر خصوص پر عموم کی ترجیح کا اعتبار کہاں رہا؟ علاوہ ازیں علت بمنزلۂ نص کے ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نص خاص راجح ہے نص عام پر (کہ ان کے نزدیک خاص قطعی اور عام ظنی ہے)۔ تو علت کے بارے میں بھی اسی طرح ہونا مناسب ہے (کہ عام پر خاص کی ترجیح ہو)۔ اور قلت اوصاف کی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ (بعض اشیاء میں) تنہا طعم (اور بعض میں) تنہا ثمنیت کو علت قرار دینے میں وصف کی قلت پائی جاتی ہے۔ اس بنا پر اس کو مجموعۂ قدر وجنس کی علت پر فضیلت ہوگی لیکن ہمارے نزدیک اس کو وجہ ترجیح قرار دینا باطل ہے کیونکہ ترجیح تو قوت تاثیر کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ اور قلت وکثرت کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے بسا اوقات دو جزء سے مرکب علت کی تاثیر زیادہ قوی ہوتی ہے بہ نسبت ایک جزء والی بسیط علت کے۔ "مذکورہ وجوہ دفع کے ذریعہ جب علت کی تردید ثابت ہو جائے" یہاں سے معلل پر الزام قائم ہو جانے کے بعد دوسرے عنوان کلام کی طرف اس کے منتقل ہونے کی بحث شروع ہو رہی ہے۔ یعنی جب علل طردیہ اور مؤثرہ کا دفع یا صرف علل طردیہ کا دفع جیسے بعض اصولیین کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے ہمارے ذکر کردہ اعتراضات سے ثابت ہو جائے تو معلل کو انجام کار انتقال کلام سے کام لینا پڑتا ہے۔ یعنی معلل اپنے مطلوب کو ثابت کرنے کے لئے بالآخر دوسرے کلام کی طرف منتقل ہونے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

ـه قوله فلا يعتق على الاخ الخ اى فلا يعتق الاخ على الاخ اذا ملكه كما لا يعتق ابن عم رجل عليه اذا ملكه وعندنا العلة للعتق القرابة المحرمية فانها تقتضي الاحسان فاذا ملك الاخ يعتق على الاخ اذا ملكه ولا يعتق رجل على ابن عمه اذا ملكه لعدم تحقق العلة ١٢ سـه قوله بمنزلة ترجيح احد القياسين الخ فان كل شبه بمنزلة علة فكثرة الاشباه كثرة العلل ولا تفيد فكان في جانب قياسين وفي جانب قياس وهذا الترجيح باطل على ما مر في بيان وجوه المعارضة ١٢ سـه قوله ولان الوصف اى العلة بمنزلة النص الخ ولما كان مناط الاصابة على التاثير فلا دخل في العموم والخصوص ١٢
ـه قوله من علة ذات جزء الخ وفيه مسامحة فان الشئ كيف يكون ذا جزء واحد فالاولى ان يقول من علة بسيطة ١٢ ق

وهو اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى كما اذا علل فى الصبى المودع مالا انه اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك بل على الحفظ ينتقل المعلل الى علة اخرى يثبت بها العلة الاولى اعنى التسليط على الاستهلاك البتة او ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى كما اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذى لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا قائل ايضا بموجبه اذ عندى عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن فى الرق بسبب هذا العقد اذ العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة فحينئذ ينتقل المعلل من حكم الى حكم اخر بالعلة المذكورة ويقول هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الرق اذ لو كان كذلك لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل الفسخ فقد اثبت المعلل بالعلة الاولى اعنى احتمال الكتابة للفسخ الحكم الاخر وهو عدم ايجاب نقصان مانع من الرق او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى كما فى المسألة المذكورة بعينها اذا قال السائل ان عندى هذا العقد لا يمنع من التكفير بل المانع نقصان الرق يقول المعلل هذا عقد معاملة بين العباد كسائر العقود فوجب ان لا يوجب نقصانا فى الرق مثله فهذا انتقال الى حكم اخر وعلة اخرى كما ترى۔

اس انتقال کی چار صورتیں ہیں۔ (۱) یا تو وہ ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہو تاکہ اس کے ذریعہ پہلی علت کو ثابت کرے جیساکہ نابالغ بچہ کے پاس مال امانت رکھنے کے سلسلے میں معلل اولاً اس طرح علت بیان کرے کہ اگر بچہ مال امانت ہلاک یا ضائع کر دے تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ تو امانت رکھنے والے ہی کی طرف سے اس کے ہلاک کرنے پر مسلط (اجازت یافتہ) تھا۔ جس پر معترض کی جانب سے اگر یہ نقض وارد ہو کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ بچہ مال ہلاک کرنے پر مسلط تھا۔ بلکہ اس کو تو حفظ مال کا ذمہ دار بنایا گیا تھا۔ تو معلل دوسری ایسی علت کی طرف منتقل ہو جائے جس سے پہلی علت یعنی تسلط علی الاستہلاک حتمی طور پر ثابت ہو جائے۔ (مثلاً یوں کہے کہ بچہ ناقص العقل ہے اسے حفظ مال کی صلاحیت نہیں۔ یہ جانتے ہوئے اس کے پاس امانت رکھنا گویا اپنے مال کو بربادی کے حوالہ کرنا ہے۔) (۲) یا ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو اور علت وہی رہے جو پہلے بتائی تھی۔ مثلاً اپنے ایسے عبد مکاتب کو جس نے اب تک کچھ بھی بدل کتابت ادا نہ کیا ہو، کفارہ میں آزاد کرنا جائز ہونے پر یہ علت بیان کرے کہ یہ ایسا ایک عقد معاوضہ ہے جو اقالہ سے یا بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے پر فسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ لہٰذا اسے کفارہ کے مصرف میں لانا ناجائز نہ ہوگا جس پر اگر معترض یوں کہے کہ ہم بھی تو اس تعلیل کے موجب کے قائل ہیں کہ مکاتب کو کفارہ میں آزاد کرنے سے نفس عقد کتابت مانع نہیں ہے بلکہ عقد کتابت کی وجہ سے اس غلام کی غلامی میں جو نقصان پیدا ہو گیا ہے وہی مانع ہے۔ کیونکہ عقد کتابت کی وجہ سے غلام آزادی کا مستحق بن گیا ہے۔ تو معلل اس حکم سے عدول کر کے علت سابقہ سے دوسرے ایک حکم ثابت کرنے کی طرف متوجہ ہو جائے اور یہ کہے کہ عقد کتابت غلام کی غلامی میں ایسے نقصان کا موجب نہیں ہے جو کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہو۔ کیونکہ اگر ایسے نقصان کا موجب ہوتا تو اس عقد کا فسخ جائز نہ ہوتا اس لئے کہ رقیت میں نقصان کے معنی یہ ہیں کہ من وجہ حریت ثابت ہو جائے اور حریت کسی لحاظ سے بھی ثابت ہو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے۔ تو دیکھو! معلل نے پہلی علت یعنی "عقد کتابت فسخ کا احتمال رکھتا ہے" اسے دوسرے ایک حکم کو ثابت کر دیا کہ وہ رقیت میں ایسے نقصان کا موجب نہیں ہے جو کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہو۔ (۳) یا وہ دوسرے حکم اور دوسری علت کی طرف منتقل ہو۔ جیساکہ اسی مذکورہ مسئلہ میں جبکہ معترض کہے کہ ہم نہیں کہتے کہ نفس عقد کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہے بلکہ رقیت (غلامی) کا نقصان مانع ہے تو اس کے جواب میں معلل دوسری علت بتائے کہ یہ عقد کتابت بھی بندوں کے درمیان دوسرے عقود (مثلاً بیع العبد بخیار الشرط و اجارۃ العبد) کی طرح ایک عقد ہے لہٰذا جس طرح دوسرے عقود موجب نقصان رقیت نہیں ہے اسی طرح عقد کتابت بھی موجب نقصان نہیں ہوگا۔ اس تعلیل میں حکم بھی بدل گیا اور علت بھی بدل گئی۔

لہ قولہ الی علۃ اخری وہو ان الصبی تام العقل وغیر مکلف وہو لا یبالی عن الاستہلاک والمودع مع ہذا العلم لما اودع الصبی فقد رضی بالاستہلاک فکانہ سلط علی الاستہلاک ۱۲۔

سه قولہ من حکم الی حکم الخ۔ ولیشترط ان یکون ہذا الحکم الآخر المنتقل الیہ دخل فی اثبات مطلوب المعلل ۱۲ سه قولہ بان الکتابۃ عقد معاوضۃ فان العبد یعطی نقدا ویاخذ رقبتہ وہذا متعلق بقولہ علل ۱۲ سه قولہ یحتمل الفسخ بالاقالۃ عند الشافعی بخلاف التدبیر والاستیلاد فانہما لا یحتملان الفسخ فلم یجز اعتاق المدبر وام الولد عن الکفارۃ ۱۲

او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى ولم يوجد له نظير فى المسائل الشرعية لهذا قال وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان الانتقال انما جوز ليكون مقاطع البحث فى مجلس المناظرة ولا يتم ذلك فى الرابع لان العلل غير متناهية فى نفس الامر فلو جوزنا الانتقال الى العلل لاجل الحكم الاول بعينه لتسلسل الى ما لا يتناهى ثم اورد على هذا ان ابراهيم عليه السلام قد انتقل الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول حيث حاجه نمرود اللعين لاثبات الاله فقال ابراهيم ربى الذى يحيى ويميت قال نمرود انا احيى واميت فامر باطلاق احد المسجونين وقتل الآخر فانتقل ابراهيم لاثبات الاله الى علة اخرى وقال فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت نمرود وسكت فاجاب المصنفؒ عنه بقوله ومحاجة الخليل مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة حقة ولكن لم يفهم اللعين مرادها فساغ للخليل ان يقول هذا ليس باحياء واماتة بل اطلاق وقتل وعليك ان تميت الحى بقبض الروح من غير آلة وتحيى الموتى باعادة الحيوة فيهم الا ان انتقل دفعا للاشتباه من الجهال فانهم كانوا اصحاب الظواهر لا يتأملون فى حقائق المعانى الدقيقة فضم اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لينقطع مجلس المناظرة ويعترفون بالعجز ـ

"(۴) یا حکم اول ثابت کرنے کے لئے ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہو ۔ علت اولیٰ ثابت کرنا پیش نظر نہ ہو" لیکن مسائل شرعیہ میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی ۔ اسی وجہ سے مصنفؒ نے فرمایا "یہ تمام وجوہ انتقال صحیح ہیں سوائے چوتھی وجہ کے" کیونکہ دوسرے کلام کی طرف منتقل ہونا اس لئے جائز رکھا گیا کہ مجلس مناظرہ ہی میں بحث ختم ہو جائے مگر چوتھی صورت کو مان لینے سے یہ بات پوری نہیں ہوتی کیونکہ نفس الامر میں علل کی کوئی انتہا نہیں ۔ پس اگر بعینہ حکم اول کے اثبات کے لئے دوسری علتوں کی طرف منتقل ہونے کو ہم جائز رکھیں تو ایک سلسلۂ غیر متناہی لازم آئے گا اور بحث کبھی ختم نہ ہو گی ۔

اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نمرود لعین کے سامنے جب وجود باری تعالیٰ پر حجت قائم کی تو اسی حکم کے اثبات کے لئے ایک علت سے دوسری علت کی طرف آپ منتقل ہو گئے ۔ چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اولاً یہ دلیل پیش کی "میرا رب وہ ہے جو زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے" اس پر نمرود نے کہا "میں بھی تو جلاتا ہوں اور مارتا ہوں" اور اس دعوی کے اثبات کے لئے دو قیدیوں میں سے ایک کو اس نے چھوڑ دیا اور دوسرے کو قتل کرنے کا حکم دے دیا جس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنے دعوی اثبات الٰہ کے لئے دوسری علت کی طرف منتقل ہو گئے اور فرمایا "بلاشبہ اللہ تعالیٰ تو آفتاب کو مشرق سے لاتا ہے اب تو اسے مغرب کی طرف سے لے آ" تب حیران رہ گیا نمرود اور لاجواب ہو گیا ۔

مصنفؒ نے اس کا جواب دیا اپنے اس قول سے کہ "حضرت ابراہیم خلیل اللہ کا مناظرہ نمرود لعین کے ساتھ اس قبیل سے نہیں ہے کیونکہ آپ کی پہلی دلیل حق اور لازم تھی" لیکن ملعون نے اس کی مراد کو نہیں سمجھا تو اس پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لئے یہ فرمانا ممکن تھا کہ تو نے جو کچھ کر دکھایا اس کا نام زندہ کرنا اور مارنا نہیں ہے بلکہ یہ تو قید سے چھوڑنا اور قتل کرنا ہوا ۔ اگر تو حقیقۃً مارتا ہے اور جلاتا ہے تو لازم ہے تجھ پر کہ کسی آلہ کی مدد کے بغیر قبض روح کر کے زندہ کو مار دے اور مردوں میں حیات واپس کر کے ان کو زندہ کر دے ۔ "لیکن جاہل اور نادانوں کے اشتباہ دور کرنے کی غرض سے آپ نے اس دلیل ہی کو چھوڑ دیا" کیونکہ نمرود اور اس کے ساتھی سب ظاہر پرست تھے ۔ دقیق حقائق کو سمجھنے کی ان میں صلاحیت ہی نہیں تھی ۔ اس لئے دوسری ایک واضح دلیل آپ نے پیش کر دی جس میں کسی قسم کا اشتباہ نہ تھا ۔ تاکہ مجلس مناظرہ جلد ختم ہو جائے اور وہ اپنے عجز کے اعتراف کرنے پر مجبور ہو جائیں ۔

۵۰ قولہ یعنی من العلل الثم اثبات مطلوبہ بعینہ ثم یخرج عما التزم ۱۲ ۵۱ قولہ فقال ابراہیم الخ لاثبات ربوبیۃ اللہ وابطال ربوبیۃ نمرود ۱۲ ۵۲ قولہ فبہت فی منتہی الارب بہت بہتا وبہت بہیلا وبہتا فہو مبہوت ای متحیر شد و متحیر ماند ۱۲ ۵۳ قولہ فاجاب المصنفؒ الخ ۔ ویمکن ان یجاب عنہ بان قول الخلیل صلوٰۃ اللہ علیہ ربی الذی یحیی ویمیت لیس مستدلا علی نفی ربوبیۃ نمرود بل ہو دعوی والدلیل علی نفی ربوبیۃ واثبات ألوہیۃ اللہ الحق قولہ علیہ السلام فان اللہ یأتی بالشمس من المشرق فأت بہا من المغرب فلیس ہہنا انتقال من حجۃ الی حجۃ اخری تأمل ۱۲ ۵۴ قولہ ومحاجۃ الخلیل علیہ السلام مع اللعین والصواب ومحاجۃ الخلیل اللعین کذا قیل ۱۲ ۵۵ قولہ لازمۃ حقۃ لازمۃ وسالمۃ عن المنع او المعارضۃ التی عارض بہا نمرود ۱۲ ۵۶ قولہ فساغ فی منتہی الارب ساغ لہ فعل رواشد آنچہ کرد اورا ۱۲ ۔

۵۷ قولہ ہذا ای اطلاق احد المسجونین وقتل الآخر ۱۲

www.besturdubooks.net

ثم لما فرغ المصنفؒ عن بحث الادلۃ الاربعۃ اراد ان یبحث بعد ما عما ثبت بالادلۃ وقد قلت فیما سبق ان موضوع علم الاصول علی المذھب المختار ھو الادلۃ والاحکام جمیعا فبعد الفراغ عن الاول شرع فی الثانی فقال **فصل** ثم جملۃ ما ثبت بالحجج التی سبق ذکرھا علی باب القیاس یعنی الکتاب والسنۃ والاجماع شیئان الاحکام وما یتعلق بہ الاحکام وانما استثنیت القیاس لانہ لا یثبت شیئا وانما ھو للتعدیۃ ولو اریدا بالثبوت المعنی الاعم فیمکن ان یراد بالحجج الادلۃ الاربعۃ والمراد بالاحکام الاحکام التکلیفیۃ وبما یتعلق بہ الاحکام الوضعیۃ وقد ذکروا ھذہ القواعد منتشرۃ والذی یعلم من التوضیح فی ضبطھا ان الحکم مفتقر الی الحاکم والمحکوم علیہ والمحکوم بہ فالحاکم ھو اللہ تعالی والمحکوم علیہ ھو المکلف والمحکوم بہ فعل المکلف من العبادات والعقوبات وغیرھا والاحکام صفات فعل المکلف من الوجوب والندب والفرضیۃ والعزیمۃ والرخصۃ فعلی ھذا التحقیق الاحکام ھی صفات الفعل وقد مضی ذکرھا بعد بحث الکتاب فی العزیمۃ والرخصۃ وھذا المبحث مبحث فعل المکلف یعنی المحکوم بہ ومبحث المحکوم علیہ یأتی بعدہ فی بیان الاھلیۃ والامور المعترضۃ علیھا وبالجملۃ لا یخلو تقسیم القدماء عن مسامحۃ اما الاحکام فاربعۃ یعنی المحکوم بہ الذی ھو عبارۃ عن فعل المکلف اربعۃ انواع الاول حقوق اللہ تعالی خالصۃ وھو ما یتعلق بہ نفع العام کحرمۃ البیت فان نفعہ عام الناس باتخاذھم ایاہ قبلۃ وکحرمۃ الزنا فان نفعہ عام للناس بسلامۃ انسابھم وانما نسب الی اللہ تعالی تعظیما والا فاللہ تعالی عن ان ینتفع بشیء فلا یجوز ان یکون حقا لہ بھذا الوجہ ولا بجھۃ التخلیق لان الکل سواء فی ذلک۔

مصنفؒ جب ادلۂ اربعہ کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب ماثبت بالادلۃ (احکام) کے مباحث ذکر کرنا چاہتے ہیں (شارحؒ فرماتے ہیں) اور میں شروع کتاب ہی میں بتا چکا ہوں کہ اس علم کا موضوع مذہب مختار کے مطابق مجموعۂ دلائل و احکام ہے لہٰذا دلائل کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد یہاں سے احکام کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ چنانچہ کہا۔

"**فصل**" (احکام اور متعلقات احکام کے بیان میں) "دلائل مذکورہ سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے" "سبق ذکرہا" سے مراد باب قیاس سے پہلے جن کا ذکر ہوا ہے یعنی کتاب، سنت اور اجماع "وہ دو چیزیں ہیں (۱) احکام اور (۲) وہ امور جن کے ساتھ احکام کا تعلق ہے" دلائل مذکورہ سے قیاس کو نکال دینے کی وجہ یہ ہے کہ قیاس تو خود کسی چیز کو ثابت نہیں کرتا ہے اس کا کام محض تعدیۂ حکم ہے۔ البتہ اگر ثبوت کے معنی عام مراد لئے جائیں کہ اظہار حکم کو بھی شامل ہو تو اس وقت حجج سے دلائل اربعہ مراد لئے جا سکتے ہیں یہاں احکام سے مراد تکلیفی احکام (عبادت، عقوبت وغیرہ) اور ما یتعلق بہ الاحکام سے مراد احکام وضعی (اسباب و شرائط وغیرہ) ہے کتب اصول فقہ میں احکام سے متعلق قواعد و ضوابط کو عام طور پر نہایت بے ترتیبی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ البتہ توضیح میں وہ ضبط اس طرح بتایا گیا ہے کہ "حکم محتاج ہے حاکم، محکوم علیہ اور محکوم بہ کی طرف۔ تو حاکم سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات، محکوم علیہ سے مراد مکلف (انسان اور جن) اور محکوم بہ سے مراد فعل مکلف یعنی عبادات، عقوبات وغیرہ۔ اور احکام یعنی وجوب، استحباب، فرضیت، عزیمت اور رخصت فعل مکلف کی صفتیں ہیں" تو اس تحقیق کی رو سے احکام، صفات فعل ہیں جن کا بیان کتاب اللہ کی بحث کے بعد عزیمت اور رخصت کے باب میں گذر چکا ہے۔ اور یہاں احکام کی بحث سے فعل مکلف یعنی محکوم بہ کی بحث مراد ہے۔ اور محکوم علیہ کی بحث اس کے بعد اہلیت اور اس پر پیش آنے والے عوارض کے بیان میں آئے گی۔ الغرض متقدمین نے احکام کی جو تقسیم کی ہے وہ مسامحت اور تساہل سے خالی نہیں "بہرحال احکام کی چار قسمیں ہیں" یہاں بھی احکام سے محکوم بہ یعنی فعل مکلف مراد ہے جس کی چار قسمیں ہیں "(۱) خالص حقوق اللہ تعالیٰ" یعنی وہ احکام جن کے ساتھ عام لوگوں کا نفع متعلق ہو، مثلاً "بیت اللہ کا احترام" کہ اس کو قبلہ بنانے کی منفعت کا تعلق عامۃ الناس سے ہے "اور زنا کی حرمت" کہ اس حکم کے ذریعہ نسب کی حفاظت کا نفع سب لوگوں کو پہنچتا ہے۔ ان احکام کو حق اللہ سے تعبیر کرنا محض اظہار شرف و عظمت کی غرض سے ہے۔ ورنہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے کہیں برتر ہے کہ وہ کسی چیز سے نفع حاصل کرے۔ لہٰذا ذاتی نفع اٹھانے کے اعتبار سے ان کو حق اللہ قرار دینا جائز نہیں اور نہ تخلیق کے اعتبار سے ان کو حق اللہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس معنی کے لحاظ سے تو بلا امتیاز تمام افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔

سلہ قولہ حقوق اللہ تعالی خالصۃ وھو منصوب علی الحالیۃ واعلم ان الحق الموجود یقال حق علی فلان ای شیء موجود علی ذمتہ والمراد بالحق ھنا حکم یثبت والاضافۃ فی حق الشیء للاختصاص فمعنی حق اللہ تعالی الحکم الذی له اختصاص بذاتہ تعالی وغیر رعایۃ جانبہ وقس علیہ حق العباد کذا قیل وقیل حق اللہ ما یتعلق بہ نفع عام للعالم وحق العباد ما یتعلق بہ مصلحۃ خاصۃ ۱۲۔

www.besturdubooks.net

والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح باباحة المالك والثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء هتك حرمة العفيف وحق العبد من حيث انه دفع عار المقذوف ولكن حق الله غالب حتى لا يجري فيه الارث والعفو وعند الشافعي حق العبد فيه غالب[له] فتنعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد بوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه وهي الصلوٰة والزكوٰة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها وهي اي العبادات انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان وفروعه هذه الثلثة لا ان في كل منها هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار والزوائد هي الفروع الباقية او نقول الزوائد في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل في الفروع الصلوٰة لانها عماد الدين ثم الزكوٰة ملحقة بها لان نعمة المال فرع لنعمة البدن ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه فروع فيما بينها اصول ولواحق وحينئذ الزوائد هي نوافل العبادات وسننها وعقوبات كاملة في كونها زاجرة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة۔

"(۲) خالص حقوق العباد" یعنی وہ احکام جن کے ساتھ خاص افراد کے مصالح متعلق ہوں۔ جیسے غیر کے مال کی حرمت (کہ اس میں محض مالک کا نفع محفوظ ہے)۔ اسی بنا پر مالک اگر اجازت دے دے تو وہ مال مباح ہو جاتا ہے" (۳) جس میں حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں جمع ہوں۔ البتہ حق اللہ کا پہلو غالب ہو۔ جیسے حد قذف کا حکم" کہ اس اعتبار سے تو حق اللہ ہے کہ پاک دامن اور صالح بندوں کی ہتک عزت کی سزا ہے (جو عامۃ الناس کے حفظ ناموس کا ذریعہ ہے) اور اس لحاظ سے حق العبد ہے کہ اس سے ایک خاص متہم شخص کے ننگ وعار کا ازالہ مقصود ہے۔ لیکن اس میں اللہ کا حق غالب ہے۔ اسی وجہ سے نہ اس کے اندر وراثت جاری ہوتی ہے (کہ متہم شخص مرنے کے بعد اس کے وارثین حد قائم کرنے کا دعویٰ کر سکیں) اور نہ معاف کرنے سے معاف ہو سکتی ہے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں حق العبد غالب ہے اس لئے ان کے نزدیک حکم برعکس ہوگا (وراثت بھی جاری ہوگی اور معاف کر دینے سے حد ساقط ہو جائے گی)" (۴) جس میں دونوں قسم کے حقوق موجود ہوں مگر حق العبد کا پہلو غالب ہو جیسے قصاص کا حکم" کہ نظام عالم کو فساد اور خونریزی سے بچانے کے پیش نظر یہ حق اللہ ہے اور خاص شخص کی جان لینے کے جرم کا بدلہ ہونے کے لحاظ سے حق العبد ہے اور بندے ہی کا حق اس میں غالب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے قصاص کے بدلہ دیت لینے پر صلح کر لینا درست ہے اور معاف کرنا صحیح ہے۔

حقوق اللہ کے اقسام "حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں۔ (۱) خالص عبادت" جس میں عقوبت اور بار کفالت کے معنی کی آمیزش نہ ہو" جیسے ایمان اور اس کی شاخیں" یعنی نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج۔ ان کو فروع ایمان اس لئے کہا گیا ہے کہ بغیر ایمان کے یہ عبادتیں صحیح نہیں ہوتیں لیکن ایمان ان کے بغیر بھی صحیح اور معتبر ہے" پھر اس کی" یعنی عبادات کی "تین قسمیں ہیں اصول، لواحق اور زوائد" اس کا مطلب یہ ہے کہ ایمان اور فروع ایمان کے مجموعہ میں یہ تینوں قسمیں متحقق ہیں۔ نہ یہ کہ ہر ایک کے اندر یہ تینوں پائی جاتی ہیں۔ چنانچہ ایمان کے اندر تصدیق اصل ہے اور اقرار باللسان تصدیق کے لواحق میں سے ہے اور باقی فروع عبادات زوائد ایمان ہیں اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ زوائد بھی ایمان ہی میں پائے جاتے ہیں یعنی تکرار کلمۂ شہادت۔ اسی طرح فروع میں بھی تینوں موجود ہیں۔ نماز اصل ہے کہ اسے دین کا ستون فرمایا گیا ہے اور باقی ارکان اسلام اس کے لواحق میں سے ہیں)۔ زکوٰۃ اس بنا پر ملحق ہے کہ عبادت مالی عبادت بدنی کی فرع ہوتی ہے۔ اس کے بعد روزے کا درجہ ہے جو نفس امارہ کی اصلاح کے لئے مشروع ہوا ہے۔ پھر حج کا درجہ ہے پھر جہاد کا۔ بہرحال ان فروع ہی میں سے بعض اصول ہیں اور بعض ان کے لواحق۔ تو اب نفل اور سنت عبادتیں زوائد شمار ہوں گی" (۲) "عقوبت کاملہ" جو مکمل طور پر زاجر ہیں۔ "جیسے حدود" یعنی حد زنا، حد شرب خمر، حد قذف، حد سرقہ۔

له قوله غالب، فان سبب وجوب هذا الحد هتك عرض المقذوف وهو حقه ولهذا يتوقف اقامة الحد على طلبه ... ان حد الزنا خالص حق الله تعالى كذلك حد القذف ... خالص حق الله تعالى لان القاذف هتك حرمة المقذوف والمقذوف حق في عرضه كما ان لله تعالى ايضا حقا في عرضه فثبت ان للعبد فيه ضرب حق والحق الغالب لله تعالى ۱۲۔

www.besturdubooks.net

وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بسبب قتل المورث فان العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه وهذا اقاصر منه و لهذا يجزى به الصبى وحقوق دائرة بينهما اى بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة ومعنى العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال توجد منهم من العباد وعبادة فيها معنى المؤنة اى المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة ملحقة بالزكوة ولهذا اشترط لها الاغناء ولكن فيها معنى المؤنة ولهذا تجب عمن يمونه وينفق عليه كنفسه واولاده الصغار وعبيده المملوكين فانه لما لزمتهم بالنفقة والولاية يجب ان يمونهم بالصدقة ايضاً لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها ولو لم يعط العشر للسلطان لاسترد الارض منه واعطاها بيد آخر ولكن فيها معنى العبادة وهو انه يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم ويحمل فعلهم المزارعة على كسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها والا استردها السلطان منه واعطاها بيد آخر ولكن فيه معنى العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم وحق قائم بنفسه اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شئ منه حتى يجب عليه اداؤه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه وتولى اخذه وقسمته من كان خليفته في الارض وهو السلطان۔

"(٣) عقوبت قاصرہ جیسے میراث سے محرومی یہ مورث کو قتل کرنے کے سبب سے کیونکہ قتل کی کامل سزا تو اس کے حق میں قصاص ہے اور حرمان ارث اس سے کمتر سزا ہے۔ اسی وجہ سے نابالغ بچہ پر بھی یہ سزا نافذ کی جاتی ہے" (۴) ایسے حقوق جو دونوں کے درمیان دائر ہیں" یعنی عبادت اور عقوبت دونوں کے معنی پائے جائیں۔ جیسے کفارات۔ کیونکہ ان میں اس لحاظ سے معنی عبادت موجود ہیں کہ صوم، عتق رقبہ اور مسکینوں کو کھلانے پہنانے جیسی عبادتوں کے ذریعہ یہ کفارے ادا کئے جاتے ہیں۔ اور معنی عقوبت اس بنا پر کہ یہ ابتداء ہی (شروع) سے واجب نہیں ہوئیں بلکہ بندوں کی طرف سے بعض جرائم کا م سرزد ہونے پر بطور جزاء واجب ہوئی ہیں" (۵) ایسی عبادت جس میں معنی مؤنت (بار ذمہ داری) پائے جاتے ہوں" یعنی اس میں محنت اور بار برداری کا پہلو موجود ہو۔ جیسے صدقۂ فطر" کیونکہ اصل میں تو یہ زکوۃ کے ساتھ ملحق عبادت ہے۔ اسی وجہ سے اس کے لئے بھی غنا شرط ہے۔ لیکن اس میں بار برداری کے معنی بھی موجود ہیں جس کی وجہ سے اپنی ذات کے علاوہ ان سب کی طرف سے بھی ادا کرنا واجب ہے جن کی وہ کفالت اور خرچ برداری کرتا ہے مثلاً چھوٹے بچے اور مملوک غلام۔ کیونکہ جب ان کی خرچ برداری اور پرورش کی مشقت اپنے سر پر لی ہے تو ان سے بلاء اور مصیبت دفع کرنے کی غرض سے ادائے صدقہ کی ذمہ داری بھی اٹھانا اس پر واجب ہوگا" (۶) ایسی مؤنت (بار ذمہ داری) جس میں معنی عبادت بھی موجود ہوں جیسے عشر" اس لئے کہ یہ درحقیقت اس زمین کی بنا پر جس کی وہ مزارعت کرتا ہے (ایک طرح کا بار ذمہ داری ہے) کہ اگر یہ عشر ادا نہ کرے گا تو حاکم وقت اس سے یہ زمین واپس لے کر دوسرے کو دے دے گا لیکن اس کے باوجود اس میں معنی عبادت بھی پائے جاتے ہیں کہ اس کے مصارف وہی ہیں جو زکوۃ کے مصارف ہیں (یعنی اسی مصرف کر کے عبادت اور موجب ثواب ہے) اور صرف مسلمان ہی پر واجب ہوتا ہے بشرطیکہ مسلمان کا فعل زراعت کسب حلال طیب پر محمول ہے (جو کہ مجموعہ عبادات ہے) "(۷) ایسی مؤنت (بار ذمہ داری) جس میں معنی عقوبت پائے جاتے ہوں۔ جیسے خراج" یہ بھی درحقیقت اس زمین کا ایک ٹیکس ہے جس کی وہ زراعت کرتا ہے کہ اگر یہ ادا نہ کرے گا تو حاکم وقت اس سے یہ زمین چھین کر دوسرے کے حوالہ کردے گا لیکن اس میں من وجہ سزا بھی پائی جاتی ہے کہ یہ صرف کفار پر لاگو ہوتا ہے اس بات پر (عقوبت کے طور پر) کہ وہ آخرت کو پس پشت ڈال کر صرف دنیا کمانے میں منہمک ہوگئے" (۸) ایسا حق جو بذات خود قائم ہو" یعنی وہ حق خود اپنی ذات سے ثابت ہو بندہ کے ذمہ سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو تاکہ اس کا ادا کرنا بندہ پر واجب ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے لئے اس کو باقی رکھا اور دنیا میں اپنے خلیفہ یعنی حاکم وقت کو اس کے حاصل کرنے اور تقسیم کرنے کا ذمہ دار بنایا۔

ل‍ه قوله ولهذا اى لكون حرمان الميراث عقوبة قاصرة لا كاملة يجزى به الصبى فانه اذا قتل مورثه عمداً او خطأً يحرم عن الميراث وفيه بحث لما فى التحقيق حيث قال وذكره عقوبة قاصرة لا يثبت فى حق الصبى حتى لو قتل مورثه عمداً او خطأً لا يحرم عن الميراث عندنا خلافاً للشافعى انتهى وقال فى الهداية ان حرمان الميراث عقوبة والصبى ليس من اهل العقوبة ١٢۔

ت‍ه قوله مؤنة للارض اى على المتعلق بسبب الاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الاسلام حين فتح الامام تلك البلدة وعرض عليه الاسلام ١٢۔

س‍ه قوله حتى يجب عليه اداؤه اى ليطرح الطاعة فاداء الحق القائم بنفسه ليس طاعة منا بل تقسيم بين الفقراء نيابة عن الله تعالى ١٢۔

www.besturdubooks.net

لخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله فينبغي ان يكون المصاب به وهو الغنيمة كلها لله تعالى لكن اوجب اربعة
اخماسه للغانمين منة منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا المعادن فانها اسم لما خلقه الله في الارض من الذهب
والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى ولكن الله تعالى احل للواجد وللمالك اربعة اخماسه منة منه وفضلا وحقوق
العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما من الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اي جنسها
سواء كان حق الله او للعبد لا المذكور عن قريب تنقسم الى اصل وخلف يقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله
التصديق والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا
بان يقوم الاقرار مقامه في حق ترتب احكامه كما في المكره على الاسلام اجرى الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار و
ان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء الصغير الايمان حتى يجعل
مسلما باسلام احد الابوين ويجري عليه احكامه بالميراث وصلوة الجنازة ونحوهما ثم صارت تبعية اهل الدار خلفا
عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الصبي الذي سباه اهل الاسلام واخرجوه الى دارهم يحكم عليه بالاسلام
في الصلوة عليه بحكم التبعية وليس هذا خلفا عن خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على
البعض وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق حتى
يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت به اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء۔

؎ جیسے مال غنیمت اور معدنیات کا خمس ؎ کیونکہ جہاد تو حق اللہ ہی سے ہے ۔ لہٰذا مناسب یہ تھا کہ اس کے ذریعہ حاصل شدہ تمام مال غنیمت اللہ ہی کے لئے مخصوص ہوں لیکن اللہ تعالیٰ
نے مجاہدین پر احسان کرتے ہوئے اس کے پانچ حصوں میں سے چار حصے پر ان کا حق ثابت کر دیا اور ایک خمس کو اپنے لئے باقی رکھا۔ اسی طرح معدن چونکہ سونے چاندی کے ان خزانوں کو کہتے
ہیں جنھیں خود اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر پیدا کیا، اس لئے کل معدن اللہ ہی کے لئے ہونا چاہیے تھا لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے احسان اور خاص مہربانی سے اس کا بھی پانچ بٹے چار حصہ
معدن پانے والے یا زمین کے مالک کے حق میں حلال کر دیا ؎ اور دوسری قسم حقوق العباد (یعنی خالص حقوق العباد) جیسے کسی شخص کے ضائع کئے ہوئے یا کسی سے غصب کئے ہوئے
مال کا تاوان وغیرہ ؎ یعنی دیت، ملک مبیع، ملک ثمن، ملک نکاح اور ان کے مانند (دوسرے بہت سے حقوق جن کا احصاء مشکل ہے) ؎ اور یہ تمام حقوق یہاں حقوق سے قریبا
مذکور محض حق العباد مراد نہیں ہے بلکہ مطلق جنس حقوق چاہے اللہ کے ہوں چاہے بندوں کے منقسم ہیں (۱) اصل اور (۲) خلف کی طرف ؎ خلف سے مراد اصل متعذر ہونے کے وقت
جو اس کے قائم مقام ہو ؎ چنانچہ ایمان کا اصل تصدیق اور اقرار دونوں ہیں ؎ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ؎ پھر تنہا اقرار ہی مستقل اصل اور تصدیق قلبی کا خلیفہ بن گیا احکام دنیا جاری کرنے
کے حق میں ؎ کہ دنیوی احکام کے ترتب میں اقرار کو تصدیق قلبی کا قائم مقام مان لیا گیا جیسے کہ اگر کسی کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا تو اس کا محض اقرار ہی تصدیق اور اقرار دونوں کے قائم مقام
شمار کیا جائے گا اگرچہ اس کے دل میں تصدیق نہ ہو ؎ پھر ماں باپ سے کسی ایک کا اقرار اسلام ان کے چھوٹے بچوں کی طرف سے ایمان لانے کا خلف مان لیا گیا ہے ؎ یعنی ان کا ایمان نابالغ کے
ایمان کا قائم مقام ہے کہ احد ابوین کے اسلام سے بچوں کو بھی مسلمان شمار کیا جائے گا اور ان پر میراث، نماز جنازہ اور دوسرے امور میں احکام اسلام جاری کئے جائیں گے ؎ پھر نابالغ بچوں کو
مسلمان قرار دینے میں دار الاسلام کے تابع ہونے کو ماں باپ کی تابعیت کے خلف مانا گیا ہے ؎ یعنی وہ بچے جنھیں مسلمان قید کر کے دار الاسلام لے آئیں وہ بغیر ماں باپ کے، اہل اسلام کے
تابع ہونے کی حیثیت سے مسلمان شمار ہوں گے اور بحکم اسلام (اگر موت واقع ہو جائے تو) ان پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی ؎ یہ درحقیقت خلیفہ کے لئے خلیفہ کا اثبات نہیں ہے بلکہ ہر ایک
(احد الابوین کا اقرار یا دار الاسلام کی تابعیت) اپنی جگہ بچے کے اقرار کے قائم مقام ہے ۔ یہ دوسری بات ہے کہ ایک کے بعد دوسرے کا رتبہ ہے ۔ (ابوین کی موجودگی میں ان کا اسلام
خلف ہوگا ورنہ محض دار الاسلام میں پہنچ جانا خلف ہو جائے گا) ؎ اسی طرح پانی کی طہارت اصل ہے اور تیمم اس کا خلیفہ ہے ؎ اتنی بات میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے ؎ پھر ہمارے
نزدیک یہ جو قید مطلقاً (اور کامل) خلیفہ ہے ؎ کہ (وضو کی طرح) تیمم سے حدث بالکلیہ دور ہو جاتا ہے اس لئے پانی پانے تک ایک ہی تیمم سے ہر قسم کی نماز کی اباحت ثابت ہوگی ۔

له قوله بان يقوم الاقرار مقامه اي مقام التصديق في حق ترتب احكامه اي احكام الايمان فيكون [illegible] الاقرار وذلك لان التصديق باطن [illegible] الاسلام [illegible] الاقرار دليل
علي [illegible] التصديق فيقوم مقامه في اجراء احكام الدنيا له قوله وكذلك [illegible] ان الايمان اصله التصديق والاقرار جميعا ثم صار الاقرار خلفا عنه كذلك الطهارة [illegible] ١٢

www.besturdubooks.net

وعند الشافعیؒ ضروری ای لایرتفع به الحدث اصالة ولکن یبیح الصلوٰۃ لضرورۃ الاحتیاج فلا یجوز بتیمم واحد صلاتان مکتوبتان بل یجب لکل مکتوبة تیمم اٰخر ثم استدرک من قوله ھٰذا الخلف عندنا مطلق بقوله لکن الخلافة بین الماء والتراب فی قول ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ لان اللّٰه تعالیٰ قال فان لم تجدوا ماء فتیمموا صعیدًا طیبًا فجعل التراب خلفا عن الماء وعند محمدؒ وزفرؒ بین الوضوء والتیمم الحاصلین من الماء والتراب لا بین المؤثرین لان اللّٰه تعالیٰ امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتیمم عند العجز عن الوضوء وتبتنی علیه ای علی ھٰذا الاختلاف المذکور مسألة امامة المتیمم للمتوضئین لانه یجوز عند الشیخینؒ فان التراب وان کان خلفا عن الماء لکن التیمم لیس بخلف عن الوضوء بل ھما سواء فیجوز اقتداء احدھما بالاٰخر ایھما کان ولا یجوز عند محمدؒ وزفرؒ لان التیمم لما کان خلفا عن الوضوء کان المتیمم خلفا عن المتوضی فلا یجوز الاقتداء بالاضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته فلا تثبت[1] بالرای کما لا یثبت الاصل به وشرطه ای شرط کونه خلفا عدم الاصل فی الحال علی احتمال الوجود لیصیر السبب منعقدا للاصل اولا فیصح الخلف اما اذا لم یحتمل الاصل الوجود فلا یصح الخلف عنه وکذا اذا کان الاصل موجودا بنفسه فلا یصح الخلف ایضا وتظھر ھٰذه ای ثمرۃ احتمال الاصل للوجود فی یمین الغموس والحلف علی مس السماء فان فی یمین الغموس لا تجب الکفارۃ اذ لا یتصور البر الذی ھو الاصل فان زمان الماضی قد فات عن الحالف ولا قدرۃ له علیه وفی الحلف علی مس السماء یتصور البر لکن لان الانبیاء والملائکة یمسونه وللاولیاء ایضا ممکن بخرق العادۃ ولکن العجز ظاھر فی الحال فتجب الکفارۃ له۔

"اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ طہارت ضروری ہے" یعنی تیمم سے حدث کلیۃً زائل نہیں ہوتا ہے۔ اس سے محض رفع حاجت کی ضرورت سے نماز مباح ہوجاتی ہے، اس لئے ایک تیمم سے دو فرض نماز ادا نہیں کرسکتا ہے بلکہ ہر فرض کے لئے الگ تیمم کرنا واجب ہے اگلی عبارت میں مصنفؒ اپنے قول "ھٰذا الخلف عندنا مطلق" کی کچھ مزید تفصیل بیان کرتے ہیں کہ "لیکن امام ابوحنیفہؒ اور ابویوسفؒ کے نزدیک یہ قائم مقامی پانی اور مٹی کے درمیان ہے" کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ "اگر تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مٹی ہی کو پانی کا خلیفہ قرار دیا ہے۔ "اور امام محمدؒ وزفرؒ کے نزدیک (یہ قائم مقامی) وضو اور تیمم کے درمیان ہے" یعنی ان دونوں طہارتوں کے درمیان جو حاصل ہوتی ہے پانی اور مٹی سے "خود ان مؤثروں (پانی اور مٹی) کے درمیان نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "فاغسلوا" کے ذریعہ اولاً وضو کا حکم فرمایا پھر وضو سے عاجز ہونے کے وقت تیمم کا حکم دیا" جس سے تیمم کا خلیفہ وضو ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ "اور مبنی ہے اس پر" یعنی اس اختلاف مذکور پر "تیمم کرنے والے کے لئے وضو کرنے والوں کی امامت کا مسئلہ" کہ شیخین کے نزدیک یہ امامت درست ہے کیونکہ مٹی اگرچہ پانی کا خلیفہ ہے مگر تیمم تو وضو کا خلیفہ نہیں ہے بلکہ دونوں (ازالہ حدث اور حصول طہارت میں) بالکل برابر ہیں اس لئے ان میں سے ہر ایک کی اقتداء دوسرے کے پیچھے جائز ہوگی۔ لیکن امام محمدؒ اور زفرؒ کے نزدیک (متوضی کی اقتداء متیمم کے پیچھے) جائز نہیں ہے۔ کیونکہ تیمم جب وضو کا خلیفہ ہوا تو متیمم خلیفہ ہوگا متوضی کا (اور خلیفہ ضعیف ہوتا ہے اصل کے مقابلہ میں) لہٰذا ضعیف کے پیچھے اقتداء جائز نہ ہوگی (فان بناء القوی علی الضعیف فاسد) "اور کسی حکم کا دوسرے کے خلیفہ ہونا صرف نص یا دلالۃ النص سے ثابت ہوسکتا ہے" لہٰذا رائے یا قیاس کے ذریعہ ثابت نہیں ہوسکتا ہے جس طرح اصل حکم ثابت نہیں ہوتا ہے رائے اور قیاس سے "اور شرط اس کی" یعنی خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ "فی الحال اصل معدوم ہو بشرطیکہ اس کا وجود محتمل اور ممکن ہو تاکہ سبب حکم کا تعلق (اولاً) اصل کے ساتھ ہوجائے" جس پر بنا کرتے ہوئے خلیفہ کی طرف حکم منتقل ہونا صحیح ہوگا لیکن اصل کا وجود اگر ممکن نہ ہو، تو پھر اس سے کسی کا خلیفہ بننا صحیح نہیں ہوگا" "اس شرط کا فائدہ ظاہر ہوگا" یعنی اصل کے محتمل الوجود ہونے کی شرط کا ثمرہ ظاہر ہوگا "یمین غموس اور آسمان چھونے پر جھوٹی قسم کھانے" اور "آسمان چھونے کی قسم کے مسئلوں میں" کہ یمین غموس میں کفارہ واجب نہیں ہے۔ کیونکہ (کفارہ تو خلیفہ ہے اور یہاں) قسم کا پورا کرنا ممکن نہیں جو یمین کا اصل حکم ہے اس لئے کہ زمانۂ ماضی تو قسم کھانے والے سے پہلے گذر چکا ہے جس پر اس کی کوئی قدرت واختیار نہیں ہے۔ بخلاف آسمان چھونے کی قسم کے کہ اس کا پورا ہونا عقلاً متصور اور ممکن ہے کیونکہ انبیاء اور ملائکہ علیہم السلام سے تو مس سماء کا متحقق ہوتا ہی رہتا ہے۔ اور اولیائے کرام سے بھی بطور خرق عادت ممکن ہے لیکن باوجود اس امکان عقلی کے، چونکہ قسم کھانے والا فی الحال اپنی قسم پورا کرنے سے عاجز ہے اس لئے اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

---

[1] قوله فلا تثبت بالرای فان الرای لا یھتدی الی الخلافة لا یقال انه اثبت [illegible] بالنص وقد اثبتم خلفه [illegible] بالرای لانا نقول لا نجعله خلفا [illegible]

www.besturdubooks.net

واما القسم الثانی من التقسیم المذکور فی اول الفصل وهو ما یتعلق به الاحکام وانه الاول السبب وهو اقسام اربعة الاول سبب حقیقی وهو ما یکون طریقا الی الحکم ای مفضیاً الیه فی الجملة بخلاف العلامة فانها دال التعلیه لا مفضیة الیه لکن ان یضاف الیه وجوب الحکم کما یضاف ذلك الی العلة ولا وجوده کما یضاف ذلك الی الشرط ولا یعقل فیه معانی العلل بوجه من الوجوه بحیث لا یکون له تاثیر فی وجود الحکم اصلا لا بواسطة ولا بغیر واسطة اذ لو کان کذلك لم یکن سبباً حقیقیاً بل سبباً له شبهة العلة او[1] سبباً فیه معنی العلة لکن یتخلل بینه ای بین السبب وبین الحکم علة لا تضاف الی السبب اذ لو کانت مضافة الی السبب والحکم مضاف الیها لکان السبب علة العلة لا سبباً حقیقیاً علی ما سیاتی کدلالة انسان علی مال انسان او نفسه لیسرقه او لیقتله فانها سبب حقیقی للسرقة والقتل لانها تفضی الیه من غیر ان تکون موجبة او موجدة له ولا تاثیر لها فی فعل السرقة اصلا لکن تخلل بین الدلالة وبین السرقة علة غیر مضافة الی الدلالة وهو فعل السارق المختار وقصده اذ لا یلزم ان من دل احد علی فعل سوء یفعله المدلول البتة بل لعل الله یوفقه علی ترکه مع دلالته فان وقع منه السرقة او القتل لا یضمن[2] الدال شیئا لانه صاحب سبب محض لا صاحب علة وعلی هذا ینبغی ان لا یضمن من سعی الی سلطان ظالم فی حق احد بغیر حق حتی غرمه مالا لانه[3] صاحب سبب محض لکن افتی المتاخرون بضمانه[4] لفساد الزمان بالسعی الباطل وکثرة السعاة فیه

متعلقات احکام کی انواع: "اور دوسری قسم" شروع فصل کی مذکورہ تقسیم میں سے یعنی وہ امور جن کے ساتھ احکام کا تعلق ہے "چار نوع میں منقسم ہے"۔ (۱) سبب (۲) علت (۳) شرط (۴) علامت۔ پھر ان میں سے پہلی قسم (سبب) کی بھی چار قسمیں ہیں (الف) سبب حقیقی، اور یہ اس کو کہتے ہیں جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو یعنی فی الجملہ مفضی الی الحکم ہو بخلاف علامت کے کہ وہ حکم پر محض دلالت کرتی ہے حکم تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں ہوتی "البتہ اس کی طرف وجوب حکم منسوب نہ ہو جیسا کہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے" اور نہ وجود حکم منسوب ہو جیسا کہ شرط کی طرف منسوب ہوتا ہے "اور نہ اس میں معنی علت متصور ہوں" کسی لحاظ سے یعنی وجود حکم میں بالواسطہ یا بلا واسطہ اس کی کوئی تاثیر نہ ہو کیونکہ ایسا ہونے سے وہ سبب حقیقی نہیں رہے گا بلکہ سبب لہ شبہۃ العلۃ یا سبب فی معنی العلۃ کی قسم میں سے ہو جائے گا "لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت کا واسطہ ہو جس کی نسبت اس سبب کی طرف نہ ہو" کیونکہ حکم کی نسبت تو اسی علت کی طرف ہوگی اب اگر اس علت کی نسبت سبب کی طرف ہو جائے تو سبب کا علۃ العلۃ ہونا لازم آئے گا اور سبب حقیقی نہیں رہے گا جس کی مزید وضاحت آگے آئے گی "مثلاً کسی شخص کا یا اس کے مال کا پتہ دوسرے کو بتا دینا تاکہ وہ اس کو قتل کر دے یا اس کا مال چوری کرے" تو یہ پتہ بتانا چوری اور قتل کا سبب حقیقی ہے کہ یہی ان دونوں فعل تک پہنچنے کا ذریعہ بنا ہے لیکن ان کے وجوب یا وجود میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے اور نہ فعل سرقہ یا قتل کے تحقق میں پتہ بتانے کی کوئی تاثیر ہے۔ البتہ دلالت اور سرقہ کے درمیان ایک ایسی علت کا واسطہ ہے جس کی نسبت دلالت کی طرف نہیں ہے یعنی سارق مختار کا فعل اور اس کا ارادہ۔ کیونکہ کسی برے کام کا پتہ کسی کو بتا دینے سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا ہے کہ بتایا ہوا شخص اس کام کو ضرور کرے۔ بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے بتانے کے باوجود اللہ تعالیٰ اس کو اس فعل کے ترک کی توفیق بخشے۔ لہٰذا اگر اس شخص سے قتل یا سرقہ کا تحقق ہوا تو پتہ بتانے والے سے کسی قسم کا ضمان نہیں لیا جائے گا کیونکہ وہ تو اس فعل کا محض سبب ہے علت نہیں ہے۔ اس قاعدہ کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ظالم حاکم کے پاس ناحق کسی کی شکایت پہنچائے جس کے نتیجہ میں حاکم اس سے مالی تاوان وصول کرے تو وہ شخص اس مال کا ضامن نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ تو سبب محض ہے (علت نہیں ہے) لیکن علماء نے فتویٰ دیا ہے کہ یہ شخص ضامن ہوگا کیونکہ اس زمانہ میں ناحق سعی و تدبیر کرنے والوں کی بڑی کثرت ہے (حاکم سے تو تاوان وصول کرنا ممکن نہیں۔ ایسی حالت میں اگر ان کو بھی ضامن نہ قرار دیا جائے تو لوگوں کے حقوق بالکل ضائع ہو جائیں گے اور ان لگانے والوں کی جرأت اور بڑھ جائے گی۔

[1] قوله او سبباً فیه معنی العلة الخ ای علة ... قسمی السبب فیه معنی العلة ... یکون مؤثرا فی وجود الحکم بواسطة ... من ان له تاثیرا فی وجود الحکم بغیر واسطة ... اضافة الوجوب ... فیجب التامل ۱۲ [2] قوله لا یضمن الخ فلیس علی الدال حد السرقة ولا القصاص ولا یؤخذ منه الدیة ... ولا ... علی السارق والقاتل من ... السرقة او القتل بالاختیار ۱۲

[3] قوله لانه الخ ... ینبغی ان لا یلزم ... لان الساعی صاحب سبب محض فالساعی سعی لاخذ المال وما الآخذ بالاختیار فهو الظالم لا الساعی ۱۲

[4] قوله بضمانه ... لا یقدر علی اخذ الضمان من الظالم ... الضمان علی الساعی ... یضیع الحقوق ... عن السعی ۱۲

www.besturdubooks.net

يما المحرم الدال على صيد فانما أضمن قيمته لانه ترك الامان الملتزم باحرامه بفعل الدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا للحفظ الملتزم فان اضيفت العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اى الى السبب صار للسبب حكم العلل فى وجوب الضمان عليه لان الحكم حينئذ مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة وهذا هو القسم الثانى من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قوله علة لا تضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف مايتلف بوطيها فى حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ماهو علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها فى فعلها سيما اذا كان احد سائقا او قائدا لها والعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو ضمان الدية والقيمة واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون[1] مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص واليمين بالله تعالى بان يقول والله لا افعل كذا او لا افعل كذا او بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر يسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من السبب وانما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت للبر والبر لا يكون قط طريقا الى الكفارة فى اليمين بالله والى الجزاء فى اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يحتمل ان يفضى الى الحكم عند زوال المانع سمى[2] سببا مجازا باعتبار مايؤول اليه

لیکن محرم اگر کسی شکاری کو شکار کا پتہ بتا دے تو وہ بھی قیمت کا ضامن اس بنا پر ہوتا ہے کہ اس نے اپنے احرام کے ذریعہ شکار کو امن دینے کا جو ذمہ لیا تھا شکار کی طرف رہنمائی کرکے اس کی خلاف ورزی کی۔ جیسے امین اگر خود چور کو امانت کا پتہ بتا دے تو وہ اس امانت کا ضامن ہوتا ہے کیونکہ امانت قبول کرتے وقت اس نے حفاظت کی جو ذمہ داری لی تھی اس کی خلاف ورزی کی ہے۔ (ب) "جو علت" سبب اور حکم کے "درمیان ہے اگر اس کی نسبت سبب کی طرف ہو تو ایسا سبب علت کے حکم میں ہو جائے گا" یعنی اگر اس پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ حکم منسوب ہے علت کی طرف اور علت منسوب ہے سبب کی طرف۔ تو گویا سبب علۃ العلۃ ہو گیا۔ یہی قسم ثانی ہے سبب کی اور اسی سے سبب کی پہلی قسم کی تعریف میں "علۃ لاتضاف الی السبب" کی قید کا فائدہ ظاہر ہو گیا کہ اس کا مقصد دوسری قسم سے احتراز ہے، جیسے جانور کو پیچھے سے ہنکا کر یا آگے سے کھینچ کر لے جانا، کہ یہ دونوں فعل اس حالت میں جانور کے پیر سے کچل کر جو چیز تلف اور ضائع ہو جائے اس کے لئے سبب ہیں۔ البتہ اس سبب اور تلف کے درمیان علت کا واسطہ موجود ہے یعنی جانور کا اپنے پیر سے پامال کرنا، لیکن جانور کا یہ فعل ہنکانے اور لے جانے کی طرف منسوب ہے کیونکہ جانور کو تو اپنے فعل میں کوئی اختیار نہیں ہے، خاص کر جبکہ اس کے ساتھ پیچھے سے ہنکانے والا یا آگے سے کھینچنے والا کوئی سوار ہو تو چونکہ حکم تلف کی نسبت علت کی طرف نہیں ہو سکتی لا محالہ تلف کی نسبت علۃ العلۃ کی طرف ہوگی صرف تلف شدہ چیز کے بدل یعنی دیت یا قیمت کے تاوان ادا کرنے کے حکم میں، لیکن جو سزا خود فعل کے براہ راست ارتکاب سے متعلق ہے وہ بواسطہ علت سبب کی طرف منسوب نہیں ہوگی۔ لہٰذا اب اگر سائق یا قائد کے مورث کو ہلاک کر دے تو وہ میراث سے محروم نہیں ہوگا اور نہ اس پر کفارۂ قتل یا قصاص واجب ہوگا۔ (ج) "اور اللہ کے نام پر قسم" مثلاً یہ کہنا واللہ لا ادخل کذا" یا "واللہ لا افعل کذا" اور تعلیق بالطلاق والعتاق، مثلاً یہ کہنا "ان دخلت الدار فانت طالق" یا "ان دخلت الدار فانت حر" "کو مجازاً سبب کہا جاتا ہے۔ کفارہ کے لزوم اور جزاء کے ترتب میں۔ یہ سبب کی تیسری قسم ہے۔ اس کو سبب مجازی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ قسم تو دراصل مشروع ہوئی ہے پورا کرنے کے لئے اور پورا کرنا کبھی ذریعہ نہیں ہو سکتا ہے کفارہ لازم ہونے کا یمین باللہ کی صورت میں اور ترتب جزاء کا یمین بغیر اللہ یعنی تعلیق بالشرط کی صورت میں۔ کیونکہ قسم پوری کرنا حنث کی ضد ہے اور بغیر حنث نہ کفارہ لازم آتا ہے نہ جزاء کا ترتب ہوتا ہے لیکن چونکہ اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ حنث کی رکاوٹ نہ رہنے پر وہی یمین حکم کفارہ یا جزاء تک مفضی ہو جائے اس لئے مآل (انجام) کے لحاظ سے مجازاً اس کا نام سبب رکھ دیا گیا۔

[1] قوله فلا يكون اى التلف مضافا اليها اى الى علة العلة فلا يحرم اى السائق والقائد عن الميراث عند تلف نفس المورث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص عند تلف النفس فان هذه الاحكام جزاء المباشرة والسائق والقائد ليسا بمباشرين حقيقة ١٢ [2] قوله سمى سببا مجازا باعتبار مايؤول اليه كاطلاق الخمر على العنب باعتبار مايؤول اليه وهذا فى غير الدار من ان هذا اطلاق الاسم السبب على السبب فما لا فهم تامل ثم اعلم ان هذا قال الشارح نظر الى ان المعلق بالشرط لا يؤول الى السببية الحقيقية بعد وجود المعلق عليه اى الشرط بل بعد يصير طريقا مفضيا الى الحكم بل يؤول الى العلية فانه بعد وجود الشرط علة للحكم الا ان يقال ان اراد السبب بحسب المعنى ١٢ منه

www.besturdubooks.net

وعند الشافعیؒ الیمین باللہ والمعلق بالشرط سبب حقیقی للکفارۃ والجزاء فی الحال ولکن الحکم تاخر الی زمان الحنث ووجود الشرط کما مر فی الوجوہ الفاسدۃ ولکن لہ شبہۃ الحقیقۃ ای لیس ہو مجاز خالص بل مجاز یشبہ الحقیقۃ وعند زفرؒ مجاز محض خال عن شبہۃ الحقیقۃ فمذہبنا بین الافراط الذی ذہب الیہ الشافعیؒ والتفریط الذی ذہب الیہ زفرؒ وثمرۃ الخلاف بیننا وبین زفرؒ ہی ماذکرہ بقولہ حتی یبطل التنجیز التعلیق عندنا لا عندہ وصورتہ ماذا قال لامرأتہ ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقہا ثلثا منجزۃ فتزوجت بزوج اٰخر ودخل بہا وطلقہا ثم عادت الی الاول بالنکاح ووجد دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفرؒ لان عندہ لم یبق قولہ انت طالق وقت التعلیق الا مجازا محضا لیس لہ شوب الحقیقۃ قط فلا یطلب محلا موجودا یبقی ببقائہ لانہ یمین ومحلہا ذمۃ الحالف وہی موجودۃ فاذا وجد الشرط بعد النکاح الثانی فکانہ حینئذ قال انت طالق فیقع الطلاق وعندنا لما کان قولہ انت طالق وقت التعلیق موجودا مجازا یشبہ الحقیقۃ فلا بد لہ من محل موجود کالحقیقۃ وقد فات المحل بالتنجیز فلا یبقی قولہ انت طالق وہذا معنی قولہ لان قدر ماوجد من الشبہۃ لا یبقی الا فی محلہ کالحقیقۃ لا تستغنی عن المحل فاذا فات المحل بطل والحاصل ان الشبہۃ تجری مجری الحقیقۃ عندہم فی طلب المحل فی اکثر المواضع احتیاطا کالمغصوب فان الاصل فیہ الرد ثم الضمان الی القیمۃ او المثل بعد الہلاک ولکن مع وجود المغصوب للغصب شبہۃ ایجاب القیمۃ۔

لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک یمین باللہ اور معلق بالشرط کفارہ اور جزاء کے لئے فی الحال سبب حقیقی ہیں صرف ان کا حکم موخر رہتا ہے حانث ہونے اور شرط کے تحقق کے وقت تک جیسی کی تفصیل وجوہ فاسدہ کے بیان میں گذر چکی ہے۔ "لیکن حقیقت کے ساتھ اس کی مشابہت ہے" یعنی یہ خالص سبب مجازی نہیں ہے بلکہ مجازی ہونے کے ساتھ ساتھ حقیقت سے بھی اس کی مشابہت موجود ہے۔ مگر امام زفرؒ کے نزدیک یہ محض مجازی ہے حقیقت کا شائبہ بھی نہیں ہے۔ غرض اس کے بارے میں ہمارا مسلک امام شافعیؒ کے افراط اور امام زفرؒ کی تفریط کے بین بین ہے۔ بہرحال ہمارے اور امام زفرؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا جس کو مصنفؒ نے ان الفاظ سے ذکر فرمایا ہے "حتی کہ فی الحال طلاق دے دینے سے تعلیق باطل ہو جائے گی" ہمارے نزدیک نہ کہ امام زفرؒ کے نزدیک۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا" پھر شرط پوری کرنے سے پہلے بیوی کو تین طلاق دے دے جس کے بعد بیوی دوسرے شوہر سے نکاح کرلے وہ اس سے خلوت بھی ہو، پھر شوہر ثانی سے طلاق پاکر شوہر اول سے نکاح کرلے اور اب دخول دار کی شرط پائی جائے تو ہمارے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی اور امام زفرؒ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ تعلق کے وقت جب (یعنی قول المعلق انت طالق) صرف مجازا پایا گیا حقیقت سے اس کا کچھ بھی لگاؤ نہیں ہے اس لئے یہ سبب کسی ایسے محل کا تقاضا نہیں کرے گا جس کی بقاء سے اس کی بقاء وابستہ ہو۔ یہ محض شرط و یمین ہے اور شرط کرنے والے کا ذمہ ہی اس کا محل ہے جو موجود ہے۔ لہٰذا نکاح ثانی کے بعد جب شرط پائی جائے تو یہی سمجھا جائے گا کہ گویا اسی وقت اس نے انت طالق کہا ہے۔ پس طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور ہمارے نزدیک چونکہ تعلیق کے وقت سبب یعنی قول المعلق "انت طالق" اگرچہ مجازا موجود ہے لیکن حقیقت کے ساتھ بھی اس کی مشابہت ہے اس لئے حقیقت کی طرح اس کے لئے بھی محل موجود رہنا ضروری ہے۔ اور فی الحال تین طلاق دے دینے کی وجہ سے وہ محل جاتا رہا۔ لہٰذا "انت طالق" کا قول بحیثیت سبب باقی نہیں رہے گا۔ یہی مطلب ہے مصنفؒ کے اس قول کا "کیونکہ حقیقت کے ساتھ جو کچھ مشابہت پائی جاتی ہے اس کے لحاظ سے سوائے محل کے سبب باقی نہیں رہے گا جس طرح حقیقت محل سے مستغنی نہیں ہوتی ہے لہٰذا جب محل ختم ہوگیا تو سبب بھی باطل ہو جائے گا" خلاصہ یہ کہ فقہائے احناف کے نزدیک زیادہ تر مسائل کے اندر شبہ حقیقت بھی تقاضائے محل میں احتیاطا اصل حقیقت کے قائم مقام ہے جیسا کہ مال مغصوب کہ اس کا اصل حکم رد عین ہے پھر ہلاک ہو جانے کے بعد قیمت یا مثل سے ضمان ادا کرنا واجب ہے لیکن مال مغصوب موجود رہتے ہوئے بھی غصب کا موجب قیمت ہونے میں شبہ ہے۔

لہ قولہ شبہۃ الحقیقۃ باعتبار ان الیمین شرعت للبر فلو فات البر یلزم الجزاء فی الیمین بالطلاق والعتاق فصار البر مضمونا بالجزاء فصار مضمون بالبر من الطلاق والعتاق شبہۃ الثبوت فی الحال ای قبل فوات البر کان الیمین بالطلاق والعتاق سببا حقیقیا لہ ۱۲ ۔ ۲ قولہ مجاز محض ای اطلاق السبب علی المعلق بالشرط مجاز محض فانہ لابد للسبب من محل ینعقد فیہ والتعلیق بالشرط حائل بین المعلق وبحلہ فاوجب قطع السببیۃ بالکلیۃ ۱۲ ۔ ۳ قولہ لا یطلب محلا موجودا ای فی الحال بل یکفیہ احتمال حدوث المحلیۃ وہو تام لاحتمال ان تعود المرأۃ الیہ بعد زوج اٰخر ۱۲ ۔ ۴ قولہ فی اکثر المواضع الاتری ان شبہۃ البیع لا تثبت فی حق الحر والمیتۃ کما ان حقیقۃ البیع لا تثبت فیہا ۱۲۔

www.besturdubooks.net

حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه ما لما صحت هذه الاحكام فكذا
الايجاب فى عين حال التعليق شبهة التنجيز فى اقتضاء المحل فعند فوات المحل يبطل وزفرؒ لم يتنبه لهذا التدقيق
وقاس المسألة المذكورة على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث او الاجنبية بالملك بان قال ان نكحتك فانت طالق فان
المحل ليس بموجود ابتداء مع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان يبقى انتهاء فى المتنازع فيه اولى بان يقع الطلاق
حينئذ فاجاب عنه المصنفؒ بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك فى المطلقة ثلثا لان ذلك الشرط فى حكم العلل يعنى
ان الشرط وهو النكاح فى حكم العلة للطلاق لانه علة لصحة التعليق وهو علة لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة
فصار التعليق بشرط هو فى حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه وهى شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية
للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضى وجود المحلية وشبهة التعليق بالعلة
العلة تقتضى عدم المحلية لان الحكم لا يوجد قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا فلهذا لا يحتاج ههنا الى المحل
والايجاب المضاف سبب للحال مقابل للايجاب المعلق يعنى ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت
طالق يكون سببا فى حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدا سبب[1] للحال لكن تاخر حكمه
الى الغد وهو من اقسام العلل فى الحقيقة وانما يعد سببا باعتبار الاضافة فيمكن ان يكون هذا هو القسم الرابع للسبب
ويمكن ان يكون الرابع هو قوله وسبب له شبهة العلل كما ذكرنا فى اليمين بالطلاق والعتاق وهو الذى يسمى سببا مجازيا فى السابق ۔

پانچ ای شبہ کی بنا پر عین کی موجودگی میں اس کی قیمت سے (غاصب کو) بری کرنا (غاصب کی طرف سے اس کی قیمت کے بدلہ میں) رہن رکھنا اور اس کی قیمت کا کفیل ہونا صحیح ہے۔ تو اگر قیمت
اثبت کسی حیثیت سے نہ ہوتا تو سب احکام بھی (جو کہ قیمت پر مبنی ہے) درست نہ ہوتے۔ علیٰ ہذا القیاس تعلیق کے وقت قول المعلق «انت طالق» کو محل کے تقاضا میں من وجہ
تنجیز (فی الحال وقوع طلاق) سے مشابہت ہے۔ اس لئے محل فوت ہو جانے سے تعلیق بھی باطل ہو جائے گی۔ امام زفرؒ کی نظر اس باریکی کی طرف نہیں گئی۔ انہوں نے اس مسئلہ کو قیاس کیا ہے
اس صورت پر جبکہ کوئی شخص مطلقہ ثلثہ یا اجنبیہ کی طلاق کو ملک نکاح سے معلق کرے۔ مثلاً یوں کہے «ان نکحتک فانت طالق»۔ کیونکہ یہاں تو تعلیق کی ابتداء ہی میں محل موجود نہیں ہے
تاہم وجود شرط کے بعد سب احناف کے نزدیک طلاق واقع ہوتی ہے تو متنازعہ فیہ مسئلہ میں جہاں طلقات ثلثہ کے بعد بقاء سبب کا سوال ہے بطریق اولیٰ وہ محل کا محتاج نہ ہوگا اور
دوبارہ نکاح کے بعد تحقق شرط پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ تو مصنفؒ نے اس قیاس کے جواب میں فرمایا کہ «اور مطلقہ ثلثہ کی ملک نکاح پر طلاق کو معلق بالشرط کرنا اس کے (یعنی سابق
صورت مسئلہ کے) برخلاف ہے کیونکہ یہ شرط (نکاح) علت کے حکم میں ہے» یعنی اس تعلیق میں نکاح کی شرط طلاق کے لئے بمنزلہ علت کے ہے کیونکہ نکاح تعلیق صحیح ہونے کی علت ہے
اور تعلیق بالشرط وقوع طلاق کی علت ہے لہٰذا نکاح طلاق کی علۃ العلۃ بن گیا۔ «تو ہو گیا یہ» یعنی ایسی شرط کے ساتھ معلق کرنا جو حکم میں علت کے ہے «معارض اس مشابہت سابقہ کا»
یعنی جزاء کے شرط واقع ہونے اور تحقق شرط سے قبل معلق (یعنی انت طالق) کی سببیت کے ثبوت کا شبہ معارض ہو گیا شبہ علت سے۔ بفرض کہ شرط سے پہلے جزاء واقع ہونے کا شبہ وجود محل کا
متقاضی تھا۔ اور ایسی شرط کے ساتھ تعلیق جو کہ علت کے حکم میں ہے تقاضا کرتی ہے کہ محل موجود نہ ہو کیونکہ حکم علت سے پہلے نہیں پایا جاتا ہے بلکہ علت کے بعد حکم مرتب ہوتا ہے
لہٰذا جب دونوں تقاضوں میں تعارض پیدا ہو گیا تو دونوں ساقط الاعتبار ہو گئے اسی بنا پر اس مسئلہ میں تحقق محل کی حاجت نہیں ہے۔ (د) «اور جو ایجاب (ایقاع طلاق و عتاق) کسی
وقت کی طرف منسوب ہو وہ بروقت ایجاب ہی سبب ہے» الایجاب المضاف، الایجاب المعلق کے مقابل ہے۔ یعنی ایجاب معلق بالشرط مثلاً ان دخلت الدار فانت طالق، یہ سبب
بنتا ہے وجود شرط کے وقت اور جو ایجاب منسوب الی الوقت ہو مثلاً یوں کہے انت طالق غداً، وہ فی الحال ہی سبب شمار ہوتا ہے۔ البتہ مقید بالزمان ہونے کی وجہ سے اس کا حکم کل تک
مؤخر رہے گا سبب کی یہ نوع درحقیقت «علل کے اقسام میں سے ہے» اس کو سبب شمار کیا جاتا ہے محض اس اعتبار سے کہ اس کی نسبت وقت کی طرف ہے۔ تو ممکن ہے اس کو سبب کی چوتھی
قسم قرار دی جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ چوتھی قسم وہ ہو جس کو مصنفؒ نے اپنے اس قول سے بیان کیا کہ «اور ایک سبب وہ ہے جس کو علت کے ساتھ مشابہت ہو» جیسا کہ ہم نے تعلیق بالطلاق
والعتاق کی صورت میں بیان کیا ہے اسی کا نام حسب بیان سابق سبب مجازی ہے۔

[1] قوله سبب للحال لان المانع من انعقاد الايجاب سببا فى الايجاب المعلق بالشرط التعليق لا يكون حائلا بين الايجاب ومحله ولم يوجد التعليق ههنا اى فى الايجاب المضاف فينعقد سببا لعدم المانع ١٢ - ش

www.besturdubooks.net

ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة السبب الحقيقي وسبب في معنى العلة وسبب مجازي لان الايجاب المضاف الى اقسام العلة في الحقيقة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي بعينه والثاني العلة وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء اي بلا واسطة احتراز عن السبب والعلامة وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد وهو سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلثة اوصاف احدها ان تكون علة اسما بان تكون موضوعة للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون حكما بحيث يثبت الحكم بعد وجودها من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة في شيء واحد كان علة كاملة تامة والا فناقصة باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغي ان تكون الاقسام سبعة بهذه الوتيرة الاول ما يكون اسما ومعنى وحكما وهو الجامع للاوصاف والثاني ما يكون اسما لا معنى ولا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون حكما لا اسما ولا معنى فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان والخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون اسما وحكما لا معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم وصف لكن المصنف لم يذكر ما هو معنى لا اسما ولا حكما وما هو حكم لا اسما ولا معنى وذكر عوضهما علة في حيز الاسباب ووصفا له شبهة العلل كما ستطلع عليه في اثناء الكلام۔

اسی وجہ سے بعض اصولیین نے سبب کی تین قسمیں کی ہیں: سبب حقیقی، سبب بمعنی علت اور سبب مجازی کیونکہ جو حکم منسوب الی الزمان ہو دراصل وہ علت کے اقسام میں سے ہے۔ اور جس سبب کو شبہ علت قرار دیا ہے وہ بعینہ سبب مجازی ہے۔

اقسام علت: اور (ما یتعلق بہ الاحکام کی) دوسری قسم علت ہے۔ اور وہ یہ کہ جس کی طرف وجوب حکم کی نسبت ابتداءً کی جاتی ہے یعنی بغیر کسی واسطہ کے، اس قید سے سبب، علامت اور علة العلة سب خارج ہو گئے، کہ ان کی طرف یا تو وجوب حکم منسوب نہیں کما فی الشرط والعلامة۔ اور اگر ہو بھی تو بلا واسطہ نہیں کما فی علة العلة۔ یہ تعریف وضعی علت مثلاً بیع، نکاح وغیرہ (جن کو شارع نے احکام مخصوصہ کے لئے وضع کیا ہے) اور اجتہاد سے مستنبط علت۔ ان دونوں کو شامل ہے۔ اور علت کی کل سات قسمیں ہیں، کیونکہ علل شرعیہ حقیقی معنی میں کامل ہوتی ہیں تین اوصاف کے پائے جانے سے۔ ایک یہ کہ وہ اسم کے اعتبار سے علت ہو یعنی اس خاص حکم کے لئے موضوع ہو اور بلا واسطہ ثبوت حکم کی نسبت اسی کی طرف ہو۔ دوسرے یہ کہ معنی کے اعتبار سے علت ہو یعنی ثبوت حکم میں علت کی تاثیر پائی جائے۔ تیسرے یہ کہ حکم کے اعتبار سے بھی علت ہو یعنی وجود علت کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم ثابت ہو۔ یہ تینوں باتیں بیک وقت جس میں پائی جائیں گی وہ علت کامل اور مکمل کہلائے گی، اور جس میں ان میں سے کسی بات کی کمی ہوگی وہ علت ناقص شمار ہوگی۔ بہرحال ان سب اوصاف کے مکمل ہونے اور نہ ہونے کے لحاظ سے بتفصیل ذیل علت کی سات قسمیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) اسماً و معنیً و حکماً تینوں لحاظ سے علت ہو، علت کی یہی قسم تمام اوصاف کی جامع ہے (۲) اسماً ہو معنیً اور حکماً نہ ہو۔ (۳) معنیً ہو اسماً اور حکماً نہ ہو۔ (۴) حکماً ہو اسماً اور معنیً نہ ہو۔ (۲ سے ۴ تک) ان تینوں قسموں میں سے ہر ایک میں صرف ایک ایک وصف موجود ہے اور دو نہیں ہیں۔ (۵) اسماً اور معنیً ہو حکماً نہ ہو۔ (۶) اسماً اور حکماً ہو معنیً نہ ہو۔ (۷) معنیً اور حکماً ہو اسماً نہ ہو۔ (۵ سے ۷ تک) ان تینوں قسموں میں سے ہر ایک میں دو دو وصف موجود ہیں اور ایک نہیں ہے لیکن مصنفؒ نے (تیسری قسم) جو معنیً ہو اسماً اور حکماً نہ ہو، اور چوتھی قسم (جو حکماً ہو اسماً اور معنیً نہ ہو) ان دونوں قسموں کو صراحۃً ذکر نہیں کیا بلکہ ان کے بجائے "علة في حيز الاسباب" اور "وصف له شبهة العلل" ذکر فرمایا ہے جیسا کہ تمہیں اثنائے کلام میں معلوم ہو جائے گا۔

ـه قوله وهو اي العلة وتذكير الضمير رعاية الخبر وهاني سير الدائرة ان رجع الضمير لفظ العلة فيجب فان ما ذكر بعده ليس تعريفاً للفظ العلة ولا يحل عليه ۱۲ ـه قوله وجوب الحكم احتراز عن الشرط فانه يوجد عند وجود الشروط ولا يضاف اليه وجوب المشروط ۱۲ ـه قوله احتراز عن السبب فان السبب والعلامة وعلة العلة لا يضاف اليها وجوب الحكم بلا واسطة وان كان في بعضها كعلة العلة اضافة وجوب الحكم لكنه بواسطة ۱۲ ـه قوله العلل الموضوعة اي العلل التي جعلها الشارع ووضعها علة كالبيع فانه جعل علة شرعاً للملك والنكاح فانه جعل علة شرعاً لملك المتعة ـه قوله والعلل المستنبطة كالقدر مع الجنس علة مستنبطة بالاجتهاد لحرمة الربوا وهذا معطوف على قوله العلل الموضوعة۔ ـه قوله بان تكون مؤثرة الخ بان يكون العقل حاكماً بان هذا الحكم ثابت بوجوده منشأه ذاته ۱۲ ـه قوله والا اي وان لم توجد هذه الاوصاف الثلثة باجمعها بل وجد واحد منها او اثنان منها فعلة ناقصة والا ان لم توجد واحد منها فلا علية ۱۲ ـه

www.besturdubooks.net

اذا عرفت هذا فالأن نشرع على ما قسمه المصنفؒ فنقول الاول علة اسمًا ومعنًى وحكمًا كالبيع المطلق للملك اى العارى عن خيار الشرط فانه علة اسمًا لانه موضوع للملك والملك مضاف اليه ومعنًى لانه مؤثر فيه وهو مشروع لاجله وحكمًا لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ والثانى علة اسمًا لاحكمًا ولامعنًى كايجاب المعلق بالشرط وهو الذى ادخله فيما سبق فى السبب المجازى مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت طالق علة اسمًا لوقوع الطلاق فانه موضوع له فى الشرع ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة حكمًا لان حكمه يتاخر الى وجود الشرط ولامعنى اذ لاتاثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين[1] بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث علة اسمًا ومعنًى لاحكمًا كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك اسمًا لانه موضوع له ومعنًى لانه هو المؤثر فى ثبوت الحكم لاحكمًا لان ثبوت الملك متأخر الى اسقاط الخيار والبيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة اسمًا ومعنًى للملك لاحكمًا للتراخى الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال ثالث له مثل قوله انت طالق غدًا وهو الذى سبق فى اقسام السبب فانه ايضًا علة اسمًا ومعنًى لوقوع الطلاق لاحكمًا لتأخره الى زمان اضيف اليه ونصاب الزكوٰة قبل مضى الحول مثال رابع له فانه ايضًا علة اسمًا لانه وضع لوجوب الزكوٰة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنًى لانه مؤثر فى وجوب الزكوٰة اذ الغناء يوجب الاحسان وهو يحصل بالنصاب لاحكمًا لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ جب تم کو اجمالاً علت کے اقسام اور ان کی وجہ ضبط معلوم ہو چکی تو اب ہم مصنفؒ کی تقسیم کے مطابق ان کی تشریح کا آغاز کرتے ہوئے کہتے ہیں علت کی سات قسموں میں سے پہلی قسم "وہ علت جو اسمًا اور معنًی اور حکمًا تینوں اعتبار سے ہو۔ جیسے بیع مطلق علت ہے ثبوت ملک کے لئے" مطلق سے مراد وہ بیع جس میں خیار شرط نہ ہو۔ تو یہ اسمًا علت اس لئے ہے کہ بیع موضوع ہے ثبوت ملک کے لئے۔ اور ثبوت ملک منسوب ہے اسی بیع کی طرف۔ اور معنًی اس لئے کہ بیع ثبوت ملک میں مؤثر ہے اور اس کی مشروعیت بھی ملک ہی کے لئے ہوتی ہے۔ اور حکمًا اس لئے کہ بیع کے تحقق کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم ملک ثابت ہو جاتا ہے۔ دوسری قسم "وہ ہے جو فقط اسمًا علت ہو حکمًا اور معنًی نہ ہو جیسے شرط کے ساتھ معلق کر کے اثبات حکم" جس کو مصنفؒ نے پچھلی تقسیم میں سبب مجازی کے اندر داخل کیا ہے۔ مثلاً انت طالق ان دخلت الدار۔ تو اس قول میں "انت طالق" باعتبار اسم کے وقوع طلاق کے لئے علت ہے اس لئے کہ انت طالق شریعت میں وقوع طلاق ہی کے لئے موضوع ہے۔ اور شرط پائی جانے کے وقت وقوع طلاق کے حکم کی نسبت اسی کی طرف ہوتی ہے لیکن حکمًا علت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا حکم ابتداءً فوراً ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ وجود شرط تک مؤخر رہتا ہے۔ اسی طرح معنًی علت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وجود شرط سے پہلے اس کی کوئی تاثیر نہیں پائی جاتی ہے۔ اصولیین کی رائے میں یمین باللہ بھی اسی قبیل سے ہے کہ یہ حکم کفارہ کے لئے محض اسمًا علت ہے حکمًا اور معنًی علت نہیں ہے۔ تیسری قسم وہ ہے جو اسمًا اور معنًی علت ہو اور حکمًا نہ ہو جیسے بیع خیار شرط کے ساتھ۔ تو بیع حکم ملک کے لئے موضوع ہونے کی وجہ سے اسمًا علت ہے اور ثبوت حکم میں مؤثر ہونے کے لحاظ سے معنًی علت ہے لیکن چونکہ ثبوت ملک خیار ساقط کرنے تک مؤخر رہتا ہے اس لئے حکمًا علت نہیں ہے۔ "اور بیع موقوف" اس کا عطف ہے بیع بشرط الخیار پر اور یہ دوسری مثال ہے۔ بیع موقوف کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کا مال بغیر اس کی اجازت کے بیچ دے۔ تو یہ بھی ثبوت ملک کے لئے اسمًا اور معنًی علت ہے نہ کہ حکمًا کیونکہ مالک کی اجازت کے وقت تک ثبوت ملک کا حکم مؤخر رہتا ہے۔ "اور ایسا اثبات حکم جو منسوب ہو کسی خاص وقت کی طرف" یہ قسم ثالث کی تیسری مثال ہے مثلاً یوں کہنا انت طالق غداً۔ اس کا ذکر بھی اقسام سبب میں گذر چکا ہے تو یہ بھی وقوع طلاق کے لئے اسمًا اور معنًی علت ہے لیکن زمانہ اضافت تک وقوع کے مؤخر رہنے کی وجہ سے حکمًا علت نہیں ہے۔ "اور نصاب زکوٰۃ حولان حول سے پہلے" یہ قسم ثالث کی چوتھی مثال ہے کہ نصاب علت ہے اسمًا۔ کیونکہ شریعت میں نصاب کی وضع وجوب زکوٰۃ کے لئے ہے اور بلا واسطہ وجوب زکوٰۃ کی نسبت اسی نصاب کی طرف ہوتی ہے۔ اور معنًی بھی علت ہے کیونکہ نصاب ہی وجوب زکوٰۃ میں مؤثر ہے اس لئے کہ مالداری موجب احسان ہے اور ملکیت نصاب سے مالداری حاصل ہوتی ہے۔ لیکن یہ حکمًا علت نہیں ہے۔ کیونکہ ادائے زکوٰۃ واجب ہونے کا حکم حولان حول پر مؤخر رہتا ہے۔

[1] قوله اليمين بالله تعالى الخ فانه علة للكفارة اسمًا فانه موضوع لها وتضاف اليه عند وجود الحنث لاحكمًا لان الكفارة تتأخر عنه الى وجود الحنث ولامعنى اذ لاتاثير لليمين فيها قبل وجود الحنث كذا قيل وفيه ان اليمين بالله تعالى ليس بموضوع للكفارة بل للبر فكيف يكون علة للكفارة اسمًا كذا قال ابن الملك ١٢۔

www.besturdubooks.net

وعقد الاجارة مثال خامس له فانه ايضاً علة لملك المنفعة اسماً لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكماً لان حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئاً فشيئاً الى انقضاء الاجل وهي معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلاً للملك فلا يكون علة حكماً والرابع علة في حيز الاسباب يعني لها شبه بالاسباب وهذا تفسير لما قبله وذكر المصنف له ثلثة امثلة فقال كشرى القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافاً الى الاول بواسطته فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط بينهما الواسطة كان شبيهاً بالاسباب ومرض الموت فانه علة لتعلق حق الورثة بالمال وهو علة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشرى القريب وربما يقال انه داخل في العلة اسماً ومعنى لا حكماً فانه علة اسماً لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه ومعنى لكونه مؤثراً في الحجر لا حكماً لان الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت مستنداً والتزكية عند ابي حنيفة رحمه الله فانه علة للشهادة وهي علة للرجم فتكون علة العلة كشرى القريب فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون الدية عنده وعندهما لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيراً ولا تعلق لهم بايجاب الحد فصاروا كما لو اثنوا على المشهود عليه خيراً بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فكذا هذا وربما يقال انه علة معنى لا اسماً ولا حكماً للرجم فيكون مثالاً لقسم تركه المصنف ثم قال وكذا كل ما هو علة العلة في كونها مشابهة للاسباب فهي ذو جهتين ولذا ذكرها في السبب والعلة جميعاً۔

اور اجارہ کا معاملہ یہ قسم ثالث کی پانچویں مثال ہے کہ عقد اجارہ بھی ملک منفعت کے لئے اسماً علت ہے کیونکہ اجارہ شرعاً اسی کے لئے موضوع ہے اور ملک منافع کا حکم اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے اور معنی بھی علت ہے کیونکہ منافع میں موثر ہے اور اسی وجہ سے نفع اٹھانے سے قبل پیشگی اجرت کا ادا کرنا درست ہے لیکن حکماً علت نہیں ہے اس لئے کہ اجارہ کا حکم یعنی منافع کی ملکیت مدت اجارہ ختم ہونے تک آہستہ آہستہ پائی جاتی ہے۔ معقد کے وقت تو منافع معدوم ہیں اور معدوم محل ملک ہونے کے قابل نہیں ہے۔ اس لئے اس کو حکماً علت قرار نہیں دے سکتے۔ چوتھی قسم وہ علت جو اسباب کی جگہ میں ہو یعنی اسباب سے اس کو مشابہت ہو۔ یہ جملہ "حیز الاسباب" کی تفسیر ہے۔ مصنف نے اس کی تین مثالیں دی ہیں چنانچہ کہا جیسے کسی قریبی رشتہ دار کو خریدنا کہ شراء علت ہے ملک کی۔ اور قریب کی ملکیت علت ہے عتق (آزادی) کی۔ لہٰذا ملک کے توسط سے شراء کی طرف آزادی کی نسبت ہوگی۔ تو علت العلت ہونے کی حیثیت سے شراء کو علت کہا جائے گا۔ اور واسطہ درمیان میں ہونے کے لحاظ سے یہ شراء مشابہ بالاسباب ہے۔ اور مرض موت یہ بھی مرض موت وارثین کا حق مریض کے مال کے ساتھ متعلق ہونے کی علت ہے اور وارثین کا حق متعلق ہونا مریض کا اپنے مال میں سے ثلث سے زائد پر حق تصرف روک دینے کی علت ہے۔ تو یہ مرض موت بھی شرائے قریب کی طرح (علۃ العلۃ اور مشابہ بالاسباب) ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہ مثال علت کی اس قسم کی ہے جو اسماً اور معنیً علت ہو اور حکماً نہ ہو۔ اس لئے کہ مرض موت مریض کو تبرعی تصرفات (ہبہ، صدقہ اور وصیت) سے روک دینے کی اسماً علت ہے کہ حکم حجر کی نسبت اسی کی طرف ہے اور معنی بھی علت ہے کیونکہ حق تصرف روکنے میں مرض ہی موثر ہے البتہ حکماً علت نہیں ہے۔ اس لئے کہ حکم حجر اس وقت تک موقوف رہتا ہے جب تک کہ اسی مرض سے موت واقع نہ ہو جائے۔ اور تزکیہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ علت ہے قبول شہادت کی۔ اور قبول شہادت علت ہے رجم کی۔ لہٰذا تزکیہ (یعنی تعدیل شاہدین) شرائے قریب کی طرح علۃ العلۃ ہے پس رجم قائم ہو جانے کے بعد عدالت شاہدین کی شہادت دینے والے اگر اپنی شہادت سے رجوع کرلیں تو امام صاحبؒ کے نزدیک وہ بھی دیت کے ضامن ہوں گے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک شاہدوں کی صفائی دینے والے ضامن نہیں ہوں گے کیونکہ انھوں نے تو محض گواہوں کی ثنا صفت بیان کی ہے۔ حد کے اثبات کے ساتھ ان کا کوئی تعلق نہیں جس طرح مشہود علیہ زانی کے حق میں اگر وہ کوئی اچھی بات کہیں کہ وہ شادی شدہ محصن ہے پھر حد قائم ہو جانے کے بعد رجوع کرلیں تو وہ دیت کے ضامن نہیں ہوتے۔ اسی طرح شاہدین کے تزکیہ کرنے سے بھی وہ ضامن نہیں ہوں گے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہ مثال علت کی اس قسم کی ہے جو معنیً علت ہو اور اسماً و حکماً علت نہ ہو۔ (یعنی تزکیہ صرف معنیً رجم کی علت ہے اسماً و حکماً علت نہیں ہے) تو مصنفؒ نے علت کی جس قسم کے بیان کو ترک کر دیا تھا اس توجیہ کے مطابق تزکیہ اس کی مثال ہو جائے گی۔ اسی طرح جو بھی علۃ العلۃ ہوگی وہ مشابہ اسباب کی قسم میں داخل ہے کیونکہ اس میں دو جہتیں موجود ہیں۔ اسی وجہ سے مصنفؒ نے اس کو سبب اور علت دونوں کے اقسام میں سے شمار کیا ہے۔

ـه قوله فلو رجع المزكون بعد الرجم اي قالوا تعمدنا الكذب يضمنون الدية عنده لان علة العلة كالعلة في اضافة الحكم اليها ١٢

ـه قوله ولا تعلق لهم الخ فان المزكين ما اثبتوا شيئاً بل شهادة الشاهد بقضاء القاضي والقاضي قضى بشهادة غير العدول فيفضي لكن الحد ما اتى بتزكية المزكين ١٢

www.besturdubooks.net

والخامس وصف له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي ركبت من وصفين كالقدر والجنس للربوا فان المجموع منهما
علة اسما ومعنىً وحكمًا وكل واحد منهما وحده له شبهة العلل وليس بسبب محض غير مؤثر في المعلول والا كان الجزء
الآخر هو العلة لا المجموع منهما وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما فتكون مثالا ثانيا للقسم تركه المصنفؒ ولكن بقي قسم آخر
تركه المصنفؒ بلا ذكر في البين وهو علة حكما لا اسما ولا معنى وربما يقال انه داخل في قسم الشرط الذي في حكم العلل
كحفر البير وشق الزق والسادس علة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة فانه هو المؤثر في الحكم وعنده يوجد الحكم و
لكنه ليس بموضوع للحكم بل الموضوع له هو المجموع وذلك كالقرابة والملك فان المجموع علة موضوعة للعتق ولكن المؤثر
هو الجزء الاخير فان كان الملك جزءًا اخيرًا بان اشترى قريبه المحرم يكون هو المؤثر وان كانت القرابة جزءًا اخيرًا بان
اشترى عبدا مجهول النسب ثم ادعى انه ابنه او اخوه يكون هو المؤثر والمقابل له وهو الوصف الاول يكون علة معنىً لا
اسما ولا حكما كما نقلنا والسابع علة اسما وحكما لا معنىً كالسفر والنوم للرخصة والحدث فان السفر علة للرخصة اسمًا
لانها تضاف اليه في الشرع يقال القصر رخصة للسفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها
ليس نفس السفر بل المشقة وهي تقديرية وكذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث اسمًا لان الحدث يضاف اليه وحكمًا لان
الحدث يثبت عنده لا معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس ولكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا اكان
النوم المخصوص سببا لخروجه غالبا اقيم مقامه ودار الحكم عليه۔

پانچویں قسم: وہ وصف ہے جو علت کے مشابہ ہو جیسے کسی علت کے دو وصفوں میں سے کوئی ایک وصف (یعنی جو علت مرکب ہو دو وصفوں سے اس کا ایک وصف مثلاً حرمت ربا کی علت قدر اور جنس ہے کہ ان دونوں کا مجموعہ علت ہے اسماً معنیً اور حکماً تینوں اعتبار سے۔ اور ان میں سے ہر ایک علیحدہ طور پر علت نہیں بلکہ مشابہ بالعلۃ ہے۔ سبب محض وہی نہیں جو معلول میں کسی طرح موثر نہ ہو، کیونکہ اگر علیحدہ ایک وصف سبب محض ہوتا تو مجموعہ وصفین کو علت قرار دینا صحیح نہ ہوتا بلکہ صرف جزو آخر علت ہوتا اس لئے کہ حکم میں جس کی تاثیر پائی جائے وہی علت ہوتا ہے (پہلے جزو کو سبب غیر موثر ماننے سے صرف دوسرے جزو کی تاثیر ہوگی)۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہ علت کی اس قسم میں سے ہے جو معنیً علت ہو اسماً اور حکماً نہ ہو۔ اس توجیہ کے مطابق مصنفؒ کی ترک کردہ قسم علت کی دوسری مثال ہو جائے گی لیکن پھر بھی ایک قسم رہ گئی جس کا ذکر مصنفؒ نے اس سلسلہ تقسیمات میں چھوڑ دیا ہے۔ یعنی وہ جو صرف حکماً علت ہو اسماً اور معنیً نہ ہو۔ اس کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ قسم شرط کی اس نوع میں داخل ہے جو علت کے حکم میں ہے جیسا کہ راستہ میں کنواں کھودنا اور مشک میں شگاف کر دینا۔ چھٹی قسم: وہ ہے جو علت معنیً اور حکماً علت ہو اسماً نہ ہو جیسے علت کے دو وصفوں میں سے آخری وصف، کیونکہ آخری وصف ہی حکم میں موثر ہے اور اسی کے پائے جانے پر حکم پایا جاتا ہے لیکن صرف یہی وصف حکم کے لئے موضوع نہیں بلکہ مجموعہ دونوں وصف اثبات حکم کے لئے موضوع ہے (اس لئے صرف آخری وصف کو اسماً علت نہیں کہا جائے گا) اس کی مثال علتِ قرابت (محرم للنکاح) اور ملک ہے کہ ان دونوں کا مجموعہ آزادی کی علت ہونے کے لئے موضوع ہے مگر آخری جزو وہی حکم عتق میں موثر ہوتا ہے چنانچہ اگر ملک آخری جزو ہو مثلاً کوئی شخص اپنے کسی قریبی محرم کو خرید لے تو یہی ملک جو کہ جزو ثانی موثر ہے حکم عتق میں موثر ہوگی۔ اور اگر قرابت آخری جزو ہو مثلاً کسی مجہول النسب غلام کو کوئی شخص خریدے پھر یہ دعویٰ کرے کہ یہ غلام اس کا بیٹا یا بھائی ہے تو قرابت ہی (جو کہ جزو آخر ہے) حکم عتق میں موثر ہوگی (اور اسی کو معنیً وحکماً علت کہا جائے گا) اس کے بالمقابل اول وصف محض معنیً علت ہے اسماً اور حکماً علت نہیں ہے جیسا کہ ہم نے (پانچویں قسم کی تشریح میں) بتایا ہے۔ ساتویں قسم: وہ ہے جو اسماً اور حکماً علت ہو معنیً نہ ہو۔ جیسا کہ سفر علت ہے رخصت کے لئے اور نیند علت ہے حدث کے لئے۔ کہ سفر باعتبار اسم کے رخصت کی علت ہے کیونکہ شریعت میں سفر ہی کی طرف رخصت کی نسبت کی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "القصر رخصۃ السفر" (نماز میں قصر سفر کی رخصتوں میں سے ہے) اور حکم کے اعتبار سے بھی رخصت کی علت ہے کیونکہ سفر شروع ہونے کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم رخصت ثابت ہو جاتا ہے۔ البتہ رخصت کے لئے سفر معنیً علت نہیں کیونکہ ثبوت رخصت میں نفس سفر موثر نہیں ہے بلکہ اصل موثر مشقت ہے جو کہ ایک تقدیری اور مخفی امر ہے (جس کی تحدید مشکل ہے اس لئے اس کے بجائے سفر کو مدار حکم قرار دیا گیا)۔ اسی طرح وہ نیند جو ناقض وضو ہو اسماً حدث کی علت ہے کیونکہ حدث (یعنی نقض وضو) اسی کی طرف منسوب ہے اور حکماً بھی علت ہے کیونکہ نیند کے تحقق کے ساتھ ہی ساتھ حدث ثابت ہو جاتا ہے۔ البتہ معنیً علت نہیں ہے اس لئے کہ حکم حدث میں نیند موثر نہیں ہے بلکہ خروج نجاست (یعنی خروج ریح) اصل موثر ہے۔ لیکن چونکہ خروج ریح کی حقیقت سے باخبر ہونا دشوار ہے اور خاص حالت کی (کروٹ کے بل یا تکیہ ٹیک میں لگا کر) نیند عموماً خروج ریح کا سبب ہے اس لئے اس نیند ہی کو خروج ریح کا قائم مقام اور حکم حدث کا مدار قرار دے دیا گیا۔

والآن تمت اقسام العلة وقد علمت ما في بيانها من المسامحات الناشية من فخر الاسلام والخلف توابع له ثم يقول المصنف وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل هذا هو حكم القسم الاول الذي كان علة اسما ومعنى وحكما فانها العلة الحقيقية الشرعية التي تقارن الفعل ولا تتقدمه وذهب قوم الى انه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية في حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فلا بد ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة الخاتم واما الاستطاعة فهي مع الفعل البتة لا تتقدمه سواء عدت علة شرعية او عقلية وهي اما تمثيل او تنظير والتي تتقدم على الفعل هي بمعنى سلامة الآلات والاسباب وعليها مدار التكليف الشرعي وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول هذا من تتمة مسائل العلة والسبب ولم يميز في اقسامه الآتية بين الداعي والدليل فربما اتفق فيما حال الداعي وربما اتفق فيما حال الدليل على ما ستجئ وذلك اي قيام الداعي والدليل اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له توهم شغل رحم الامة بماء الغير والاحتراز عنه واجب لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولما كان ذلك امرا خفيا لا يقف عليه كل احد ما لم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك واليد الذي هو دال على شغل الرحم بالماء وجعل هذا الحدوث دليلا على انه مشغول بالحمل البتة وان كان في بعض المواضع يقين بعدم الشغل۔

یہاں تک اقسام علت کا بیان مکمل ہو چکا۔ اور شارح نے بیان میں اقسام کی ترتیب و تفصیل کی بعض کوتاہیاں بھی تم کو معلوم ہو چکی ہیں جو در اصل فخر الاسلام بزدوی کی کتاب میں تھیں اور بعد والے تو (جن میں ماتن بھی شامل ہیں) ان ہی کے پیروکار ہیں بہر حال اس کے بعد مصنفؒ فرماتے ہیں (۱) اور علت حقیقیہ کی صفت میں سے یہ بات نہیں ہے کہ حکم پر مقدم ہو بلکہ علت اور معلول دونوں کا ایک وقت پایا جانا واجب ہے جیسا کہ استطاعت فعل کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ یہ حکم علت کی قسم اول کا ہے یعنی جو اسماً، معنیً اور حکماً تینوں اعتبار سے علت ہو۔ کیونکہ یہی کامل یا حقیقی علت شرعیہ ہے جس کا حکم کے ساتھ مقارن اور متصل ہونا ضروری ہے اور وہ اس سے مقدم نہیں ہو سکتی ہے۔ البتہ بعض لوگ اس طرف گئے ہیں کہ معلول پر اس کا تقدم زمانی جائز ہے اس لئے کہ علل شرعیہ جواہر کے حکم میں ہیں (کہ اپنے وجود میں کسی محل کی محتاج نہیں)۔ اور یہ صفت بقا کے ساتھ متصف ہیں تو لامحالہ علت کے بعد حکم ثابت ہوگا۔ بخلاف علل عقلیہ کے کہ (چونکہ یہ اعراض ہیں اس لئے) معلول کے ساتھ ان کا مقارن ہونا ضروری ہے۔ جیسے انگوٹھی کی حرکت (۲) اپنی علت "انگلیوں کی حرکت" کے ساتھ پائی جاتی ہے لیکن استطاعت خواہ اسے علت شرعیہ شمار کیا جائے خواہ عقلیہ بہر حال اس کا فعل کے ساتھ مقارن ہونا ضروری ہے فعل سے مقدم ہونا درست نہیں۔ ماتن کی عبارت میں "کالاستطاعۃ" یا تو مثال ہے (اگر اسے علت شرعیہ شمار کریں) یا نظیر ہے (اگر اسے علت عقلیہ کہیں) البتہ جس استطاعت کا اطلاق سلامتی آلات و اسباب کے معنی میں ہوتا ہے وہ فعل سے مقدم ہوتی ہے۔ اور تکلیف شرعی کا دار و مدار اسی پر ہے (اس لئے صحت تکلیف کے لئے اس استطاعت کا فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے)۔ مسئلہ کبھی کسی فعل کے سبب داعی کو اس فعل کے اور کسی امر کی دلیل کو اس کے مدلول کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔ یہ ضابطہ درحقیقت مسائل علت اور سبب کے تتمہ میں سے ہے۔ اور آگے اس کی جو اقسام آ رہی ہیں ان کے بیان میں بھی مصنفؒ نے داعی اور دلیل کے درمیان کوئی امتیاز نہیں رکھا کیف اتفق داعی اور دلیل کا حال بے ترتیب ذکر کیا ہے جیسا کہ تمہیں معلوم ہو جائے گا۔ اور یہ بات یعنی داعی یا دلیل کا قائم مقام ہونا (۱) یا تو رفع ضرورت اور مجبوری کی بنا پر جیسا کہ حکم استبراء میں (یعنی باندی کے مالک ہونے کے بعد ایک حیض گزرنے تک جماع اور دواعی جماع سے احتراز کرنا) کہ اس کا واجب ہونا معلوم ہو جاتا ہے اگرچہ اس کا اصل سبب باندی کے رحم کا دوسرے کے نطفہ سے مشغول ہونے کا احتمال ہونا جس سے پرہیز کرنا واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ جو شخص اللہ اور روز قیامت پر ایمان رکھتا ہے وہ ہرگز دوسرے کی کھیتی کو اپنے نطفہ سے سیراب نہ کرے۔ اور چونکہ استقرار حمل ایک مخفی امر ہے جب تک حمل ظاہر نہ ہو جائے اس وقت تک ہر شخص اس سے واقف نہیں ہو سکتا ہے اس لئے نئی ملک اور قبضہ کو جو کہ رحم کے مشغول ہونے پر دال ہے (اس حیثیت سے کہ ملک جواز وطی کا باعث ہے اسی لئے جس کی ملک سے باندی نکل کر آئی ہے اس سے حمل کا قرینہ موجود ہے)۔ استقرار حمل کے قائم مقام کر دیا گیا۔ اور اسی حدوث ملک کو اس بات پر دلیل مان لیا گیا کہ ضرور وہ حاملہ ہے اگرچہ بعض مواقع میں حاملہ نہ ہونے کا یقین کیوں نہ ہو۔

له قوله وهي اما تمثيل او تنظير اي ان الاستطاعة ... كانت الاستطاعة علة شرعية لكان قول المصنف كالاستطاعة تمثيلا ... ۱۲ ۔ له قوله الدال على شغل الرحم ... حدوث الملك ... ۱۲

www.besturdubooks.net

مثل ان تکون الجاریۃ بکرا او مشتراۃ من ید محرمھا ونحوہ ولکن لم یعتبر ھذا الیقین وحکم بوجوب الاستبراء فی کل ما وجد ملک الملک والید وغیرہ ای غیر الاستبراء کالخلوۃ الصحیحۃ اقیمت مقام الدخول فی حق وجوب المھر والعدۃ والنکاح اقیم[1] مقام الدخول لثبوت النسب فھھنا اقیم الداعی مقام المدعو لان الخلوۃ والنکاح داع الی الدخول او للاحتیاط کما فی تحریم الدواعی الی الوطی من النظر والقبلۃ واللمس اقیمت[2] مقام الوطی فی الاستبراء وحرمۃ المصاھرۃ والاحرام والظھار والاعتکاف للاحتیاط فھو ایضا مثال لاقامۃ الداعی مقام المدعو او لدفع الحرج کما فی السفر والطھر ھذان مثالان لاقامۃ الدلیل مقام المدلول فان السفر اقیم[3] مقام المشقۃ وجعل دالا علیھا وان لم یکن ثمہ مشقۃ اصلا فیدار امر رخصۃ القصر والافطار علی مجرد السفر مع قطع النظر عن المشقۃ وان کان الباعث علیہ فی نفس الامر ھو المشقۃ وھکذا الطھر الخالی عن الجماع دلیل علی الحاجۃ الی الوطی وان لم تکن لہ حاجۃ الیہ فی القلب فاقیم الطھر مقام الحاجۃ فی حق مشروعیۃ الطلاق فیہ لان الطلاق لم یشرع[4] الا فی زمان کان محتاجا الی الوطی فیہ ولھذا لم یشرع فی وقت الحیض او الطھر الذی وطیھا فیہ والفرق بین الضرورۃ ودفع الحرج ان فی الضرورۃ والعجز لا یمکن الوقوف علی الحقیقۃ اصلا وفی دفع الحرج یمکن ذلک مع وقوع مشقۃ کما فی السفر یمکن ادراک المشقۃ بحسب احوال اشخاص الناس والفرق بین السبب والدلیل ان السبب لا یخلو عن تاثیر لہ فی المسبب والدلیل قد[5] یخلو عن ذلک فتکون فائدۃ العلم بالمدلول لاغیر۔

مثلاً باندی کا باکرہ ہونا معلوم ہو یا اس کے محارم کے قبضہ سے خریدی گئی ہو وغیرہ صورتوں میں جہاں حاملہ نہ ہونا یقینی ہے تاہم ملک کو اصل علت کے قائم مقام قرار دے لینے کے بعد اب اس یقین کا کوئی اعتبار نہیں بلکہ محض حدوث ملک اور قبضہ پائے جانے پر ہر باندی کے حق میں وجوب استبراء کا حکم ہے (۲) اور استبراء کے علاوہ، مثلاً خلوت صحیحہ کو وجوب مہر اور عدت کے حق میں دخول کے قائم مقام قرار دیا گیا۔ نکاح کو ثبوت نسب کے حکم میں جماع کے قائم مقام قرار دیا گیا۔ تو ان مثالوں میں سبب داعی کو مدعو (مسبب) کے قائم مقام کیا گیا ہے کیونکہ خلوت اور نکاح دونوں جماع کی طرف داعی ہیں (۱) یا احتیاط کی غرض سے، جیسے دواعی وطی کی حرمت کا حکم، یعنی استبراء کے حکم، حرمت مصاہرت احرام، ظہار اور اعتکاف کے سلسلہ میں دواعی وطی نظر بالشہوۃ اور بوس وکنار کو بطور احتیاط اصل وطی کے قائم مقام کیا گیا ہے (کہ وطی کی طرح ان کو بھی حرام قرار دیا گیا۔ اور وطی سے جو حکم ثابت ہوتا ہے دواعی وطی سے بھی وہی حکم ثابت مانا جاتا ہے) یہ بھی داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنے کی مثال ہے۔ (۳) یا تنگی دفع کرنے کی غرض سے جیسا کہ سفر اور طہر کے حکم میں یہ دونوں مثالیں دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی ہیں۔ یعنی سفر کو مشقت کے قائم مقام اور اس پر دلیل قرار دیا گیا ہے کسی سفر میں مشقت اور تکلیف اگر بالکل نہیں ہو پھر بھی قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کی رخصت کا حکم مشقت سے قطع نظر محض سفر پر جاری ہوگا۔ اگرچہ نفس الامر میں حکم رخصت کا باعث اور سبب اصلی مشقت ہی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس جس طہر میں بیوی سے جماع نہیں کیا وہ طہر حاجت اور تقاضائے وطی کی دلیل ہے۔ اگرچہ واقعۃً دل میں جماع کی طرف میلان بالکل نہ ہو پس طہر کو دلیل الحاجۃ ہونے کی بنا پر اس کے اندر طلاق جائز ہونے کے حکم میں حاجۃ الی الجماع کا قائم مقام کر دیا گیا۔ (اور حاجۃ الی الجماع مشروعیت طلاق کی علت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ طلاق ابغض المباحات ہونے کی بنا پر صرف بوقت حاجت الی الوطی جائز ہے (کہ باوجود رغبت ومیلان کے طلاق دینے کو ضرورت اور مجبوری پر محمول کیا جا سکے۔ والضرورات تبیح المحظورات) یہ اسی بنا پر زمانہ حیض یا جس طہر میں جماع کیا ہے اس میں طلاق دینا مشروع نہیں ہے (کہ یہ زمانہ بے رغبتی ہے) اور واضح ہے کہ ضرورت اور دفع حرج میں فرق یہ ہے کہ ضرورت اور عجز کہتے ہیں جس کی حقیقت سے واقف ہونا بالکل ممکن نہ ہو۔ بخلاف دفع حرج کے کہ اس کی حقیقت کا اندازہ لگانا ممکن تو ہے مگر دشوار ہے جیسا کہ سفر میں اشخاص وافراد کے احوال مختلفہ کے پیش نظر مشقت کا (کچھ نہ کچھ) ادراک کرنا بہرحال ممکن ہے۔ سبب اور دلیل میں فرق یہ ہے کہ مسبب میں سبب کی کچھ نہ کچھ تاثیر ضرور ہوتی ہے بخلاف دلیل کے کہ بسا اوقات مدلول میں اس کی کوئی تاثیر نہیں ہوتی ہے۔ اس وقت اس کا فائدہ محض مدلول کو جاننے کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا ہے۔

[1] قولہ اقیم مقام الخ۔ فان الموجب لثبوت النسب تکون الولد من ماء الزوج وہذا امر تفرد بعلمہ اللہ تعالیٰ وعلم الوطی ایضا متعسر فالنکاح سبب داع الی الوطی اقیم مقام الوطی ۱۲۔

[2] قولہ اقیمت الخ فکما ان الوطی حرام فی ہذہ الحالات الآتیۃ فدواعیہ ایضا حرام احتیاطا لمن یرتع فی الحرام ۱۲۔

[3] قولہ اقیم الخ۔ ودفع الحرج فان فی درک المشقۃ لابد من تفتیش بالغ ویتفاوت احوال الناس فی المشقۃ ۱۲۔

[4] قولہ لم یشرع الخ۔ فان الطلاق من ابغض المباحات وانما ابیح للضرورۃ ودفع الخلل فی المعاشرۃ ۱۲۔

[5] قولہ والدلیل قد یخلو عن ذلک ای اثر فی المدلول والافضاء الیہ فیجوز ان یکون المدلول مقدما علی الدلیل الا تری ان الاخبار عن المحبۃ دلیل علی المحبۃ ولا اثر فیہا ۱۲۔

www.besturdubooks.net

ومن جملة امثلة اقامة الدليل مقام المدلول الخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة فى قول الرجل لامرأته ان كنت تحبّينى فانت طالق فقالت احبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاخبار لكنه يقتصر على المجلس لانه مشبه بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس والثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب احترز به عن العلة وينبغى ان يزاد عليه قوله ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج به الجزء هكذا قيل وهو خمسة بالاستقراء الاول شرط محض لا يكون له تاثير فى الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثانى شرط وهو فى حكم العلل فى حق اضافة الحكم اليه ووجوب الضمان على صاحبه كحفر البير فى الطريق فانه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط فيه لان العلة فى الحقيقة هو الثقل لميلان طبع الثقيل الى السفل ولكن الارض كانت مانعة ماسكة وحفر البير ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشروط والمشى سبب محض ليس[1] بعلة له فاقيم الحفر الذى هو الشرط مقام العلة فى حق الضمان اذا حفر فى غير ملكه واما ان حفر فى ملكه او القى الانسان نفسه عمدا[2] فى البير فحينئذ لا ضمان على الحافر اصلا وشق الزق فانه شرط لسيلان ما فيه اذ الزق كان مانعا وازالته شرط والعلة هى كونه مائعا لا يصلح ان يضاف الحكم اليه اذ هو امر جبلى للشئ خلق عليه فاضيف الى الشرط ويكون صاحب الشرط ضامنا لتلف ما فيه ولنقصان الخرق ايضا۔

دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی مثالوں میں خبر محبت کو محبت کے قائم مقام کرنے کا حکم ہے اس صورت میں جبکہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ اگر مجھ سے تو محبت رکھتی ہے تو تجھ پر طلاق اور بیوی جواب میں کہے کہ ہاں میں تجھ سے محبت رکھتی ہوں تو اس جواب پر طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ محبت ایک مخفی امر ہے بتانے کے علاوہ اس سے واقف ہونے کا اور کوئی ذریعہ نہیں ہے (اس لئے منہ سے بتانے کو اصل محبت کا قائم مقام مانا گیا ہے) البتہ چونکہ شوہر کا ایسا کہنا تخییر طلاق سے مشابہ ہے اس لئے تخییر طلاق کی طرح اس کا جواب بھی مجلس خطاب کے ساتھ مقید ہوگا۔ (مجلس ختم ہونے کے بعد اگر کہے "احبک" تو طلاق واقع نہیں ہوگی)۔

اقسام شروط :- "اور متعلقات احکام کی تیسری قسم شرط ہے اور شرط اس کو کہتے ہیں جس کے ساتھ کسی چیز کا صرف وجود متعلق ہو لیکن اس کے وجوب کا کوئی تعلق نہ ہو" دون الوجوب کی قید سے علت خارج ہو گئی (کیونکہ علت کے ساتھ وجوب متعلق ہوتا ہے) بعضوں نے کہا ہے کہ اس تعریف میں یہ قید بھی بڑھانا مناسب ہے کہ "اور وہ اس چیز کی ماہیت سے خارج ہو" تاکہ شرط کی تعریف سے جزو خارج ہو جائے (اس لئے کہ جزو پر کل کا وجود موقوف رہتا ہے)۔" اس شرط کی پانچ قسمیں ہیں جن میں انحصار استقراء اور تتبع کے بعد معلوم ہوا ہے۔ (۱) "شرط محض" یعنی حکم میں اس کی کوئی تاثیر نہ ہو بلکہ علت کا وجود اس پر موقوف ہو" جیسے دخول دار" کی نسبت وقوع طلاق کی طرف جو کہ اس شرط پر معلق ہے قائل کے اس قول میں کہ ان دخلت الدار فانت طالق۔ (۲) "ایسی شرط جو علت کے حکم میں ہو" یعنی علت کی طرح اس کی طرف حکم کی نسبت ہو اور اس کے فاعل پر ضمان واجب ہو" جیسے راستہ میں کنواں کھودنا؛ یہ شرط ہے گر کر کسی چیز کے ضائع یا ہلاک ہونے کی۔ اس لئے کہ کنواں میں گرنے کی حقیقی علت تو وزن کا ثقل اور بھاری پن ہے۔ کیونکہ بھاری چیز کی کشش طبعاً نیچے کی طرف ہوتی ہے لیکن زمین اس کے نیچے جانے سے مانع اور روک بنی ہوئی تھی۔ اور کنواں کھودنا گویا مانع کو دور کر دینا ہے اور مانع کا ہٹ جانا بمنزلہ وجود شرط کے ہے۔ باقی کنویں تک چل کر جانا سبب محض ہے گرنے کی علت نہیں ہے لہٰذا کنواں کھودنے کو جو کہ محض شرط تلف ہے حکم ضمان عائد کرنے میں علت کے قائم مقام کر دیا گیا۔ بشرطیکہ دوسرے کی زمین میں کھودا ہو۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنی مملوکہ زمین میں کنواں کھودے یا کسی شخص نے بالارادہ اپنے کو کنویں میں گرا دیا تو ان دونوں صورتوں میں کنواں کھودنے والے پر کچھ بھی ضمان نہیں آئے گا۔ "اور مشکیزہ پھاڑ دینا" کہ مشکیزہ کے اندر کی چیز بہہ کر ضائع ہو جانے کے لئے پھاڑنا شرط ہے۔ کیونکہ مشکیزہ بہنے سے مانع تھا۔ اس مانع کو دور کر دینا شرط ہے۔ بہنے کی اصل علت تو سیال ہونا ہے لیکن حکم کی نسبت علت کی طرف اس لئے نہیں ہو سکتی ہے کہ اس شئے میں بہنے کی صفت اختیاری نہیں ہے بلکہ فطری ہے اور اس کی سرشت میں داخل ہے تو لا محالہ تلف کی نسبت شرط کی طرف ہوگی اور شرط کو وجود میں لانے والا ضائع شدہ چیز کا اور اس نقصان کا جو پھاڑنے کی وجہ سے مشکیزہ میں ہوا ہے ضامن ہوگا۔

---

[1] قوله ليس بعلة له بل اذ هو مانع فى موضع ... فيحصل الاثر بدون المشى ... فان قلت ... ان المشى سبب محض ... لكن اضافة ... الحكم ... الى السبب ... قريب الى ... من الشرط قلت ان المشى مباح ... ان يجعل الحكم مضافا اليه ان الواجب ضمان جناية ... بدون الجناية ... فتعذر اضافته الى المشى ... الى الشرط [2] قوله فحينئذ لا ضمان الخ لانه ... فى حفر البير فى ملكه ... ومن القى نفسه عمدا فى البير فالحكم مضاف الى ... فاعل مختار ... فلا يضاف الحكم الى الشرط ... اضافة الحكم اليه ۱۲۔

www.besturdubooks.net

والثالث شرط له حکم الاسباب وهو الشرط الذی یتخلل بینه وبین المشروط فعل فاعل مختار لا یکون ذلك الفعل منسوبًا الی ذلك الشرط ویکون ذلك الشرط سابقا علی ذلك الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبیعی کحفر البیر فانه فی حکم العلل وعما اذا کان ذلك الفعل منسوبًا الی ذلك الشرط کفتح باب قفص الطیر اذ طیرانه منسوب الی الفتح فانه ایضًا فی حکم العلل عند محمدؒ حتی یضمن الفاتح عنده خلافًا لهما وعما اذا لم یکن الشرط سابقا علی العلة کدخول الدار فی قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو مؤخر عن تکلم قوله انت طالق فانه شرط محض داخل فی القسم الاول کما اذا حل قید عبد فابق فانه شرط للاباق اذ القید کان مانعا وازالته شرط ولکن تخلل بینه وبین الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد ولیس هذا الفعل منسوبًا الی الشرط اذ لا یلزم ان یکون کل ما یحل القید ابق البتة وقد تقدم هذا الحل علی الاباق فهو فی حکم الاسباب فلهذا لا یضمن الحال قیمة العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حیث یضمن الآمر وان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق استعمال له فاذا ابق بامره فکانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا کانت الواسطة المتخللة مضافة الی السبب فانه یضمن صاحب السبب کسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الی السائق والقائد فیضمنان ما تلف بها والرابع شرط اسما لا حکما کاول الشرطین فی حکم تعلق بهما کقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذی یوجد اولا یکون شرطا اسما لا حکما اذ الحکم مضاف الی اخر الشرطین وجودا فهو شرط اسما وحکما من جمیع الوجوه۔

(۳) تیسری شرط جو اسباب کے حکم میں ہوتی ہے وہ شرط ہے کہ اس کے اور مشروط کے درمیان کسی فاعل مختار کے ایسے فعل کا واسطہ پایا جائے جس کی نسبت شرط کی طرف نہ ہو اور وہ شرط اس فعل پر مقدم ہو۔ شرط کی اس تعریف میں فاعل مختار کی قید سے فاعل طبعی (غیر اختیاری) کا فعل خارج ہو گیا جیسے کنواں کھودنے کی شرط اور مشروط کے درمیان ثقل طبعی کا فعل حائل ہے، کیونکہ ایسی شرط علت کے حکم میں ہے، اور فعل شرط کی نسبت شرط کی طرف نہ ہونے کی قید سے ایسی شرط بھی خارج ہو گئی جس کی طرف فعل کی نسبت پائی جاتی ہے، جیسے پرندے کے پنجرے کا دروازہ کھول دینا کیونکہ پرندہ اڑ جانے کی نسبت کھولنے کی طرف ہوتی ہے کیونکہ یہ شرط بھی امام محمدؒ کے نزدیک علت کے حکم میں ہے، چنانچہ ان کے نزدیک کھولنے والے پر پرندے کا تاوان واجب ہوگا۔ البتہ شیخینؒ کے نزدیک اس پر کوئی تاوان نہیں آئے گا۔ نیز شرط کے فعل پر مقدم ہونے کی قید سے ایسی شرط نکل گئی جو علت (یعنی فعل فاعل مختار) سے مؤخر ہو۔ جیسے دخول دار کی شرط "انت طالق ان دخلت الدار" میں۔ کہ یہاں شرط کا وجود علت سے یعنی وقت تکلم انت طالق ان دخلت الدار سے مؤخر ہے۔ کیونکہ یہ شرط محض کہلاتی ہے اور قسم اول میں داخل ہے (بہر حال شرط فی حکم الاسباب کی مثال یہ ہے) جیسا کہ کسی نے غلام کی بیڑی کھول دی اور غلام بھاگ گیا، تو بیڑی کا کھول دینا بھاگنے کی شرط ہے۔ اس لئے کہ اس کا بندھا ہوا ہونا بھاگنے سے مانع تھا۔ اور مانع اٹھا دینے ہی کا نام شرط ہے، لیکن اس شرط اور بھاگنے کے درمیان فاعل مختار یعنی غلام کا فعل اختیاری حائل ہے جس کی نسبت شرط کی طرف نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ جب بھی بیڑی کھول دی جائے تب غلام ضرور بالضرور بھاگ جائے۔ اور بیڑی کا کھول دینے کی شرط (مشروط یعنی) بھاگنے سے پہلے پائی گئی (وجہ یہ کہ سبب علت سے مقدم ہوا کرتا ہے) اس لئے یہ شرط اسباب کے حکم میں ہے۔ لہٰذا کھولنے والا غلام کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ کوئی شخص دوسرے کے غلام کو بھاگنے کا حکم دے (اور اس حکم کی تعمیل کرتے ہوئے وہ بھاگ جائے)۔ تو حکم دینے والا غلام کا ضامن ہوگا۔ اگرچہ فاعل مختار کا فعل بیچ میں پایا گیا کیونکہ غلام کو بھاگنے کا حکم دینا اس سے کام لینے کے مشابہ ہے۔ تو جب اس کے حکم کے مطابق وہ بھاگ گیا تو گویا اس نے اپنا کام لینے کے سلسلے میں غلام کو مالک سے غصب کر لیا ہے (اس لئے درحقیقت یہ ضمان غصب ہے ضمان سبب نہیں)۔ البتہ جہاں فعل کا درمیانی واسطہ سبب کی طرف منسوب ہو وہاں شرط فی حکم السبب کے برخلاف صاحب سبب ہی ضامن ہوگا جیسے جانور کو ہنکا کر یا آگے سے کھینچ کر لے جانا کہ یہاں جانور کا فعل تلف اس کے سائق اور قائد کی طرف منسوب ہے اس لئے جانور جو کچھ بھی ضائع کرے یہ دونوں اس کے ضامن ہوں گے۔ (۴) وہ شرط جو صرف اسما ہو لہٰذا حکما نہ ہو جیسے ان دو شرطوں میں سے پہلی شرط جن دونوں کے ساتھ کسی حکم کا تعلق ہو مثلاً کوئی اپنی بیوی سے کہے "ان دخلت ہٰذہ الدار وہٰذہ الدار فانت طالق" اگر تو اس گھر میں اور اس گھر میں داخل ہوگی تو تجھ پر طلاق ہے) تو اس تعلیق کے بعد جس گھر میں داخل ہونا پہلے پایا جائے اس کو محض نام کے لئے شرط کہیں گے حکم کے اعتبار سے وہ شرط نہیں ہے کیونکہ دوسرے گھر میں داخل ہونے کی شرط کے تحقق کے ساتھ وقوع طلاق کا حکم متعلق ہے۔ لہٰذا دوسرے گھر میں داخل ہونا ہی اسما اور حکما ہر اعتبار سے شرط ہے۔

ؒ۱ قوله حتی یضمن الفاتح لان فعل الطیر هدر فاذا شرط علی نور الفتح یجب الضمان علی الفاتح فان انفتاح الطیر لا عبرة فیضاف الحکم الی الفتح ۱۲۔ ؒ۲ قوله خلافا لهما ای للشیخین فانه عندهما لو فتح باب قفص الطیر فطار لا یضمن الفاتح لان فتح باب القفص شرط تخلل بینه وبین مشروطه الی الطیران فعل فاعل مختار الی خروج الطیر من القفص ولیس هذا الفعل من لوازم الفتح و هو سابق فکان الفتح شرطا فی حکم الاسباب فلا یجعل التلف مضافا الیه ۱۲۔

www.besturdubooks.net

فلو وجد الشرطان فی الملک بان بقیت منکوحة له عند وجودهما فلاشک انه ینزل الجزاء وان لم یوجدا فی الملک او وجد الاول فی الملک دون الثانی فلاشک انه لاینزل الجزاء وان وجد الثانی فی الملک دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولی ثم تزوجها فدخلت الدار الثانیة ینزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار علی آخر الشرطین والملک انما یحتاج الیه فی وقت التعلیق وفی وقت نزول الجزاء واما فی ما بین ذلک فلا وعند زفرؒ لا تطلق لانه یقیس الشرط الآخر علی الاول اذ لو کان الاول یوجد فی الملک دون الآخر لا تطلق فکذا عکسه والخامس شرط هو کالعلامة الخالصة کالاحصان فی الزنا شرط للرجم فی معنی العلامة وقد عده ههنا تارة فی الشرط وتارة فی العلامة علی ما سیجیء ولذا لم یعده صاحب التوضیح من هذه الاقسام ثم انهم بینوا ضابطة یعرف بها الفرق بین الشرط وما فی معناه علی ما قال وانما یعرف الشرط بصیغته کحروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفیه تنبیه علی ان صیغة الشرط لاینفک عن معنی الشرط قط او دلالته وهی الوصف الذی یکون فی معنی الشرط کقوله المرأة التی اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنی الشرط دلالة لوقوع الوصف فی النکرة ای المرأة الغیر المعینة بالاشارة لا النکرة النحویة اذ هی معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج فی النکرة وهو معتبر فی الغائب یصلح دلالة علی الشرط فصار کانه قال ان تزوجت امرأة فهی طالق ولو وقع فی المعین بان یقول هذه المرأة التی اتزوج فهی طالق لما صلح دلالة علی الشرط لان الوصف فی الحاضر لغو اذ الاشارة ابلغ فی التعریف من الوصف فکانه قال هذه المرأة طالق فیلغو فی الاجنبیة

اگر دونوں شرطیں ملک نکاح میں پائی گئیں یعنی بیوی اس کی زوجیت میں رہتے ہوئے دونوں شرطیں متحقق ہوئیں تب تو جزا یعنی وقوع طلاق کے ترتب میں کوئی شک وشبہ نہیں۔ اور اگر ملک نکاح میں دونوں شرطیں نہیں پائی گئیں یا صرف پہلی شرط ملک میں پائی گئی اور دوسری نہیں پائی گئی تو ان دونوں شکلوں میں بلاشبہ جزا کا ترتب نہیں ہوگا۔ اور اگر پہلی نہیں بلکہ دوسری شرط ملک میں پائی جائے اس طرح پر کہ شوہر نے اسے بائن طلاق دے دی۔ بعد ازاں پہلے گھر میں داخل ہوئی پھر اس سے شوہر نے شادی کر لی اس کے بعد وہ دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو اس صورت میں ہمارے نزدیک جزا کا ترتب ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ حکم کا اصل مدار دونوں کی آخری شرط پر ہے۔ باقی ملک نکاح کا موجود ہونا ضروری ہے۔ صرف تعلیق کے وقت اور جزا کے ترتب کے وقت اور ان دونوں کے درمیانی زمانہ میں اس کی کوئی ضرورت نہیں۔ مگر امام زفرؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ وہ دوسری شرط کو پہلی پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح بجائے دوسری کے صرف پہلی شرط ملک میں پائی جانے سے طلاق نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس کے برعکس ہونے کی صورت میں بھی طلاق واقع نہ ہونی چاہیے۔ (۵) وہ شرط جو خالص علامت کے مشابہ ہو جیسے احصان زنا میں رجم قائم ہونے کے لئے شرط ہے جس میں علامت کے معنی پائے جاتے ہیں۔ علمائے اصول نے اس احصان کو کبھی تو شرط میں گنا ہے اور کبھی علامت شمار کیا ہے جیسا کہ سامنے آئے گا۔ اسی بنا پر صاحب توضیح نے شرط کے اقسام میں سرے سے اس قسم کو شمار ہی نہیں کیا ہے۔ اقسام شرط بیان کرنے کے بعد اب مصنفؒ ایک ضابطہ بتلانا چاہتے ہیں جس کو اصولیین نے شرط اور معنی شرط کے درمیان فرق معلوم کرنے کے لئے ذکر کیا ہے۔ چنانچہ کہا۔ اور بلاشبہ شرط پہچانی جاتی ہے اس کے خاص صیغوں سے جیسے حروف شرط۔ مثلاً اس قول میں "ان دخلت الدار فانت طالق"۔ یاد رہے مصنفؒ کے کلام میں انما کے حصر سے اس بات پر تنبیہ ہے کہ شرط کے صیغے معنی شرط سے کبھی جدا نہیں ہوتے ہیں۔ یا بدلالت شرط سے۔ دلالت شرط سے مراد وہ وصف ہے جو کہ شرط کے معنی میں ہو۔ مثلاً کسی کا یہ کہنا "المرأة التی اتزوجها طالق ثلثا"۔ کہ یہ کلام معنی شرط پر دلالت کرتا ہے کیونکہ یہاں نکرہ کا وصف دیا گیا ہے۔ نکرہ سے مراد "المرأة" ہے جسے بذریعہ اشارہ معین نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں نحوی نکرہ مراد نہیں ہے کیونکہ نحوی قاعدہ سے تو یہ الف لام کے ذریعہ معرفہ ہے۔ بہرحال "المرأة" نکرہ میں جبکہ تزوج کا وصف داخل ہوا جو کہ غائب کے تعارف میں معتبر اور مفید ہے تو ایسے وصف میں شرط پر دلالت کرنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ لہٰذا گویا اس نے یہ کہا "ان تزوجت امرأة فهی طالق" لیکن اگر کلام میں متعین کا وصف واقع ہو مثلاً یوں کہے "هذه المرأة التی اتزوج فهی طالق" تو یہ وصف شرط پر دلالت کرنے کے قابل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ حاضر و موجود کے تعارف میں وصف لغو اور بے سود ہے کیونکہ وصف کی بہ نسبت اشارہ میں تعریف زیادہ ہے تو متعین وصف لغو قرار پانے کے بعد گویا اس نے یہ کہا "هذه المرأة طالق" اور یہ قول اجنبی عورت کے حق میں بیکار ہے کیونکہ وہ محل طلاق ہونے کی اہل نہیں ہے۔

ـه قوله لان المدار علی آخر الشرطین فان الجزاء انما یترتب علی تمام الشرط وتمامه انما هو بوجود الجزء الآخر ۱۲ ـه قوله کالعلامة الخالصة ای التی لا یتعلق بها وجود حتی یکون شرطا ولا وجوب حتی یکون علة بل هی تعرف وجود الحکم ۱۲ ـه قوله شرط للرجم فی معنی العلامة فانه معرف ومظهر لحکم الزنا وبواسطته حین وجد کان موجبا للرجم والمعرف علامة ۱۲ ـه قوله او دلالته بالجر معطوف علی المجرور فی قوله بصیغته ای یدل الکلام علی التعلیق ودلالة الشرط علیه ۱۲ ـه قوله ای المرأة الخ دفع دخل تقریره ان لفظ المرأة فی المتن معرفة فکیف سماه المصنف نکرة ۱۲

www.besturdubooks.net

ونفس الشرط يجمع الوجهين اى المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهى طالق او ان تزوجت هذه المرأة فهى طالق يقع الطلاق بالتزوج فى الصورتين والرابع العلامة وهى مايعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود فقوله مايعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض لا معرف وقوله من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان فى باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزانى حرا مسلما مكلفا وطى بنكاح صحيح مرة فالتكليف شرط فى سائر الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العمدة ههنا هى الاسلام والوطى بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده اذ لو وجد الاحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم وعدم كونه علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال فى الزانى يصير به الزنا فى تلك الحالة موجبا للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتأخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفريع على كون الاحصان علامة لا شرطا يعنى اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اى سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليه ـ

ہے صریح شرط جو حرف شرط کے ساتھ ہو معین اور غیر معین دونوں میں مؤثر و مفید ہے چنانچہ اگر بلا تعیین یوں کہا ۔ ان تزوجت امرأة فهى طالق، یا تعیین کے ساتھ یہ کہا، ان تزوجت هذه المرأة فهى طالق، تو ان دونوں صورتوں میں نکاح کرنے کے ساتھ ہی ساتھ طلاق واقع ہو جائے گی۔

علامت حکم ۔ متعلقات حکم کی چوتھی قسم علامت ہے اور وہ یہ کہ جس کے ذریعہ صرف حکم کا وجود معلوم ہو، وجوب حکم یا وجود حکم کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو۔ تو مصنف کے قول مایعرف الوجود سے سبب خارج ہو گیا کیونکہ سبب تو حکم تک پہنچانے والا ہے حکم بتلانے والا نہیں۔ اور "من غیر ان یتعلق به وجوب" سے علت خارج ہو گئی، اور "وجود" کی قید سے شرط نکل گئی۔ یہ جیسا کہ احصان زنا کے سلسلہ میں۔ کہ یہ زانی کا مستحق رجم ہونے کی علامت ہے۔ احصان کہتے ہیں زانی کا آزاد، مسلمان اور مکلف ہونا جس نے نکاح صحیح کے ساتھ کم از کم ایک دفعہ جماع بھی کیا ہو۔ پس مکلف (یعنی عاقل بالغ) ہونا تو تمام احکام شرعیہ میں شرط ہے (زنا کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں)۔ اور آزادی کی شرط اس لئے ہے تاکہ اس پر مکمل سزا جاری ہو سکے۔ لہذا شرط احصان میں خاص طور پر اسلام اور وطی بنکاح صحیح یہی دو باتیں ملحوظ ہیں جن پر حکم کا اصل دار و مدار ہے۔ اس احصان کو ہم نے شرط قرار نہ دے کر علامت اس لئے قرار دی کہ زنا ثابت ہو جانے پر اس زنا کا رجم کی علت ہونا (شرط کی مانند) اس پر موقوف نہیں رہتا کہ بعد میں احصان متحقق ہو جائے بلکہ اگر زنا کے بعد احصان پایا گیا تو اس سے رجم سرے سے ثابت ہی نہیں ہوگا۔ اور احصان کا علت اور سبب نہ ہونا تو بالکل ظاہر و باہر ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ احصان سے مراد در حقیقت زانی کی ایک مخصوص حالت ہے کہ اس حالت میں زنا کا ارتکاب ہونے سے موجب رجم ہوتا ہے۔ اور علامت سے ہمارا یہی مطلب ہے۔ یہ تحقیق تھی بعض متأخرین کے مسلک کے مطابق، اور اکثر علمائے اصول کے نزدیک مختار یہ ہے کہ احصان وجوب رجم کی شرط ہے کیونکہ شرط تو اسی کو کہتے ہیں جس پر حکم کا وجود موقوف ہو۔ اور احصان میں یہ حیثیت پائی جاتی ہے (کہ اس پر وجوب رجم موقوف ہے) کیونکہ احصان کے بغیر زنا بذات خود موجب رجم نہیں ہے اس طرح چوری قطع ید کا موجب نہیں ہے جب تک کہ مال مسروق نصاب سرقہ تک نہ پہنچ جائے۔ یہاں تک کہ شہود احصان کسی حال میں ضامن نہیں ہوں گے جبکہ وہ اپنی گواہی سے رجوع کر جائیں۔ یہ تفریع ہے احصان کے علامت ہونے نہ کہ شرط ہونے پر۔ یعنی زانی کے محصن ہونے کی گواہی دینے والے اس پر رجم قائم ہونے کے بعد اگر اپنی گواہی سے رجوع کر لیں تو وہ اس کی دیت کے ضامن نہیں ہوں گے خواہ شہود احصان تنہا رجوع کریں یا شہود زنا کے ساتھ رجوع کریں کیونکہ یہ احصان صرف علامت ہے۔ اس کے ساتھ کسی چیز کا وجوب یا وجود متعلق نہیں ہے اور نہ ہی اس کی طرف حکم کی نسبت کی جا رہی ہے۔

---

۱ قوله ونفس الشرط اى صريح الشرط وهو ما يكون بصيغة يجمع الوجهين بخلاف دلالة الشرط فانها لا تجمع الوجهين بل تختص بالنكرة ... شرطا معنى لا صيغة ۱۲ ـ
۲ قوله احتراز عن العلة لتوقف وجوب المعلول على العلة ۱۲　۳ قوله احتراز عن الشرط فانه يتوقف عليه وجود المشروط ۱۲ ـ　۴ قوله لتكميل العقوبة اى ليصير بها العقوبة الكاملة ۱۲ ـ　۵ قوله لا يتوقف الخ اى كما يكون التوقف على حدوث الشرط ۱۲ ـ　۶ قوله وعدم كونه اى الاحصان علة وسببا ظاهر فانه ليس بمؤثر فى الرجم ولا هو طريق مفض اليه ۱۲ ـ　۷ قوله عن حال الخ وهو كون الزانى حرا مسلما الخ كما مر ۱۲ ـ
۸ قوله انه شرط الخ فشهود الاحصان اذا رجعوا يضمنون لاضافة التلف بالرجم الى هذه الشهود ۱۲ ـ ح ـ ح

www.besturdubooks.net

بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشائخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الحكم به وثبوت التعدي منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان وان رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم اصحاب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا ضمنوا دية المرجوم ذهابا الى انه شرط والجواب ان الاحصان علامة لا تصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان متعلقات الاحكام شرع في بيان اهلية المحكوم عليه وهو المكلف ولما كان من المعلوم ان الاهلية لا تكون بدون العقل فلذا ابتدأ بذكر العقل فقال **فصل في بيان الاهلية** والعقل معتبر لاثبات الاهلية اذ لا يفهم الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح وقد مر تفسيره في السنة وانه خلق متفاوتا فالاكثر منهم عقلا الانبياء والاولياء ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي الالف منهم بواحد وكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير ولكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل واختلفوا في اعتباره وعدمه فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل فلا يفهم حسن شيء ووجوبه وايجابه وتحريمه به فلا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع وهو قول الشافعيؒ واحتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا۔

بخلاف اس صورت کے جبکہ کسی مسئلہ میں شرط اور علت دونوں کے گواہ موجود ہوں مثلاً دو آدمی بقول ان دخلت الدار فانت طالق، کے زید تعلیق کرنے کی شہادت دیں اور دوسرے دو آدمی دخول دار کی شرط پائی جانے کی گواہی دیں پھر شرط کے گواہ تنہا اپنی گواہی سے رجوع کرلیں تو بعض مشائخ کے نزدیک (وقوع طلاق کی بنا پر شوہر کو مہر وغیرہ جو کچھ ادا کرنا پڑا) شہود شرط اس کے ضامن ہوں گے۔ کیونکہ شرط علت کے قائم مقام ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے جبکہ علت کی طرف حکم کی نسبت متعذر ہو۔ اس بنا پر کہ شرط کے ساتھ حکم کا وجود متعلق ہے اور تعدی شرط کے شاہدوں سے پائی گئی۔ فخر الاسلام بزدویؒ کا مختار مسلک یہی ہے لیکن شمس الائمہؒ کے نزدیک ان پر کوئی ضمان نہیں ہے۔ وہ شہود شرط کو شہود احصان پر قیاس کرتے ہیں صورت مذکورہ میں اگر تعلیق اور شرط دونوں کے گواہ بیک وقت رجوع کرلیں تو محض تعلیق کے گواہ ضمان دینگے کیونکہ وہ علت کے گواہ ہیں۔ اور علت کے گواہ موجود ہوتے ہوئے نقصان کی نسبت شرط کے گواہ کی طرف نہیں ہوسکتی۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر تنہا شہود احصان رجوع کرلیں تو وہ مرجوم کی دیت کے ضامن ہوں گے کیونکہ ان کے نزدیک احصان رجم کے لئے شرط ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ احصان شرط ہی ہمارے نزدیک مسلم نہیں۔ بلکہ علامت ہے۔ اسی لئے نسبت حکم میں علت کے قائم مقام نہیں ہوسکتا ہے۔ اور اگر تھوڑی دیر کے لئے اس کا شرط ہونا تسلیم بھی کرلیں تو بھی حکم کی نسبت اس کی طرف کرنا جائز نہیں کیونکہ علت یعنی زنا کے شاہدوں کی طرف حکم کی نسبت ہوسکتی ہے۔ پس شرط کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ جب اصل پر عمل کرنا ممکن ہو تو اس خلیفہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ مصنف جبکہ متعلقات احکام کے ذکر سے فارغ ہوچکے تو اب محکوم علیہ یعنی مکلف کی اہلیت کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ اور یہ تو سب ہی کو معلوم ہے کہ اہلیت بغیر عقل کے نہیں پائی جاسکتی اس لئے عقل کے بیان سے اس بحث کی ابتدا کی چنانچہ فرمایا۔

فصل فی بیان الاہلیۃ "اہلیت تکلیف ثابت کرنے کے لئے (ہمارے نزدیک) سب سے پہلے عقل کا اعتبار ہے۔ کیونکہ بغیر عقل کے خطاب تکلیف سمجھ میں نہیں آسکتا ہے اور جو شخص خطاب سمجھنے کے قابل نہ ہو اسے خطاب کرنا ہی مذموم ہے جس کی تعریف اقسام سنت کی بحث میں (بسلسلہ شرائط راوی) گذر چکی ہے۔ اور عقل کے اندر پیدائشی طور پر تفاوت پایا جاتا ہے۔ چنانچہ طبقات انسانی میں سب سے زیادہ عقل مند انبیاء اور اولیاء ہیں۔ پھر علماء اور حکماء کا درجہ ہے پھر عوام اور امراء پھر دیہات کے رہنے والے اور عورتیں۔ اور ہر نوع کے افراد میں بھی مدارج عقل میں تفاوت ہے۔ بسا اوقات ایک آدمی کی عقل ہزار کی عقل سے بڑھ کر ہوتی ہے۔ اور بعض بچے اپنی عقل سے ایسی باتیں دریافت کرلیتے ہیں کہ ان کے سامنے عمر رسیدہ آدمی بھی عاجز رہ جاتا ہے لیکن چونکہ عقل یکساں نہیں ہے اس لئے شریعت نے بلوغ کو اعتدال عقل کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ بحیثیت تکالیف شرعیہ کے اندر عقل کے معتبر ہونے اور نہ ہونے میں اسلامی فرقوں کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ نقل یعنی نصوص قرآن وحدیث کے بغیر عقل بیکار ہے۔ اور جب کسی معاملہ میں نقل پائی جائے تو بجائے عقل کے اسی کا اعتبار ہوگا۔ لہٰذا کسی چیز کا حسن و قبح اور وجوب و حرمت عقل سے معلوم نہیں ہوسکتی اور کسی عاقل بچہ کا ایمان درست نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ شریعت نے اسے مکلف نہیں بنایا اور عقل کا فیصلہ قابل اعتبار ہے امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

www.besturdubooks.net

وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه ومحرمة لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها والعلل العقلية موجبة بنفسها غير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل مثل رؤية الله تعالى وعذاب القبر والميزان والصراط ومعاينة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول بالعقل قبل الوحي لانه قال اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف عن الطلب وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان لاجل عقله وان لم يرد عليه السمع ومن لم تبلغه الدعوة بان نشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا مروي عن ابي حنيفة وعن الشيخ ابي منصور ايضا وحينئذ لا فرق بيننا وبين المعتزلة الا في التعبير وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا لكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور ومذهب ابي حنيفة ما ذكره المصنف بقوله ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال واذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف ۔

اور معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل ہی قطعی اور یقینی طور پر علت موجبہ ہے ان امور کے لئے جو اس کے نزدیک مستحسن ہیں اور علت محرمہ ہے ان امور کے لئے جو اس کی نظر میں قبیح ہیں (یعنی) عقل کی تاثیر شرعی علتوں سے بھی بڑھ کر ہے کیونکہ شرعی علتیں بذات خود موجب نہیں ہیں بلکہ محض (احکام پر دلالت کرنے والی) علامتیں ہیں۔ اور عقلی علتیں بذات خود موجب احکام ہیں جن میں نسخ اور تبدیل واقع ہونے کا بھی احتمال نہیں۔ اسی بنا پر ان لوگوں نے دلیل شرعی وارد ہونے کے باوجود ان باتوں کو ثابت نہیں مانا جن کو عقل ادراک نہ کر سکے جیسے رویت باری تعالیٰ، عذاب قبر، میزان، پل صراط اور بہت سارے احوال آخرت اور ان سب کا انکار کر دیا۔ ان کی دلیل حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ قصہ ہے کہ انہوں نے اپنے باپ کو خطاب کر کے کہا "انی اراک وقومک فی ضلال مبین" کہ میں آپ کو اور آپ کی قوم کو کھلی گمراہی پر چلتا ہوا دیکھتا ہوں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے وحی نازل ہونے سے پہلے اپنی عقل سے یہ بات فرمائی۔ ورنہ "اراک" کے بجائے "اوحی الیّ" فرماتے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عقل بذات خود حجت ہے جب ہی تو اس کے مطابق عمل نہ کرنے کے سبب سے ان کو معذور قرار دینے کے بجائے "فی ضلال مبین" (قرار دیا گیا)، اور کہتے ہیں کہ اگر کوئی عاقل ہونے کے باوجود طلب حق نہ کرے اور ایمان نہ لائے تو اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا۔ حتیٰ کہ عقل رکھنے والا کم سن بچہ بھی ان کے نزدیک ایمان کا مکلف ہے عاقل ہونے کی وجہ سے اگرچہ دلائل سمعیہ اس کو نہ پہنچے ہوں۔ اور جس شخص کو دعوت اسلام بالکل نہیں پہنچی مثلاً کوئی آبادی سے دور بلند پہاڑ کا رہنے والا ہے، اگر وہ کفر و ایمان میں سے کسی بات پر عقیدہ نہ رکھے تب بھی وہ دوزخی ہوگا کیونکہ عقل کے ذریعہ ایمان لانا اس پر واجب تھا۔ البتہ دوسرے احکام شرعیہ پر عمل نہ کرنے سے معذور سمجھا جائے گا جب تک کہ اس کے پاس حجت شرعی نہ پہنچے کیونکہ فروعی احکام محض عقل سے جاننا ممکن نہیں۔ وجوب ایمان بالعقل امام ابوحنیفہؒ اور شیخ ابومنصور ماتریدیؒ سے بھی مروی ہے۔ پس اگر یہی صحیح ہو تو ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اس بحث میں سوائے تعبیر کے اختلاف اور کوئی فرق نہیں رہتا ہے یعنی ان کے نزدیک عقل ہی موجب اصلی ہے اور ہمارے نزدیک عقل فقط شریعت پہچاننے کا محض ایک ذریعہ ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ اور شیخ ابومنصورؒ کا صحیح مسلک وہ ہے جس کو مصنفؒ نے بیان فرمایا "اور ہم کہتے ہیں کہ جس شخص کو دعوت ہی نہیں پہنچی وہ محض عقل کی بنا پر مکلف نہیں ہے۔ لہٰذا اگر وہ ایمان یا کفر کسی کا بھی عقیدہ نہ رکھے تو اسے معذور قرار دیا جائے گا اس لئے کہ اس کو غور و فکر اور استدلال کی مہلت نہیں ملی" لیکن اگر حق تعالیٰ اس کو تجربے سے فائدہ اٹھانے کا موقع اور اپنی عاقبت کے بارے میں سوچنے سمجھنے کی مہلت عنایت فرمائے تو اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا چاہے اسے دعوت اسلام نہ پہنچی ہو۔ کیونکہ قدرت کی کھلی ہوئی نشانیوں پر غور و فکر کے ذریعہ اپنے دل و دماغ کو خواب غفلت سے جگانے کے لئے مہلت کا حاصل ہونا اور غور و تامل کا موقع پانا ہی دعوت اسلام پہنچنے کے قائم مقام ہے۔ لیکن کتنی مدت ملنے سے عذر باقی نہیں رہے گا اس کی تعیین و تحدید کے بارے میں کوئی معتمد علیہ دلیل نہیں ہے کیونکہ اشخاص کے اختلاف کے لحاظ سے اس کے اعتبار میں بھی فرق ہوگا۔ دیکھا گیا ہے کہ بہت سارے لوگ تھوڑے زمانہ میں ہدایت کے اس مرتبہ پر پہنچ جاتے ہیں کہ دوسرا اس کے لئے وہاں تک پہنچنا ممکن نہیں ہوتا۔ اس لئے اس کا تعین اللہ کے حوالہ کر دینا چاہیے۔ البتہ بعضوں نے مرتد کو غور و فکر کے لئے جتنی مہلت دی جاتی ہے اس پر قیاس کر کے مدت مہلت تین دن مقرر کی ہے مگر یہ قول بالکل ضعیف ہے۔

لے قوله فلم يثبتوا الخ [illegible]

www.besturdubooks.net

وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع
ولهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عنده
وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به لان الوجوب بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم وعن
المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الاهلية الموقوفة عليه فقال والاهلية نوعان
النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه والذمة
عبارة عن العهد الذي عاهدنا يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم الميثاق فقد اقررنا بجميع الشرائع
الصالحة لنا وعلينا والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء على ذلك العهد الماضي وما دام لم يولد كان جزء من الام
يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع الذي اشتراه الولي له
وان كانت صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب واذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه غير ان الوجوب غير
مقصود بنفسه وانما المقصود اداؤه فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي جاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق العباد
من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه ويكون اداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه

اور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ جس کو دعوت اسلام نہیں پہنچی، اگر کفر و ایمان کے عقیدہ سے بالکل غافل رہتے ہوئے یا شرک کے عقیدہ کے ساتھ اس کی موت واقع ہو گئی تو بھی وہ معذور ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک دلیل سمعی پہنچنے کا اعتبار ہے اور یہ بات اس کے حق میں نہیں پائی گئی۔ اسی بنا پر اگر کسی مسلمان نے ایسے شخص کو قتل کر دیا تو ان کے نزدیک وہ اس کے قتل کا ضامن ہوگا کیونکہ اس کا کفر گویا معاف ہے اور ہمارے نزدیک اگرچہ دعوت اسلام پہنچانے کے پیشتر قتل کرنا حرام ہے تاہم قتل کر دینے سے ضامن نہیں ہوگا۔ نیز ان کے نزدیک عقل اور سمجھ رکھنے والے بچہ کا ایمان معتبر نہیں اور ہمارے نزدیک معتبر ہے اگرچہ عند الشرع وہ مکلف بالایمان نہیں ہے۔ مکلف نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ احکام شرعیہ کا وجوب خطاب شرع کی اہلیت پر مبنی ہے۔ اور بچہ خطاب کا اہل نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے تین شخص مرفوع القلم ہیں بچہ جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائے، پاگل جب تک کہ اس کی عقل درست نہ ہو جائے اور سونے والا جب تک کہ وہ بیدار نہ ہو جائے۔ عقل (جس پر کہ اہلیت کا دارومدار ہے) اس کے بیان سے فارغ ہو کر اب مصنف اہلیت کی بحث کا آغاز کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا: اہلیت کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیت وجوب اور اہلیت ادا۔ (۱) اہلیت وجوب جو کہ ذمہ صحیح ہونے پر مبنی ہے، یعنی نفس وجوب کی اہلیت اس وقت تک ثابت نہیں ہوتی جب تک کہ انسان کا ذمہ وجوب احکام کے صالح اور قابل نہ ہو خواہ وہ احکام اس کے نفع اور ثواب سے متعلق ہوں یا اس کے ضرر اور سزا سے متعلق ہوں۔ اور ذمہ سے مراد وہ عہد ہے جو باری تعالیٰ نے بنی آدم سے "یوم میثاق" میں لیا ہے جس کا ذکر قرآن کی اس آیت میں ہے۔ "اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قَالُوْا بَلٰی شَہِدْنَا" پس جب ہم نے عہد الست میں اللہ کی ربوبیت کا اقرار کر لیا تو گویا ہم نے اس کے تمام تکلیفی احکام کا بھی اقرار کر لیا خواہ وہ احکام نفع اور ثواب کے ہوں یا ضرر اور الزام کے۔ اور انسان پیدا ہی ہوتا ہے اس حال میں کہ اس کا ذمہ یعنی اس کی ذات جو کہ درحقیقت قبول عہد اور ثبوت ذمہ کا محل ہے، قابل ہوتا ہے ہر قسم کے احکام نفع اور ضرر اس پر واجب ہونے کے۔ اس بنا پر کہ وہ عہد الست میں احکام خداوند تعالیٰ کی تعمیل کا وعدہ کر چکا ہے۔ البتہ جب تک پیدا نہیں ہوا اور بطن مادر میں رہے، اس وقت تک وہ ماں کے بدن کا ایک جزو شمار ہوتا ہے کہ ماں کے آزاد ہونے سے وہ بھی آزاد ہو جاتا ہے اور ماں کی بیع میں تبعاً وہ بھی داخل ہوتا ہے۔ مستقل طور پر اس کا ذمہ اس قابل نہیں ہوتا ہے کہ دوسرے کا حق اس پر واجب ہو، مثلاً عزیز و اقارب کا نفقہ یا اس مبیع کا ثمن جس کو ولی نے اس کے لئے خریدا ہے۔ (کیونکہ اس وجوب میں بظاہر اس کا ضرر ہے) اگرچہ محض ایسے احکام ثابت ہونے کے قابل ہوتا ہے جو خود اس کے نفع سے متعلق ہوں۔ مثلاً ثبوت آزادی، وراثت، وصیت اور نسب (وغیرہ)۔ اور جب ولادت ہو جاتی ہے تب اس کا ذمہ ہر قسم کے احکام نفع و ضرر قبول کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ لیکن چونکہ محض حکم کا واجب ہونا بذات خود مقصود نہیں، بلکہ اپنے اختیار سے حکم ادا کرنا ہی مقصود اصلی ہے اور بچہ کا نابالغ ہونے سے ادا کا مطالبہ اس کے عجز کے باعث ممکن نہیں، تو جائز ہے کہ باطل ہو جائے یہ وجوب اس کے حکم (یعنی مطالبہ ادا) ثابت نہ ہونے کی وجہ سے۔ پس حقوق العباد میں سے جو احکام مالی مطالبات میں سے ہوں مثلاً تاوان (یعنی ضائع کردہ مال کا ضمان) اور عوض (یعنی مبیع کی قیمت) اور بیوی اور رشتہ دار اقارب کا نفقہ (وغیرہ کے احکام)، وہ نابالغ پر لازم ہوں گے۔ کیونکہ نابالغ سے ان حقوق مالیہ کی ادائیگی ممکن ہے کہ اس کی طرف سے ولی کا ادا کرنا خود اسی کا ادا کرنا سمجھا جائے گا۔ تو اس پر ان احکام کا وجوب اپنے حکم سے خالی نہ ہوگا۔

ف۱ قوله وهي بناء على الذمة ثم اعلم ان الذمة لغة العهد الذي نقضه يوجب الذم والمراد بالذمة شرعا نفس ورقبة لها ذمة وعهد فتسميته محل باسم الحال ۱۲ ح

www.besturdubooks.net

وما كان عقوبة او جزاء لم يجب[1] عليه ينبغي ان يراد بالعقوبة ههنا القصاص وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب والايلام دون الحدود وحرمان الميراث ليكون مقابلا لحقوق الله تعالى خارجة عنها واما ضربه عند اساءة الادب فمن باب التاديب لا من انواع الجزاء وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة تابع فيهما وانما المقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا تجب[2] كالعبادات الخالصة والعقوبات فان[3] المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك في الصبي والمقصود من العقوبات هو المواخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك و النوع الثاني اهلية اداء وهي نوعان قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر لان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن له استعدادهما فتحصلان له شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبي العاقل فان بدنه قاصر وان كان عاقلا يحتمل الكمال والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا وتبتني عليهما اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو ادى يكون صحيحا وان لم يجب عليه وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل والبدن الكامل ويبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون[4] حرجا وهو منتف ولما لم يمكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا۔

اور دوسرا احکام بطور عقوبت یا جزائے فعل کے ثابت ہوں وہ نابالغ پر واجب نہ ہوں گے یہاں عقوبت سے قصاص مراد ہے اور جزا سے اس کے جرم کی وہ سزائیں مراد ہیں جو مار پیٹ وغیرہ کی شکل میں ہو۔ اس سے حدود یا حرمان میراث مراد نہیں ہے تاکہ حقوق اللہ سے خارج رہے۔ اور اس کے مقابلہ میں اس قسم کا ذکر کرنا درست ہو۔ باقی رہ گیا نابالغ بچے کو بے ادبی یا گستاخی پر مارنا (یہ جزائے فعل میں سے نہیں ہے (کہ ناجائز ہو) بلکہ یہ تادیب کی حیثیت سے ہے (جو کہ جائز بلکہ مستحسن ہے)۔ اور حقوق اللہ میں سے نابالغ پر وہی احکام واجب ہوں گے جن کے ادا کا مطالبہ اس سے درست ہوگا۔ مثلاً عشر اور خراج کیونکہ یہ دونوں اصل میں مالی ٹیکس ہیں ان میں عبادت یا عقوبت کے معنی تبعاً پائے جاتے ہیں۔ ان کو واجب کرنے سے فعل ادا مقصود نہیں بلکہ مال کا مقصود ہے۔ اس لئے ولی کا ادا کر دینا خود اس کے ادا کرنے کے قائم مقام سمجھا جائے گا۔ اور جن احکام کی ادائیگی کا مطالبہ ان سے درست نہ ہوگا وہ نابالغ پر واجب نہ ہوں گے مثلاً خالص عبادتیں اور خالص عقوبتیں۔ کیونکہ فعل ادا ہی عبادات کی مشروعیت کا مقصود ہے۔ اور فعل ادا (کا مطالبہ) بچہ سے ممکن نہیں۔ اسی طرح عقوبت کا اصل مقصد یہ ہے کہ کسی فعل کے سبب سے اس پر مؤاخذہ کرنا اور اس کو سزا دینا اور وہ مؤاخذہ کے قابل نہیں ہے۔ (۲) اہلیت ادا۔ اور اس کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیت قاصرہ (۲) اہلیت کاملہ۔ اول اہلیت قاصرہ۔ اور یہ قدرت قاصرہ یعنی نقصان عقل اور نقصان بدن پر مبنی ہوتی ہے کیونکہ ادائے احکام دو قدرتوں سے متعلق ہے۔ پہلی خطاب سمجھنے کی قدرت جو کہ عقل سے حاصل ہوتی ہے اور دوسری اس خطاب پر عمل کرنے کی قدرت اور اس کا تعلق بدن سے ہے۔ لہٰذا جب عقل اور بدن دونوں کے ذریعہ قدرت کا تحقق ہوتا ہے تو ان دونوں کے کمال سے قدرت کامل ہوگی اور ان کے نقصان سے قدرت بھی ناقص ہوگی۔ دیکھئے انسان اپنی پیدائش کے وقت ان دونوں قدرتوں سے محروم ہوتا ہے لیکن اس کے اندر ان قدرتوں کے حاصل ہونے کی استعداد اور صلاحیت رکھا گیا ہے چنانچہ بالغ ہونے کے عرصہ تک آہستہ آہستہ یہ قدرتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ جیسے کچھ سمجھ بوجھ رکھنے والا بچہ کہ اس کا بدن ناقص ہے اگرچہ اس کی عقل کامل ہو سکتی ہے۔ اور کم دماغ والا بالغ شخص کہ اس کی عقل ناقص ہے اگرچہ اس کا بدن کامل ہے۔ اور اسی پر موقوف ہے۔ یعنی اہلیت قاصرہ پر صحت ادا موقوف ہے (یا یہ معنی کہ ادا کرنے سے ادا صحیح شمار ہوگی اگرچہ اس پر واجب نہیں ہے۔ (دوم) اہلیت کاملہ جو کہ قدرت کاملہ یعنی عقل کامل اور بدن کامل پر مبنی ہوتی ہے۔ اور اسی اہلیت کاملہ پر وجوب ادا اور مخاطب بالاحکام ہونا موقوف ہے۔ کیونکہ کمال قدرت سے قبل ادا واجب ہونے سے حرج لازم آتا ہے جو کہ ہماری شریعت میں نہیں ہے۔ اور چونکہ اس کمال کا صحیح ادراک طویل تجربہ کے بغیر ناممکن ہے اس لئے شریعت نے آسانی کی غرض سے بلوغ کو کمال عقل کے قائم مقام قرار دے دیا ہے کیونکہ اکثر اسی عمر میں عقل کے اندر اعتدال اور کمال آجاتا ہے۔

[1] قوله لم يجب عليه اي على الصبي لان الصبي ليس محل الوجوب وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل فبطل الوجوب ۱۲ [2] قوله لا تجب اي على المولود من حقوق الله تعالى كالعبادات الخالصة التي لا تتأدى الا مع النية بالنية كالصلوة والزكوة والعقوبات كالحدود ۱۲ [3] قوله فان المقصود من العبادات الخ قيل والزكوة وان تتأدى بالنائب لكن ايجابها للابتلاء بالاداء باختيار وليس الصبي من اهلها ۱۲ [4] قوله يكون حرجا لانه يجري في الفهم بنقصان عقله ويثقل عليه الاداء ان في قدرة بدنه ۱۲۔

www.besturdubooks.net

والاحکام منقسمة فی هذا الباب ای باب ابتناء صحة الاداء علی الاهلیة القاصرة دون الاهلیة الکاملة التی ذکرت من قریب الی
ستة اقسام اشار المصنفؒ الیها علی الترتیب فقال فحق الله تعالی ان کان حسنا لایحتمل غیره کالایمان یجب القول بصحته من
الصبی بلا لزوم اداء وهذا هو القسم الاول وانما قلنا بصحته لان علیا رضی الله عنه افتخر بذلک وقال شعر سبقتکم الی الاسلام
طرا غلاما ما بلغت اوان حلم۔ وعند الشافعیؒ لایصح ایمانه قبل البلوغ فی حق احکام الدنیا فیرث اباه الکافر ولا تبین منه
امرأته المشرکة لانه ضرر وان صح فی حق احکام الآخرة لانه محض نفع فی حقه وانما قلنا بلا لزوم اداء لانه لو استوصف الصبی
ولم یصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لکان امتناعه کفرا وان کان قبیحا لایحتمل غیره کالکفر لایجعل عفوا
وهذا هو القسم الثانی والمراد بالکفر هو الردة یعنی لو ارتد الصبی تعتبر ردته عند ابی حنیفةؒ ومحمدؒ فی حق احکام الدنیا والآخرة
حتی تبین منه امرأته ولا یرث من اقاربه المسلمین ولکن لایقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد یهدر
دمه ولا یجب علیه شئ کالمرتد وعند ابی یوسفؒ والشافعیؒ لاتصح ردته فی حق احکام الدنیا لانها ضرر محض وانما حکمنا بصحة
ایمانه لکونه نفعا محضا وما هو دائر بین الامرین ای بین کونه حسنا فی زمان وقبیحا فی زمان وهذا هو القسم الثالث کالصلوة ونحوها
یصح منه الاداء من غیر لزوم عهدة وضمان فان شرع فیه لایجب اتمامه والمضی فیه وان افسده لایجب علیه القضاء وفی
صحة هذا الاداء بلا لزوم علیه نفع محض له من حیث انه یعتاد اداءها فلا یشق ذلک بعد البلوغ۔

(اور احکام منقسم ہیں اس باب کے) یعنی ہذا الباب سے ادا کی اہلیت قاصرہ پر صحت موقوف ہونے کے اعتبار سے اقسام مراد ہیں، اہلیت کاملہ جو قریب مذکور ہے اس کے اعتبار سے نہیں (چھ
قسموں کی طرف) تین قسمیں حق اللہ سے متعلق حسن، قبیح اور دائر بین الحسن والقبیح، اور تین حق العباد سے متعلق نفع محض، ضرر محض اور دائر بین النفع والضرر۔ آگے مصنفؒ نے
ترتیب وار ان اقسام کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا (اور حق اللہ سے متعلق فعل (۱) اگر وہ محض حسن ہو کر کسی حال میں اس کے قبیح ہونے کا احتمال ہی نہ ہو جیسا کہ ایمان، تو صبی عاقل سے اس کی
ادائیگی صحیح ہونے کا حکم لگانا ضروری ہے البتہ ادا کرنا اس پر لازم نہیں) یہ اہلیت ادائے قاصرہ کے حکم کی پہلی قسم ہے۔ اس کے بارے میں ہم نے صحت ادا کا حکم اس لئے لگایا ہے کہ حضرت علیؓ
نے اپنی نابالغی کی حالت میں اسلام لانے پر فخر فرمایا۔ شعر: اسلام قبول کرنے میں تمام لوگوں پر میں نے سبقت کی جبکہ میں بچہ تھا ابھی بلوغ کو نہیں پہنچا تھا۔ اگر بچپن کا
ایمان ادا صحیح نہ ہوتا تو آپ کس طرح اس پر فخر فرماتے) لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک دنیوی احکام جاری ہونے کے سلسلہ میں قبل البلوغ ایمان معتبر نہیں چنانچہ ان کے نزدیک صبی عاقل اسلام قبول کر
لینے کے باوجود اپنے کافر باپ کا وارث ہوگا اور اگر شادی شدہ ہو تو اس کی مشرک بیوی اس سے بائنہ نہیں ہوگی کیونکہ احکام کے نفاذ میں اس کا سراسر ضرر ہے۔ ہاں، احکام آخرت میں اس کا ایمان
صحیح مانا جائے گا کیونکہ اس میں اس بچہ کا نفع ہی نفع ہے۔ اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ ادائے ایمان اس پر لازم نہیں تو اس کا مفاد یہ ہے کہ صبی عاقل سے کلمۂ اسلام بیان کرنے کو کہا گیا اور وہ بیان نہ کر سکے تو
اس کی مسلمان بیوی اس سے جدا نہیں ہوگی۔ اگر ادائے ایمان اس کے ذمہ لازم ہوتی تو اس کا کلمۂ اسلام نہ بتا سکنا کفر شمار ہوتا اور اس کے اور بیوی کے درمیان تفریق واقع ہو جاتی (۲) اور اگر وہ فعل
ایسا قبیح ہو کہ کسی حال میں اس کے حسن ہونے کا احتمال ہی نہ ہو جیسے کفر تو بچہ سے اس کا ارتکاب قابل عفو نہیں ہوگا) یہ اہلیت ادائے قاصرہ کے حکم کی دوسری قسم ہے۔ اور یہاں کفر سے مراد اسلام کے
بعد مرتد ہو جانا ہے یعنی بچہ اگر مرتد ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا ارتداد احکام دنیا اور آخرت دونوں کے حق میں معتبر ہوگا چنانچہ اس کی مسلمان بیوی اس سے جدا ہو جائے گی اور
مسلم قرابت داروں کا وہ وارث نہیں ہوگا لیکن ارتداد کی بنا پر اس کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ بچہ بالغ ہونے سے پہلے محاربین میں سے شمار نہیں ہوتا ہے اور مرتد کو قتل کرنے کا حکم اس لئے ہے کہ وہ
حکماً اہل حرب میں داخل ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر کوئی شخص اس کو قتل کر دے تو اس کا خون باطل ہے۔ قاتل پر اس کا خون بہا واجب نہیں ہوگا جیسا کہ بالغ مرتد کے قتل پر قصاص یا دیت کچھ بھی واجب
نہیں ہوتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دنیوی احکام میں اس کی ردت کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس کے اعتبار کرنے میں بچہ کا سراسر نقصان ہے باقی رہ گیا اس کے ایمان صحیح
ہونے کا حکم کس لئے لگایا ہے کہ اس میں اس کا محض نفع ہے (۳) اور وہ فعل جو دائر ہو دونوں کے درمیان) یعنی کسی وقت وہ حسن شمار ہو اور دوسرے وقت قبیح۔ یہ اہلیت ادائے قاصرہ کے حکم کی تیسری
قسم کا بیان ہے (جیسے نماز اور اس قسم کی دوسری بدنی عبادتیں تو (اس کا حکم یہ ہے کہ) صبی عاقل سے اس کی ادائیگی صحیح ہوگی۔ البتہ اس کے ذمہ اس فعل کا التزام یا کوئی ضمان لازم نہیں
ہوگا) لہٰذا اگر نابالغ ایسی عبادت شروع کرے تو اس کا پورا کرنا یا اس کو جاری رکھنا واجب نہیں ہے۔ اور اگر فاسد کر دے تو اس پر قضا کرنا بھی واجب نہیں۔ اور لازم کئے بغیر
ادا صحیح قرار دینے سے بچہ کے حق میں یہ فائدہ ملحوظ ہے کہ اسے ادائے عبادت کی عادت پڑ جائے گی جس کی بدولت بالغ ہونے کے بعد ادا کرنے میں کوئی دقت اور بار محسوس نہیں
کرے گا۔

www.besturdubooks.net

وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته اى مباشرة الصبى من غير رضاء الولى واذنه وهذا هو القسم الرابع وفى الضرر المحض الذى لا يشوبه نفع دنياوى كالطلاق والوصية ونحوها من العتاق و التصدق والهبة والقرض يبطل اصلا فانه فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه ولكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبى واقع[2] اذا دعت اليه حاجة الاترى انه اذا اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق عند ابى حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد واذا كان مجبوبا فخاصمته امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم الطلاق ثابت فى حقه عند الحاجة وهذا هو القسم الخامس منه ثم القسم السادس هو قوله وفى الدائر بينهما اى بين النفع والضرر كالبيع ونحوه يملكه برأى الولى فان البيع ونحوه من المعاملات ان كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا وايضا هو سالب وجالب فلابد ان ينضم اليه رأى الولى حتى تترجح جهة النفع فيلحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابى حنيفة خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولى فعن ابى حنيفة روايتان فى رواية ينفذ و فى[3] رواية لا ينفذ۔

اور جو حقوق اللہ میں سے نہ ہو (بلکہ حقوق العباد سے متعلق ہو) (۴) اگر اس میں محض نفع ہو جیسے ہبہ اور صدقہ قبول کرنا، تو صبی عاقل کا انجام دینا صحیح ہوگا، یعنی ولی کی اجازت اور رضامندی کے بغیر خود صبی سے ایسے افعال صحیح اور معتبر سمجھے جائیں گے۔ یہ اہلیت ادائے قاصرہ کے حکم کی چوتھی قسم ہے۔ (۵) اور اگر اس میں محض نقصان ہو، بلکہ اس میں دنیوی منفعت کا شائبہ بھی نہ ہو جیسے طلاق دینا اور وصیت کرنا، اور ان کے مانند دوسرے تبرعات مثلاً غلام آزاد کرنا، صدقہ دینا، ہبہ کرنا اور قرض دینا۔ اگر بچہ اس قسم کا تصرف کرے تو بالکل باطل ہوگا کیونکہ ان تصرفات میں ملکیت زائل ہونے کا نقصان تو ہے مگر اس کے بجائے کوئی نفع اس کو نہیں مل رہا ہے۔ لیکن شمس الائمہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ بچہ اگر ضرورت داعی ہونے پر طلاق دے تو اس کی طلاق واقع ہوگی، اس کی متعدد نظیریں بھی موجود ہیں، کیا تمہیں معلوم نہیں جبکہ صبی کی زوجہ مسلمان ہو جاتی ہے تو حکم یہ ہے کہ اس پر بھی اسلام پیش کیا جائے۔ اگر وہ اسلام لانے سے انکار کردے تو بیوی اور اس کے درمیان تفریق کردی جاتی ہے۔ اور یہ تفریق امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک طلاق کے حکم میں ہے۔ اسی طرح اگر صبی عاقل مرتد ہو جائے تو بھی بیوی اور اس کے درمیان فرقت واقع ہو جاتی ہے۔ اور یہ فرقت امام محمدؒ کے نزدیک طلاق ہے، علیٰ ہذا القیاس اگر وہ مقطوع الذکر ہو جس پر بیوی قاضی کے پاس علیحدگی کی نالش لے جائے (اور قاضی ان میں تفریق کردے) تو یہ تفریق بھی بعض مشائخ کے نزدیک طلاق ہے۔ ان نظائر سے معلوم ہوا کہ صبی کے حق میں بھی بوقت ضرورت حکم طلاق ثابت ہوتا ہے۔ بہرحال یہ اہلیت ادائے قاصرہ کے حکم کی پانچویں قسم تھی۔ اس کی چھٹی قسم یہ ہے کہ (۶) یا وہ امر جو دونوں کے درمیان دائر ہو یعنی نفع اور ضرر کے درمیان، جیسے بیع اور اس کے مانند دوسرے تصرفات، تو ولی کی اجازت سے صبی عاقل ان تصرفات کا مالک ہوگا کیونکہ بیع اور اس کے مشابہ دوسرے معاملات اگر فائدے کے ساتھ کرے تب تو اس کے حق میں نفع ہے۔ اور اگر خسارہ اٹھانے کے ساتھ کرے تو اس کے حق میں ضرر ہے۔ علاوہ ازیں بیع کے اندر ایک چیز (مبیع) اس کی ملک سے نکلتی اور دوسری چیز (ثمن) اس کی ملک میں آتی ہے۔ تو اس میں نفع کے پہلو کو ترجیح دینے کے لئے اس کی رائے کے ساتھ ولی کی رائے کا شامل ہونا ضروری ہے۔ بہرحال ولی کی طرف سے اجازت مل جانے کے بعد امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ صبی بالغ کے درجہ میں آ جاتا ہے کہ اب اگر وہ کسی اجنبی سے غبن فاحش کے ساتھ بھی معاملہ کرے تو اس کا یہ تصرف نافذ ہوگا جس طرح بالغ کا تصرف غبن فاحش کے ساتھ نافذ ہوتا ہے۔ بخلاف صاحبینؒ کے کہ ان کے نزدیک ولی کی اجازت کے باوجود وہ بالغ کے حکم میں نہیں ہوا ہے۔ اس لئے غبن فاحش کے ساتھ اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا۔ اور اگر ولی کی اجازت کے بعد خود ولی کے ساتھ غبن فاحش پر بیع و فروخت کرے تو اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں، ایک روایت کی رو سے بیع نافذ ہوگی اور دوسری روایت کی رو سے نافذ نہیں ہوگی۔

---

[1] قوله والوصية جعلها من الضرر المحض مع ان فيها نفعا باعتبار حصول الثواب فى الآخرة وبعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما ضرر زوال الملك فى الحال ويمكن ان يقال ان ضررها اكثر من نفعها لان نقل الملك الى الاقارب افضل حسنة وشرعا ... كذا فى فتح الغفار نقله عن ... ۱۲۔

[2] قوله واقع كيف فان ملك الطلاق من لوازم ملك النكاح ... فالصبى تملك تطليقه ويقع طلاقه اذا دعت الحاجة ۱۲ [3] قوله وفى رواية لا ينفذ لمكان التهمة فان فيه تهمة ان الولى انما اذن له لتحصيل مقصوده ولم يعتبر الولى بالاذن النظر والشفقة بخلاف ما اذا باع من الاجنبى فانه لا تهمة هناك ۱۲۔

www.besturdubooks.net

وهذا كله عندنا وقال الشافعي كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام[1] والبيع فانه يصير مسلما باسلام ابيه ويتولى الولي بيع ماله وشرائه فتعتبر فيه عبارة وليه فقط وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية فانه لا يتولاه الولي ههنا فتعتبر عبارته في الوصية باعمال البر لانه يستغني عن المال بعد الموت وعندنا هي باطلة لانها ضرر محض وازالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده واختيار احد الابوين وذلك فيما اذا وقعت الفرقة بين الابوين وخلصت الام عن حق الحضانة الى سبع سنين فبعد ذلك يخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبي عليه السلام خير غلاما بين الابوين وهذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعندنا ليس كذلك بل يقيم الابن عند الاب ليتأدب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتتعلم احكام الحيض وتخيير النبي عليه السلام له كان لاجل دعائه بالانظر فوفق لاختيار الانظر له. ولما فرغ عن بيان الاهلية شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة[2] على الاهلية نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وبعده يأتي المكتسب الذي ضد السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفر والسفه والخطاء والاكراه ۔

یہ ساری تفصیل تو ہمارے مذہب کی تھی۔ لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ولی کے انجام دینے سے جن منافع کی تحصیل بچہ کے لئے ممکن ہے ان میں بچہ کی عبارت اور تصرف کا کوئی اعتبار نہیں ہے جیسے قبولِ اسلام اور تصرفِ بیع۔ کہ باپ کے اسلام لانے سے بچہ بھی مسلمان شمار ہوتا ہے۔ اور اس کے مال کی بیع وشراء کا تصرف ولی انجام دے سکتا ہے تو ان میں صرف ولی کی عبارت ہی کی ادائیگی معتبر ہوگی۔ اور جن منافع کی تحصیل ولی کی ادائیگی سے ممکن نہیں، ان میں خود بچہ کی تعبیر اور ادائیگی معتبر ہوگی جیسا کہ وصیت کہ کیونکہ ولی بچہ کی طرف سے تصرف وصیت کی نیابت نہیں کرسکتا ہے۔ اس لئے اگر بچہ کسی نیک کام میں صرف کرنے کی وصیت کرنا چاہے تو اپنی تعبیر سے اس کا یہ تصرف معتبر ہوگا کیونکہ مرنے کے بعد تو اس کا مال اس کے کچھ کام میں نہیں آئے گا اگر وصیت کرے گا تو آخرت میں ثواب کا مستحق ہوگا جو اس کے حق میں سراسر نفع ہے) لیکن ہمارے نزدیک بچہ کی وصیت بالکل باطل ہے۔ کیونکہ اس میں بوقت وصیت تو بہرحال سراسر نقصان ہے اور بغیر بدل کے بطور تبرع اپنی ملک کو زائل کرنا ہے خواہ یہ وصیت کسی نیک کام میں صرف کرنے سے متعلق ہو یا دوسرے کسی مصرف سے متعلق اور چاہے وصیت کرنے کے بعد بالغ ہونے سے پہلے موت ہو جائے یا بالغ ہونے کے بعد موت ہو بہر صورت اس کی وصیت نافذ نہیں ہوگی۔ اور ماں باپ میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا۔ مسئلہ کی صورت یوں ہے کہ جب کسی بچہ کی ماں اور باپ کے درمیان تفریق واقع ہو جائے اور سات سال کی عمر تک ماں بچہ کا حق حضانت (پرورش) پورا کر چکی ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے بعد بچہ کو اختیار دیا جائے گا کہ ماں باپ میں سے جس کے ساتھ رہنا پسند کرے رہے۔ کیونکہ ایسے ہی ایک واقعہ میں خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بچہ کو اختیار دیا تھا کہ ماں باپ میں سے جس کے ساتھ چاہے رہنا چاہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بڑی بات ہے کہ ماں باپ میں سے کسی کو ترجیح دینے کی منفعت ولی کے اختیار کرنے سے حاصل ہونا ممکن نہیں۔ اس لئے اس میں خود بچہ کی عبارت (یعنی ترجیح احد الابوین) معتبر ہوگی لیکن ہمارے نزدیک بچہ کو اختیار کا حق نہیں ہے بلکہ حکم یہ ہے کہ اگر لڑکا ہو تو باپ کے پاس رہے گا تاکہ آداب شریعت سیکھ کر باادب اور مہذب بن سکے۔ اور اگر لڑکی ہو تو ماں کے پاس رہے گی تاکہ حیض وغیرہ کے مسائل سیکھ سکے۔ باقی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار دینے پر قیاس نہیں چل سکتا ہے۔ کیونکہ آپ نے اس بچہ کے لئے بہتری کی دعا فرمائی تھی۔ تو آپ کی دعا کی برکت سے اس بچہ کو اپنے حق میں جو نافع ہے۔ اسے اختیار کرنے کی من جانب اللہ توفیق دی گئی۔ اور جب دوسروں کو یہ بات نصیب نہیں تو محض بچہ کے اختیار پر چھوڑ کرنے میں ضرر کا اندیشہ غالب ہے۔ اہلیت کے بیان سے فارغ ہو کر اب مصنفؒ ان امور کو ذکر فرمارہے ہیں جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا۔ اور وہ امور جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔ سماوی۔ اور کسبی۔ سماوی سے مراد وہ عوارض ہیں جو من جانب اللہ ثابت ہوں اور بندے کے فعل کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔ ایسے عوارض گیارہ ہیں۔ صغر، جنون، عتہ، نسیان، نوم، اغماء، رق، مرض، حیض، نفاس اور موت۔ ان امور کے بیان کے بعد سماوی کی ضد کسبی امور کا بیان آئے گا جن کی تعداد سات ہے۔ جہل، سکر، ہزل، سفر، سفہ، خطاء اور اکراہ۔

[1] قوله كالاسلام فيه بحث لان اسلام الصبي لا يصح الا تبعية ابويه فلو كان ذلك كافرا واسلم الصبي لا يصح اسلامه وهذا مخالف لما نقل الشارح عن الشافعي سابقا من ان ايمانه صحيح في حق احكام الآخرة وانه غير صحيح في حق احكام الدنيا ۱۲۔ [2] قوله والامور المعترضة بكسر الراء اي الامور التي تعترض وتطرأ على الاهلية فتمنع الاهلية عن بقائها على حالها كالموت فانه مزيل لاهلية الوجوب وكالنوم فانه مزيل لاهلية الاداء والاعتراض مائل شدن چیزے بیش چیزے وپیش آمدن چیزے را بقصدے كذا في المنتخب ۱۲ ۔

www.besturdubooks.net

اذا عرفت هذا فالآن يذكر انواع السماوي فيقول وهو الصغر انما ذكره في الامور المعترضة مع انه ثابت باصل الخلقة لانه ليس بداخل في ماهية الانسان ولان آدم عليه السلام خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا في اولاده وهو في اول احواله كالجنون بل ادنى حالا منه الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي بنفسه فيعرض عليه واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بينه وبين امرأته ولا فائدة في تاخير العرض لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر وذا لا يجوز لكنه اذا عقل اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره وهو عذر فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه فريضة الايمان حتى اذا اداه كان فرضا[۱] فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحرمان الميراث منها وجريان الارث بينه وبين اقاربه المسلمين ووضع عنه[۲] الزام الاداء اي رفع عن الصبي الزام اداء الايمان فلو لم يقل في اوان الصبا ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا وجملة الامر انه توضع عنه العهدة اي خلص الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعني ما سوى الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو فعل بنفسه من غير عهدة ومطالبة۔

پہلے جب تم اجمالاً ان اقسام سے واقف ہو چکے تو اب مصنف تمہارے سامنے پہلے امور سماوی کی انواع کی تفصیلات بیان کرنے والے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں «(۱) سماوی عوارض میں سے صغر (کمسنی) ہے» یہ انسان کے لئے کمسنی اگرچہ پیدائشی طور ثابت ہے تاہم مصنف نے اس کو عارض ہونے والے امور میں اس لئے شمار کیا کہ صغر انسان کی حقیقت اور ماہیت میں داخل نہیں ہے۔ اور چونکہ حضرت آدم علیہ السلام اپنی پیدائش کے وقت بالکل جوان تھے اس لئے بنی آدم میں بھی (جوان ہونا اصل قرار پایا اور) صغر عارض ہوگیا، اور صغر ابتدائی حالت میں جنون کے مشابہ ہے، بلکہ جنون سے بھی اس کی حالت ناقص تر ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ جب کسی بچہ کی بیوی مسلمان ہو جائے تو (فرقت کے فیصلہ کے لئے) اس کے والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جاتا ہے۔ بلکہ حکم یہ ہے کہ خود بچہ کی سمجھ بوجھ آنے تک توقف کیا جائے کہ عقل آجانے کے بعد اس کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا، اس کے برخلاف اگر کسی مجنون کی بیوی اسلام قبول کرے تو اس کے والدین کے سامنے دعوت اسلام پیش کی جائے گی، اگر اس کے ماں باپ میں سے کسی ایک نے بھی اسلام قبول کرلیا تو تبعاً اس کو مسلمان شمار کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں نے اسلام لانے سے انکار کر دیا تو مجنون اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دی جائے گی کیونکہ مجنون کے سلسلہ میں اسلام پیش کرنے کے متعلق تاخیر سے کوئی فائدہ نہیں۔ اس لئے کہ جنون کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ ایسی صورت میں تاخیر سے خواہ مخواہ اس کی مسلمان بیوی کے حق میں کافر کے ماتحت رہنے کا ضرر پہنچے گا، اور یہ بات کسی طرح جائز نہیں ہے۔ لیکن جب بچہ کے اندر عقل آجائے (یعنی وہ سمجھدار ہو جائے) تو «اس میں ایک قسم کی اہلیت ادا آجاتی ہے» (یعنی اہلیت قاصرہ پیدا ہو جاتی ہے، اہلیت کاملہ نہیں کیونکہ صغر کا عذر ابھی تک باقی ہے» جس کے بعد بچہ سے صرف وہی احکام ساقط ہوں گے جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں۔ (یعنی حقوق اللہ میں سے عبادات اور حدود و کفارات، کہ بعض اعذار کی بنا پر بالغ سے بھی ان احکام کے ساقط ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے، نیز بذات خود ان میں نسخ و تبدیل کے ذریعہ سقوط کا احتمال موجود ہے» اور ایمان کی فرضیت اس سے ساقط نہیں ہوگی حتی کہ جب وہ عاقل ہونے کے بعد ایمان لائے گا تو وہ بطور فرض ہی شمار ہوگا۔ اور وہ تمام احکام اس پر ثابت ہوں گے جو ایمان کی وجہ سے دوسرے مؤمنین پر ثابت ہوتے ہیں۔ مثلاً اس کے اور مشرک بیوی کے درمیان تفریق پیدا ہونا، مشرک بیوی کی میراث سے محروم ہونا اور اس کے اور دوسرے مسلمان رشتہ داروں کے درمیان وراثت کا جاری ہونا۔ «البتہ صبی عاقل سے ادائے ایمان کا لزوم ساقط ہے» (یعنی صبی پر کلمہ ایمان کی ادائیگی واجب اور لازم نہیں ہے، چنانچہ اگر اس نے بچپن میں اقرار باللسان نہیں کیا یا بچپن میں کلمہ تو پڑھا مگر بالغ ہونے کے بعد کلمہ شہادت کا اعادہ اور تجدید نہیں کی تو اسے مرتد قرار نہیں دیا جائے گا) «خلاصہ کلام یہ کہ صبی سے ہر قسم کے بار ذمہ داری ساقط ہیں» (یعنی صغر کے سلسلہ میں مطلق قاعدہ کلیہ) اور حاصل کلام یہ ہے کہ معافی کے احتمال رکھنے والے احکام یعنی علاوہ ارتداد کے جملہ عبادات و عقوبات کے بار ذمہ داری صبی عاقل سے ساقط ہے «اور صحیح ہے اس سے» (یعنی ذمہ داری اور مطالبہ نہ ہونے کے باوجود اگر وہ خود اپنی خوشی سے کرے۔

---

[۱] قوله كان فرضا اي لا نفلا فلا حاجة الى تجديد اداء الايمان بعد البلوغ ولو كان سقطت فرضية الايمان لكان اداء من الصغير نفلا وانه ليس كذلك ۱۲ [۲] قوله ووضع عنه [illegible] ليس عليه لزوم الاداء [illegible] ليس [illegible] التوجه الخطاب والتكليف [illegible] وجب الاداء ولكن اذا اداه يقع فرضا [illegible] فرضا ۱۲

www.besturdubooks.net

وله ما لا عهدة فيه اي جاز للصبي ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه مما فيه نفع محض وقد مر هذا في بيان الاهلية ثم قال فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا تفريع على قوله ان توضع عنه العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن ميراثه لانه عقوبة وعهدة لا يستحقها الصبي واورد عليه انه اذا كان كذلك فلا ينبغي ان يحرم عن الميراث بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء بل لعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافي اهلية الارث من المسلم الحر والجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة تحل بالدماغ بحيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه وتسقط به العبادات المحتملة للسقوط لا ضمان المتلفات ونفقة الاقارب والدية كما في الصبي بعينه وكذا الطلاق والعتاق ونحوهما من المضار غير مشروع في حقه لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة فيجب عليه قضاء العبادات كما على النائم اذ لا حرج في قضاء القليل وهذا في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما في الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فعند ابي يوسفؒ هو بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضي الشهر في الصوم او قبل تمام يوم وليلة في الصلوة لا يجب عليه القضاء و عند محمدؒ هو بمنزلة العارضي فيجب عليه القضاء وقيل الاختلاف على العكس ثم اراد ان يبين حد الامتداد وعدمه ليبتني على وجوب القضاء وعدمه ولما كان ذلك امرا غير مضبوط بين ضابطة يستخرج في كل العبادات فقال وحد الامتداد في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة -

---

« اور اس کے لئے وہ تصرف جس میں بار ذمہ نہ ہو » یعنی دوسرے کی طرف سے بھی بچے کے لئے ایسا تصرف کرنا جائز ہے جس میں اس کا کوئی نقصان نہ ہو جیسے ہبہ اور صدقہ وغیرہ قبول کرنا جس میں بچہ کا سراسر نفع ہے۔ اس کی کچھ تفصیل اہلیت کے بیان میں گذر چکی ہے۔ پھر مصنفؒ کا یہ قول "چنانچہ قتل کرنے کے سبب سے ہمارے نزدیک وہ میراث سے محروم نہیں ہوگا" تفریع ہے اس بات پر کہ صبی سے ہر قسم کے بار ذمہ داری ساقط ہیں یعنی نابالغ بچہ اگر اپنے مورث کو عمداً یا خطاءً قتل کردے تو وہ اس کی میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ میراث سے محروم ہونا درحقیقت ایک سزا اور عقوبت ہے جس کا وہ مستحق نہیں ہے۔ البتہ اس پر یہ شبہ پڑتا ہے کہ جب لزوم عقوبت نہ ہونے کی بنا پر اس صورت میں بھی میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے تو کفر اور رقیت کا مسئلہ اس سے مختلف ہے؛ کیونکہ ان دونوں کی بنا پر میراث سے محرومی کا حکم سزا کے طور پر نہیں ہے بلکہ اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے ہے اس لئے کہ کفر اور غلامی کے سبب سے اس کی اہلیت ہی نہیں رہتی کہ کافر مسلمان سے اور غلام آزاد سے میراث کا مستحق ہو۔ «اور جنون» اس کا عطف ہے صغر پر۔ جنون اس آفت سماوی کو کہتے ہیں جو دماغ پر مسلط ہوتی ہے جس کی وجہ سے خلاف عقل حرکتیں اس سے صادر ہوتی ہیں لیکن اس کے ظاہری اعضاء میں کسی طرح ضعف اور کمزوری نہیں ہوتی۔ «اس جنون کے سبب سے سقوط کا احتمال رکھنے والی تمام عبادتیں ساقط ہوجاتی ہیں» لیکن دوسرے کا مال ضائع کرنے کا ضمان اور اقارب کا نفقہ اور دیت ساقط نہیں ہوتی ہے ان احکام میں «جنون بعینہٖ صبی کے مشابہ ہے۔» ٹھیک اسی قیاس پر طلاق و عتاق اور ان کے مانند دوسرے ضرر رساں تصرفات بھی (صبی کی طرح) مجنون کے حق میں نافذ نہیں ہوں گے۔ لیکن اگر جنون ممتد نہ ہو (تھوڑے وقت میں زائل ہوجائے) تو نیند کے ساتھ ملحق ہوگا۔ ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چنانچہ ایسے مجنون پر نیند کی طرح فوت شدہ عبادات کی قضا واجب ہوگی کیونکہ قلیل عبادات کی قضا واجب کرنے میں کسی قسم کا حرج اور تنگی لازم نہیں آتی ہے۔ یہ حکم عارضی جنون کا ہے یعنی بالغ ہونے کے وقت صحیح العقل تھا پھر اس پر جنون طاری ہو۔ لیکن اصلی جنون یعنی وہ جس کا سلسلہ بچپن سے چلا آرہا ہے تاآنکہ بالغ ہوا جنون کی حالت میں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ جنون صغر کے حکم میں ہے۔ اس بنا پر روزے کے سلسلہ میں اگر ماہ رمضان ختم ہونے سے پہلے ہی یا نماز کے سلسلہ میں ایک دن ایک رات پورے ہونے سے پہلے ہی جنون سے افاقہ ہوگیا تو ان کے نزدیک حالت جنون کے روزے اور نماز کی قضا اس پر واجب نہیں لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ان احکام میں جنون اصلی بھی بمنزلہ عارضی کے ہے تو ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں مجنون اصلی پر بھی نماز اور روزے کی قضا واجب ہوگی۔ بعض لوگوں نے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف بالکل اس کے برعکس بیان کیا ہے۔ بہر حال حکم مذکور بتانے کے بعد اب مصنفؒ جنون ممتد اور غیر ممتد کی حد بیان کرنا چاہتے ہیں جس پر قضا واجب ہونے اور نہ ہونے کی بنا ہوسکے۔ اور چونکہ اس بارے میں منضبط شدہ کوئی معیار نہیں تھا جو سب جگہ یکساں پایا جاسکے اس لئے مصنفؒ نے حرج کی بنیاد پر ہر عبادت کے لئے الگ الگ ضابطہ بیان فرمایا چنانچہ کہا۔ «اور نماز کے بارے میں جنون ممتد ہونے کی حد یہ ہے کہ جنون ایک دن ایک رات سے زیادہ وقت رہے۔»

سلہ قوله هو بمنزلة الصبا فيه عنده الوجوب وان قل لان هذا الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ لآفة العقل فكان الجنون الاصلي فكان هذا الجنون امرا اصليا فلا يمكن ان يلحق بالعدم هذا قيل ١٢ -

لكن باعتبار الصلوة عند محمدؒ يعني مالم تصر الصلوة ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جُنّ قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح وفي الزكوة باستغراق الحول لانها لا تدخل في حد التكرار ما لم تدخل السنة الثانية وابو يوسفؒ اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج في حق المكلف والعته بعد البلوغ عطف على الجنون وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وهو ايضا كالصبا في وجود اصل العقل وتمكن الخلل على ما قال وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عبادته واسلامه وتوكله ببيع مال غيره واعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه ولا شراءه بدون اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة۔

لیکن امام محمدؒ کے نزدیک نماز کے اعتبار سے ہے یعنی جب تک رات دن کی پانچ نمازوں سے بڑھ کر چھ نمازیں اس کے ذمہ میں واجب نہ ہو جائیں اس وقت تک قضا ساقط نہیں ہوگی اور شیخینؒ کے نزدیک رات دن کے اوقات کا اعتبار کیا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص دوپہر سے پہلے پاگل ہو جائے پھر دوسرے دن دوپہر کے بعد ہوش میں آ جائے تو شیخینؒ کے نزدیک اس پر قضا نہیں ہے کیونکہ وقت کے لحاظ سے ایک رات دن سے زیادہ وقت اس کا جنون رہ چکا ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر قضا واجب ہے جب تک دوسرے دن کی نماز عصر کا وقت داخل نہ ہو جائے تاکہ اس کے ذمہ چھ نمازیں ہو جائیں اور فریضۂ صلوٰۃ حد تکرار میں داخل ہو جائے (کیونکہ اس کے بعد قضا موجب حرج ہونے کی وجہ سے قضا ساقط ہو جائے گی)۔ اور روزے کے بارے میں جنون کا امتداد یہ ہے کہ پورا ماہ رمضان جنون میں گذر جائے حتی کہ رمضان کے کسی حصہ میں دن ہو یا رات اگر جنون سے افاقہ ہو گیا تو ظاہر روایت کی رو سے اس پر قضا واجب ہے لیکن شمس الائمہ حلوانی سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کی پہلی شب میں تو اچھا بھلا اور جنون کی حالت میں اس کی صبح ہوئی پھر سارا مہینہ مجنون رہا یا کبھی کبھی صرف رات کو ہوش آیا تو اس پر قضا واجب نہیں ہے۔ یہی قول صحیح ہے کیونکہ روزہ تو رات کو رکھا نہیں جاتا ہے اس لئے اس میں جنون اور افاقہ دونوں برابر ہیں۔ اور اگر دن کے وقت کسی روز افاقہ ہوا تو قبل الزوال افاقہ ہونے سے قضا لازم ہوگی اور اگر زوال کے بعد ہوا تو قول صحیح کے مطابق قضا لازم نہیں ہوگی (لانہ لم یدرک وقت النیۃ) اور زکوٰۃ کے بارے میں جنون ممتد ہونے کی حد یہ ہے کہ پورا سال مجنون رہے کیونکہ دوسرا سال داخل ہونے تک فریضۂ زکوٰۃ میں تکرار نہیں ہوگی۔ (جو کہ موجب تخفیف ہے) لیکن امام ابو یوسفؒ نے اکثر حول کو کل کے قائم مقام قرار دیا ہے مکلف کے حق میں رفع حرج اور سہولت کی رعایت کرتے ہوئے۔ (۲) اور عتہ (جو کہ عوارض سماوی میں سے ہے) بلوغ کے بعد (کا پایا جانا) یہ اس کا بھی عطف ہے جنون پر۔ عتہ اس عارضہ کو کہتے ہیں جو کہ عقل میں خلل اور فتور کا موجب ہو جس کی وجہ سے آدمی بے ربط باتیں کرتا رہتا ہے کہ بعض باتیں تو اس کی عقل مندوں کے کلام سے مشابہ ہوتی ہیں اور بعض باتوں سے دیوانگی ٹپکتی ہے۔ تو معتوہ بھی اصل عقل کے پائے جانے اور خلل کے پائے جانے کے لحاظ سے بچہ ہی جیسا ہے جیسا کہ ماتن نے کہا۔ اور یہ تمام احکام میں عقل کے ساتھ لڑکپن کی طرح ہے کہ قول یا فعل کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے۔ چنانچہ معتوہ کا عبادتیں ادا کرنا، اسلام قبول کرنا اور دوسرے کے مال بیچنے یا غلام آزاد کرنے کے لئے وکیل بننا سب صحیح ہیں۔ اسی طرح ہدیہ وغیرہ قبول کرنا درست ہے جیسے بچے عاقل کا ہدیہ قبول کرنا درست ہے۔ لیکن معتوہ لازم شدہ ذمہ داری انجام دینے سے مانع ہے۔ چنانچہ معتوہ کے لئے کسی حال میں اپنی بیوی کو طلاق دینا یا اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح نہیں۔ اور ولی کی اجازت کے بغیر خرید و فروخت کا معاملہ درست نہیں۔ اسی طرح معتوہ وکیل بالبیع ہونے کی صورت میں اس سے تسلیم مبیع کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا ہے اور مبیع میں عیب ظاہر ہونے سے واپس لینے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے اور نہ اس سلسلہ میں اس کو مقدمہ دائر کرنے پر مامور کیا جا سکتا ہے۔

له قوله باستغراق الشهر اي شهر رمضان [illegible] في حق الصوم [illegible] رمضان [illegible] الصلوة [illegible] التكرار [illegible]
[illegible] الشهر [illegible] الى التكرار [illegible] قوله [illegible] اعتاق [illegible] اذن الولي [illegible] من المعاملات [illegible]

www.besturdubooks.net

ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يؤاخذ المعتوه بضمان ما استهلكه من الاموال فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا او عبدا او معتوها لاينافي عصمة المحل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم وعصمته لم تزل من اجل كون المستهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله تعالى فان ضمانها انما يجب جزاء للافعال دون المحال وهو موقوف على كمال العقل ويوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولي عليه كما يولي على الصبي نظرا له وشفقة عليه ولا يلي على غيره بالانكاح والتاديب وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جهل ضروري بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بامور كثيرة فبقوله لا بآفة يخرج الجنون وبقوله مع علمه النوم والاغماء وهو لاينافي الوجوب في حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء لكنه[1] اذا كان غالبا كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا ففي الصوم يميل النفس بالطبع الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيانا فيعفى ولا يفسد صومه به وفي الذبيحة يوجب الذبح هيبة وخوفا يتنفر الطبع عنه وتتغير حالته فتكثر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا وفي سلام الناسي تشتبه القعدة الاولى بالثانية غالبا[2] فيسلم بالنسيان فيعفى ما لم يتكلم فيه وانما قيد بقوله اذا كان غالبا ليخرج السلام والكلام في الصلوة ناسيا لانه لا يغلب فيها ذلك لان حالة الصلوة وهيأتها مذكرة لهذا النسيان فلا يعفى عندنا

اس مقام پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب معتوہ وغیرہ میں عہدہ کو ذمہ داری اٹھانے کی اہلیت نہیں ہے تو کسی کے مال کو ضائع کر دینے پر اس سے ضمان نہیں لینا چاہیے۔ تو ماتن نے اس کا جواب دیا اپنے اس قول سے کہ " اور تلف کردہ مال کا ضمان لیا جانا بار ذمہ داری کی بنا پر نہیں ہے (جو کہ معتوہ وغیرہ سے منتفی ہے) بلکہ حق غیر کی حفاظت کے لئے، اور صبی یا غلام یا معتوہ ہونا عصمت مال کے منافی نہیں ہے" یعنی ضائع کردہ مال کا ضمان ذمہ داری اٹھانے کی صلاحیت پر مبنی نہیں ہے بلکہ جس مال معصوم کو ضائع کیا ہے اس کے تلافی نقصان کے پیش نظر یہ ضمان مشروع ہوا ہے، اور ضائع کرنے والا صبی یا معتوہ ہونے کی وجہ سے کسی کے مال کی عصمت ختم نہیں ہو جاتی ہے، بخلاف حقوق اللہ کے کہ ان کی وجہ سے جو ضمان یا الزام عائد ہوتا ہے وہ جزائے فعل کے طور پر ہوتا ہے محل کی عصمت کی بنا پر نہیں۔ اور جزائے فعل واجب ہونے کی اہلیت کمال عقل پر موقوف ہے۔ "نیز معتوہ احکام الٰہیہ کے مخاطب بننے کا اہل نہیں ہے جیسا کہ صبی اہل خطاب نہیں" اس وجہ سے اس پر ادائے عبادات واجب نہیں ہوتی ہے اور اس کے حق میں شرعی سزائیں ثابت نہیں ہوتی ہیں" اور اس پر دوسرے کی ولایت ہوتی ہے جیسا کہ بچہ دوسرے کی تولیت میں ہوتا ہے جس میں ان کی مصلحت اور ان پر شفقت و مہربانی ملحوظ ہے" خود وہ دوسرے کا ولی نہیں ہو سکتا ہے نکاح دینے یا ادب سکھانے یا یتیموں کے مال کی حفاظت کے سلسلہ میں جیسے بچہ ان امور میں ولی ہونے کا اہل نہیں ہے" اور نسیان" اس کا بھی عطف ماسبق پر ہے۔ نسیان کہتے ہیں کہ بغیر کسی آفت اور بیماری کے بعض قطعی طور پر معلوم شدہ چیزوں سے جاہل اور بے خبر ہو جانا وہ بھی ایسے وقت میں جب کہ بہت ساری چیزوں کا علم رکھتا ہو۔ اس تعریف میں "لا بآفۃ" کی قید سے جنون نکل گیا (کہ یہ ایک آفت ہے) اور "مع علمہ" کی قید سے نیند اور بے ہوشی خارج ہو گئیں کہ ان میں کسی چیز کا علم مستحضر نہیں رہتا ہے" اور یہ حقوق اللہ کے وجوب کو نہیں روکتا ہے" لہٰذا نماز روزہ وغیرہ عبادتیں بھول جانے سے ساقط نہیں ہوں گی بلکہ ان کی قضا لازم ہوگی۔

"لیکن جب غالب طور پر یہی نسیان کا غلبہ ہو تو ایسا نسیان معاف ہے جیسے روزہ میں، اور ذبح کے وقت بسم اللہ کہنے میں اور سلام ناسی (قعدہ اولیٰ میں)" چنانچہ روزہ کی حالت میں طبعی طور پر کھانے پینے کی طرف میلان ہوتا رہتا ہے جس کے نتیجہ میں بسا اوقات روزہ بھول جاتا ہے اس لئے اس کے حق میں بھول معاف ہے کہ بھول کر کھا پی لینے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اور ذبح کے موقعہ پر چونکہ ہیبت اور خوف طاری رہتا ہے جس سے طبیعت بیزار رہتی ہے اور حالت متغیر ہو جاتی ہے۔ بنا بریں بسا اوقات بسم اللہ کہنے سے غافل ہو جاتا ہے۔ اس لئے ذبح کے موقع پر نسیان ہمارے لئے معاف ہے اور چونکہ نماز کا قعدہ اولیٰ قعدہ اخیرہ کے مشابہ ہے اس اشتباہ کی بنا پر مصلی اکثر بھول کر سلام پھیر دیتا ہے اس لئے اس موقع پر سلام ناسی معاف ہے جب تک کہ وہ دوسرا کوئی کلام نہ کرے (نماز فاسد نہیں ہوگی) ماتن نے "غالبا" کی قید اس لئے لگائی تاکہ اثنائے صلوٰۃ میں نسیانا سلام اور کلام اس سے خارج ہو جائے کیونکہ دوران صلوٰۃ نسیان کا غلبہ نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ نماز کی حالت اور اس کی ہیئت ہمیشہ اس بھول کو یاد دلاتی رہتی ہے تو اثنائے صلوٰۃ کی بھول ہمارے نزدیک قابل عفو نہیں ہے۔

[1] قوله لكنه الخ استدراك من توهم ما سبق من ان النسيان لاينافي الوجوب ان النسيان لا يجعل عفوا فاستدرك بقوله لكن النسيان اذا كان غالبا اي في حق من حقوق الشرع بان لا يكون معه تذكر ۱۲ منه

[2] قوله غالبا لان القعدة محل السلام وليس المصلي بسيائة مذكرة ابها القعدة الاولى فان الاولى لا فيسلم بالنسيان فلا يفسد الصلوة بالسلام على راس الركعتين بل يتم ركعتين ويسجد للسهو ۱۲

www.besturdubooks.net

ولا يجعل عذرا في حقوق العباد فان اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال القدرة تعريف بالحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب تاخير الخطاب ولا يمنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم الخطاب في حقه فان انتبه في الوقت يؤدي والا يقضي وينافي الاختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد في النوم لا يثبت حكم شيء منه ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم فاذا قرأ النائم في صلوته لم تصح قراءته ولا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه في الصلوة لا يكون حدثا ناقضا للوضوء والاغماء عطف على ما قبله ولما كان مشتبها بالجنون عرفه للامتياز فقال وهو ضرب مرض وفوت قوة يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم حتى بطلت عبارته بل اشد منه اي بل الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار فكان حدثا بكل حال اي سواء كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض الا اذا كان مضطجعا او متكئا او مستندا الا اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وقد يحتمل الامتداد وان كان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم يمتد الحق بالنوم في وجوب قضاء الصلوة وان امتد فيلحق بالجنون فيسقط[2] به الاداء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوة عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون۔

٭ اور نسیان حقوق العباد میں عذر شمار نہیں کیا جاتا ہے ۱۷ اس لئے اگر کوئی شخص بھول کر بھی کسی کا مال ضائع کر دے تو بھی اس پر ضمان واجب ہوگا ۔ (۵) اور نوم : اس کا بھی عطف ہے صغر پر ٭ اور وہ یہ ہے کہ اپنی قدرت کے استعمال سے عاجز ہو جائے ۔ نوم کی یہ تعریف درحقیقت اس کے اثر اور نتیجہ کے لحاظ سے ہے ۔ ورنہ اس کی اصل تعریف یہ ہے کہ نیند اس طبعی کسل اور سستی کو کہتے ہیں جو انسان میں (تھکن اور تعب کی وجہ سے) بغیر اختیار کے طور پر پیدا ہوتی ہے ۔ جس بنا پر نائم کے حق میں خطاب یا احکام مؤخر ہو جاتا ہے لیکن یہ نوم وجوب احکام کے لئے مانع نہیں ہے ٭ لہٰذا وقت آنے کے سبب سے نفس وجوب اس پر ثابت ہوگا ۔ البتہ خطاب متحقق نہ ہونے کی وجہ سے وجوب ادا اس کے حق میں ثابت نہیں ہوگا ۔ پس اگر وقت کے اندر بیدار ہو گیا تب تو ادا کرے گا ورنہ قضا کرنی ہوگی ٭ البتہ نوم میں اختیار سلب ہو جاتا ہے ۔ اس لئے نائم کا الفاظ طلاق ، عتاق ، کلمہ اسلام اور ارتداد کا استعمال کرنا باطل ہے ۔ تو اگر اس نے حالت نوم میں طلاق دی یا غلام آزاد کیا یا کلمہ ایمان پڑھا یا کفریہ کلمات کہا تو ان میں سے کسی بات پر کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا ۔ اسی طرح نماز کے اندر (سوتے ہوئے) قراءت پڑھنے ، کلام کرنے اور بلند آواز سے ہنسنے پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا ہے ٭ لہٰذا اگر نماز میں سوتے ہوئے قراءت پڑھی تو فریضۂ قراءت ادا نہیں ہوگا ۔ اسی طرح حالت نوم کے قیام ، رکوع اور سجدے کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ ان افعال کے صدور میں مفقود ہے ٭ اور نیت کے ساتھ استعمال اختیاری (اور یہ عبادت موقوف ہے) علیٰ ہذا القیاس اگر اس نے نماز میں کلام کر لیا تو نماز فاسد نہیں ہوگی ۔ اس لئے کہ (اختیار نہ ہونے کی بنا پر) حقیقۃً یہ کلام ہی میں شمار نہیں ہے ۔ اور اگر دوران نماز میں قہقہہ لگائے تو یہ وضو توڑ دینے والا حدث نہیں ہوگا (اور نہ نماز فاسد ہوگی) ۔ (۶) اور بے ہوشی : یہ بھی ما قبل کے صغر پر معطوف ہے ۔ چونکہ جنون کے ساتھ اغماء کی مشابہت پائی جاتی ہے اس لئے مصنفؒ نے باہمی امتیاز کے لئے اس کی تعریف بیان کی چنانچہ فرمایا : اور وہ ایک قسم کا مرض اور زوال قوت کو کہتے ہیں جس سے قوائے انسانی کمزور اور بے حس ہو جاتے ہیں لیکن عقل زائل نہیں ہوتی ہے ۔ بخلاف جنون کے کہ اس سے عقل زائل ہو جاتی ہے ۔ یہ بیہوشی نیند کے حکم میں ہے اس لئے حالت بیہوشی کے سب کلام باطل ہیں بلکہ نیند سے اور بڑھ کر ہے ٭ یعنی اختیار زائل ہونے میں بیہوشی نیند سے بھی بڑھی ہوئی ہے ٭ اس لئے اغماء ہر حالت میں ناقض وضو ہے ٭ چاہے بیہوش شخص کروٹ پر لیٹا ہوا ہو یا ٹیک لگایا ہوا ہو یا کھڑا ہو یا بیٹھا یا رکوع میں ہو یا سجدے میں ہر صورت ناقض وضو ہے ۔ بخلاف نوم کے کہ بطرف لیٹے ہوئے یا ٹیک لگائے ہوئے حالت میں ناقض ہے اور قیام ، قعود اور رکوع ، سجود میں ناقض نہیں ہے ۔ البتہ بعض وقت یہ بیہوشی دیر تک ممتد ہو جاتی ہے ٭ اگرچہ ممتد نہ ہونا ہی اس میں زیادہ غالب ہے ۔ بہر حال اگر ممتد نہ ہو تو نماز وغیرہ کی قضا کے حکم میں نیند کے ساتھ ملحق ہوگی ۔ اور اگر ممتد ہو جائے تو بعض احکام میں جنون کے ساتھ ملحق ہو جائے گی ٭ پس اگر ایک دن رات سے تجاوز کر جائے تو نماز کا وجوب ادا اس سے ساقط ہو جائے گا ۔ البتہ امام محمدؒ کے نزدیک ایک دن رات سے زائد ہونا نماز کے اعتبار سے ہے اور شیخینؒ کے نزدیک گھنٹوں کے حساب سے ٭ جیسا کہ ہم جنون کی بحث میں بتا آئے ہیں۔

---

[1] قوله فاوجب تاخير الخطاب اي الى الانتباه ولا يجب عليه اداء شيء من العبادات فان القدرة شرط التكليف وهنا نائم ما دام نائما ليس بقادر فليس بمأثوم في ترك الصلوة ويجب عليه قضاؤها لتحقق نفس الوجوب ۱۲ [2] قوله فيسقط به اي بالامتداد والاداء ولا يجب القضاء فانه اذ استقط الاداء وهو المقصود من الوجوب والشيء اذا خلا عن المقصود لغا فلغو الوجوب فيسقط الوجوب فالقضاء مبني على الوجوب واذ ليس فليس ۱۲

www.besturdubooks.net

وعند الشافعیؒ اذا اغمی علیه وقت صلوٰة کاملة لایجب القضاء ولکنا استحسنا بالفرق بین الامتداد وعدمه لان عمار بن یاسرؓ
اغمی علیه یوما ولیلة فقضی الصلوٰة وابن عمرؓ اغمی علیه اکثر من یوم ولیلة فلم یقض الصلوٰة وامتداده فی الصوم نادر فلا یعتبر حتی
لو اغمی علیه فی جمیع الشهر ثم افاق بعد مضیه یلزمه القضاء واذا کان امتداده فی الصوم نادرا ففی الزکوٰة اولی ان یندر استغراقه
الحول والرق عطف علی ما قبله وهو عجز حکمی ای بحکم الشرع وهو عاجز لا یقدر علی التصرفات وان کان بحسب الحس اقوی و
اجسم من الحر شرع جزاء علی الکفر لان الکفار استنکفوا عبادة الله تعالی فجعلهم الله تعالی عبید عبیده وهذا فی الاصل ای
اصل وضعه وابتدائه انه اذا الرقیة لا تثبت ابتداء الا علی الکفار ثم بعد ذلک وان اسلم بقی علیه وعلی اولاده ولا ینفک عنه ما لم
یعتق کالخراج لا یثبت ابتداء الا علی الکافر ثم بعد ذلک ان اشتری المسلم ارض خراج بقی الخراج علی حاله ولا یتغیر والیه اشار
بقوله لکنه فی البقاء صار من الامور الحکمیة ای صار فی البقاء حکما من احکام الشرع من غیر ان یراعی فیه معنی الجزاء به یصیر
المرء عرضة للتملک والابتذال ای بسبب هذا الرق یصیر العبد محلا لکونه مملوکا ومبتذلا والعرضة فی الاصل خرقة القصاب
التی یمسح بها سومة یده وهو وصف لا یتجزأ ثبوتا وزوالا لانه حق الله تعالی فلا یصح ان یوصف العبد بکونه مرقوق البعض
دون البعض بخلاف الملک اللازم له فانه حق العبد یوصف بالتجزی زوالا وثبوتا فان الرجل لو باع عبده من اثنین جاز بالاجماع و
لو باع نصف العبد یبقی الملک له فی النصف الآخر بالاجماع وهو اعم من الرق اذ قد یوصف به غیر الانسان من العروض دون الرق۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر نماز کا پورا ایک وقت بیہوشی میں گذر جائے تو اس نماز کی قضا واجب نہیں ہے لیکن ہم بذریعہ استحسان امتداد اور عدم امتداد میں فرق کرتے ہیں کیونکہ حضرت عمار بن یاسرؓ ایک
دن اور ایک رات بیہوش رہے اس کے بعد (ہوش میں آکر) آپ نے فوت شدہ نمازیں قضا کیں۔ اور حضرت ابن عمرؓ پر ایک دن اور ایک رات سے زیادہ بیہوشی طاری رہی۔ اس کے بعد آپ نے
فوت شدہ نمازوں کی قضا نہیں کی ہے لیکن روزے کے سلسلہ میں (مہینہ بھر) بیہوشی کا امتداد بالکل شاذ و نادر ہے ۔ اس لئے (روزہ ساقط ہونے میں) اس کا کوئی اعتبار نہیں چنانچہ اگر
پورا مہینہ بھی کوئی بیہوش رہے اور مہینہ ختم ہونے کے بعد ہوش آئے تو اس پر روزے قضا کرنا واجب ہے۔ اور جب روزے میں مہینہ بھر کا امتداد نادر ہونے کی وجہ سے ناقابل اعتبار ہے
تو زکوٰۃ کے بارے میں سال بھر تک امتداد بطریق اولیٰ نادر ہوگا (اس لئے زکوٰۃ ساقط ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا)۔ (۷) اور رقیت۔ اس کا بھی عطف ہے مذکورہ سابق عوارض پر۔
اور وہ ایک عجز حکمی ہے یعنی بحکم شرع غلام عاجز اور مجبور ہے کسی قسم کے تصرفات کا مالک نہیں۔ اگرچہ بظاہر وہ آزاد سے بھی زیادہ قوی اور جسیم و ضخیم ہو۔ جو کفر کی سزا کے طور پر مشروع ہوئی ہے
کہ کفار نے اللہ تعالیٰ کی عبادت اور بندگی کو باعث ننگ و عار سمجھا تو اس کی پاداش میں اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے غلاموں (مسلمانوں) کا بھی غلام بنا دیا۔ اور یہی غلامی کی اصل حقیقت ہے یعنی
یہ اپنی اصل وضع اور ابتداء میں کفر ہی کا بدلہ ہے کیونکہ غلامی کی لعنت ابتدائی حالت میں صرف کفار کی گردن میں پڑتی ہے۔ اس کے بعد چاہے وہ اسلام قبول کرے تب بھی اس پر اور اس کی اولاد پر
باقی رہتی ہے۔ اور جب تک آزاد نہ کر دیا جائے اس وقت تک غلامی کا یہ سلسلہ اس سے جدا نہیں ہوتا ہے۔ جیسے خراج ابتداءً صرف کافر پر ثابت ہوتا ہے۔ اس کے بعد اگر خراجی زمین کو مسلمان
بھی خرید لے تب بھی خراج علیٰ حالہ باقی رہتا ہے اور اس میں کوئی تغیر نہیں آتا ہے۔ اسی بات کی طرف ماتن نے اپنے اگلے قول میں اشارہ کیا ہے۔ لیکن حالت بقا میں یہ ایک حکمی امر ہو گئی۔ یعنی بقا
کی حالت میں معنی جزا کی رعایت کئے بغیر شریعت کے دوسرے احکام کی طرح یہ بھی محض ایک شرعی حکم کے طور پر جاری رہتی ہے۔ اس غلامی کے سبب سے آدمی ملکیت اور حقارت کا نشانہ بنا
رہتا ہے۔ یعنی اس رقیت کی وجہ سے غلام محل مملوکیت اور نشانۂ حقارت بن جاتا ہے۔ عرضہ دراصل اس قصائی کے اس چیتھڑے کو کہتے ہیں جس سے وہ اپنے ہاتھوں میں لگی ہوئی چربی وغیرہ صاف
کرتا رہتا ہے۔ اور یہ ایک ایسا وصف ہے جس میں تجزی نہیں ہوتی ہے۔ یعنی ثبوت اور زوال کسی حالت میں اس کے اندر تجزیہ اور تقسیم نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ رقیت حق اللہ میں سے
ہے اس لئے بندہ کے بعض حصہ کو غلام اور بعض کو آزاد کہنا صحیح نہیں ہوگا۔ (اور ان حق اللہ تعالیٰ لا یتجزی) بخلاف ملک کے جو اس پر مرتب ہوتی ہے چونکہ وہ حق العبد ہے اس لئے ثبوت اور زوال
دونوں حالتوں میں یہ ملک تجزی قبول کر سکتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کو بیک وقت دو شخص کے پاس فروخت کرے تو بالاجماع یہ بیع جائز ہے اسی طرح اگر اپنے غلام کا نصف
فروخت کر دے تو دوسرا نصف بالاجماع اس کی ملکیت میں باقی رہے گا اور ملک رقیت سے عام ہے کیونکہ انسان کے علاوہ دوسری اشیاء میں بھی ملکیت ثابت ہوتی ہے
لیکن غلام ہونا انسان کے ساتھ خاص ہے۔

لے فرا شیئا علو فتح الامام بلدة ورای المصلحة فی استرقاق انصاف بل البلدة شائعا لا ینفذ ذلک منه فان الرق اثر الکفر وهو لا یتجزأ فالرق ایضا لا یتجزأ ۱۲ ۔

www.besturdubooks.net

كالعتق الذي هو ضده فانه ايضًا لا يقبل التجزية وهو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلًا للمالكية والولاية من الشهادة و القضاء ونحوه وكذا الاعتاق عندهما اي عند ابي يوسفؒ ومحمدؒ ايضًا لا يتجزأ لان الاعتاق اثبات العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا واعتق البعض فلا يخلو اما ان يثبت العتق في الكل فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق في شيء فيلزم المؤثر بدون الاثر او يثبت العتق في البعض فيلزم تجزي العتق وهذا معنى قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزي العتق وفي بعض النسخ لم يوجد قوله او تجزي العتق وتحريره لا يخلو عن تمحل وقال ابو حنيفةؒ انه ازالة الملك وهو متجز لا اسقاط الرق او اثبات العتق حتى يتجه ما قلتم وذلك لان المعتق لا يتصرف الا فيما هو خالص حقه وحقه هو الملك القابل للتجزي دون الرق او العتق الذي هو حق الله تعالى ولكن بازالة الملك يزول الرق وبزواله يثبت العتق عقيبه بواسطة كشرى القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية فيه حال كونه مالكا فلا يجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز وقيل فيه بحث لانا لا نسلم لا يجوزان يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية والمالكية من جهة الآدمية حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوّاتها واعد دتها للوطي وان اذن لهما المولى بذلك وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضًا كذلك لانه ربما يلحق بمكاسبه يد فيوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره۔

«جیسا کہ آزادی جو غلامی کی ضد ہے» کہ یہ بھی تجزی کو قبول نہیں کرتی۔ آزادی اس قوت اور اختیار شرعی کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ انسان مالک بننے اور شہادت و قضا وغیرہ کی ولایت کا اہل ہو جاتا ہے۔ «اسی طرح اعتاق کا بھی حکم ہے صاحبین کے نزدیک» یعنی امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک اعتاق بھی تجزی قبول نہیں کرتا ہے کیونکہ اعتاق عتق ثابت کرنے کو کہتے ہیں۔ تو عتق اعتاق ہی کا ثمرہ و نتیجہ ہے۔ اب اگر اعتاق کو متجزی مانا جائے اور کوئی شخص بعض غلام کو آزاد کر دے تو سوال یہ ہے کہ آیا عتق ثابت ہوگا کل غلام میں؟ جس سے لازم آتا ہے کہ اثر پایا جائے بدون مؤثر کے، یا عتق سرے سے ثابت ہی نہیں ہوگا، تو لازم آئے گا کہ مؤثر موجود ہو اور اثر ثابت نہ ہو، اور یا عتق ثابت ہوگا بعض غلام میں؟ تو لازم آئے گا عتق کے اندر تجزی ہونا۔ ان احتمالات کے علاوہ اور چوتھی کوئی صورت نہیں ہو سکتی۔ «والکل باطل فثبت ان الاعتاق ایضًا لا یتجزی» یہی مطلب ہے ماتن کے اس قول کا «تاکہ لازم نہ آئے اثر کا ہونا بدون مؤثر کے یا مؤثر کا پایا جانا بدون اثر کے یا عتق کے اندر تجزی ہونا» ماتن کے بعض نسخوں میں «او تجزی العتق» کا جملہ نہیں ہے لیکن اس کا ہونا ہی زیادہ انسب ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اعتاق کی حقیقت ہے ازالہ ملک اور ملک تجزی قبول کرتی ہے (تو اس کا ازالہ ملک بھی تجزی کو قبول کرے گا)۔ اعتاق رقیت ساقط کرنے یا آزادی ثابت کرنے کا نام نہیں ہے تاکہ تمہارا پیش کردہ اعتراض اس پر وارد ہو سکے اس کی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والا تو خاص اپنے ہی حق میں تصرف کرنے کا مالک ہے۔ اور اس کا حق صرف غلام کی ملکیت ہی ہے جو کہ قابل تجزی ہے۔ غلامی یا آزادی میں کسی قسم کے تصرف کا اسے کوئی اختیار نہیں، کیونکہ یہ تو حق اللہ ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ازالہ ملک کے نتیجہ میں رقیت زائل ہو جاتی ہے اور زوال رقیت کے توسط سے بالآخر عتق ثابت ہو جاتا ہے۔ جیسے اپنے قرابت دار کو خریدنا بواسطہ ملک اعتاق شمار ہوتا ہے۔ «اور رقیق ہونا کسی مال کے مالک ہونے کے منافی ہے» کیونکہ خود اس میں مملوک ہونے کی صفت موجود ہے «اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے» لہٰذا دونوں وصف بیک وقت جمع نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ مالک ہونا قدرت کی نشانی ہے اور مملوک ہونا عجز (اور بے اختیاری) کی علامت ہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ یہ استدلال محل بحث ہے اس لئے کہ کیوں یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ غلام میں دونوں صفتیں دو جہتوں سے جمع ہو جائیں یعنی مال ہونے کے لحاظ سے مملوکیت ثابت ہو اور آدمی ہونے کے لحاظ سے مالکیت پائی جائے (اس لئے الگ الگ جہت ہونے کی وجہ سے ان کے درمیان کوئی تضاد نہیں رہا کہ جمع ہونا ممکن نہ ہو)۔ «لہٰذا غلام اور مکاتب تسری کے مالک نہیں ہوں گے» تسری کے معنی سریہ رکھنا۔ سریہ اس باندی کو کہتے ہیں جسے خاص طور پر مجامعت اور وطی کے لئے گھر میں رکھا جائے۔ غلام یا مکاتب کو اس غرض کے لئے باندی رکھنا جائز نہیں۔ چاہے ان کے مولیٰ اس کی اجازت بھی دے دے۔ اس حکم میں اگرچہ مدبر بھی شامل ہے تاہم ماتن نے خاص کر مکاتب کا ذکر اس لئے کیا کہ عقد کتابت کی وجہ سے وہ اپنی کمائی کا ایک حد تک (یعنی باعتبار قبضہ کے) مالک ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کے بارے میں تسری جائز ہونے کے شبہ کی گنجائش تھی تو مصنفؒ نے صراحۃً مکاتب کا ذکر فرما کر اس شبہ کا ازالہ کر دیا (جس سے مدبر کے لئے تسری کا جائز نہ ہونا بطریق اولیٰ معلوم ہو گیا)۔

لـه قوله فلو كان الخ خلاصته ان الاعتاق لو كان متجزيا بان اعتق البعض في نصف عبد مثلا لم يكن العتق متجزيا بل يثبت العتق في الكل لزم وجود الاثر اي العتق بدون المؤثر اي الاعتاق في عدم اعتاق الكل بل في اعتاق البعض ولو كان الاعتاق متجزيا ولم يثبت العتق في شيء لزم وجود المؤثر اي الاعتاق بدون الاثر ولو كان الاعتاق متجزيا ويكون العتق ايضا متجزيا لزم تجزي العتق وهو باطل اتفاقا ... [illegible]

ولا تقع منهما حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان منافعهما فيما سوى الصلوة والصيام تبقى للمولى ولا تكون لهما قدرة على ادائه بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الاداء ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسري فتعين النكاح و لكنه موقوف على رضاء المولى لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفي ذلك اضرار للمولى فلابد من رضائه وكذا هو مالك لدمه لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه في ذلك مثل الحر وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة[1] للبشر كالذمة والولاية والحل فان ذمته ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين ما لم يعتق اولم[2] يكاتب ولا ولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء مثل ما حل للحر فان للحر تحل اربع نسوة وللرقيق نصف ذلك وانه اى الرق لا يؤثر في عصمة الدم اى الا ان عصمة الدم بل دمه معصوم كما كان دم الحر معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان اى من كان مؤمنا يستحق الاثم قاتله فتجب الكفارة عليه والمقومة بدار اى العصمة التي توجب القيمة تثبت بدار الايمان فمن قتل من المسلمين في دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية والقصاص اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المقومة ـ

"اور ان دونوں سے اسلام کا فریضہ حج ادا کرنا صحیح نہ ہوگا" حتی کہ اگر وہ ادا کریں تو ان کا یہ حج بطور نفل ادا ہوگا چاہے مولی نے حج ادا کرنے کی اجازت دی ہو کیونکہ نماز اور روزہ کی ادائیگی کے علاوہ مولی ان کے ہر قسم کے منافع (مالی و بدنی) کا مالک ہے۔ اس لئے بذات خود ان کو ادائے حج کی قدرت نہیں ہے (لہٰذا آزاد ہونے کے بعد دوبارہ ان کو حج اسلام ادا کرنا ہوگا)۔ البتہ غلام پر فقیر کو قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ وہ اگر حج ادا کرنے کے بعد مالدار ہو جائے تو اس کا یہی سابق حج فریضۂ اسلام سے شمار ہوگا کیونکہ مال کا مالک ہونا ادائے حج کی ذاتی شرط نہیں ہے۔ اس کی فرضیت تو محض ادائی سہولت کے لئے ہے (درحقیقت قدرت ادائی جس کا تعلق بدن سے ہے شرط اصلی ہے۔ اور فقیر اپنے منافع بدن کا خود مالک ہے)۔ "البتہ رقیت غیر مال کی ملکیت کے منافی نہیں ہے جیسے عقد نکاح اور اپنے دم کی ملکیت" کہ غلام ہونے کے باوجود وہ نکاح کا مالک ہے کیونکہ اپنی شرمگاہ کی نفسانی خواہش کا پورا کرنا فرض ہے۔ اس غرض سے جب باندی رکھنے کی اجازت نہیں تو نکاح کی صورت متعین ہو جاتی ہے۔ البتہ غلام کا عقد نکاح مولی کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ مہر کا وجوب اس کی اپنی قیمت سے وابستہ ہے۔ ممکن ہے کہ ادائیگی مہر کے لئے اس کو بیچنے کی نوبت آجائے جس میں مولی کا سراسر نقصان ہے۔ اس لئے پہلے ہی سے مولی کی رضامندی ضروری ہے۔ اسی طرح غلام اپنے خون کا خود مالک ہے کیونکہ (بحیثیت انسان) وہ بھی زندہ رہنے کا حق رکھتا ہے اور اپنے خون کے تحفظ کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں۔ اسی بنا پر غلام کا مالک بھی اس کی جان تلف کرنے کا حق نہیں رکھتا ہے اور صحیح ہے غلام کے لئے اقرار قتل جو کہ موجب قصاص ہے کیونکہ وہ اپنے خون کے معاملہ میں آزاد آدمی کے مشابہ ہے۔ "اور رقیت ان کمالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے جن کو شرف و اعزاز کی اہلیت میں دخل ہے" جو شرف دنیا میں انسانوں کے لئے موضوع ہے جیسے ذمہ اور ولایت اور حلت "یعنی غلام کا ذمہ ناقص ہے دوسرے کا دین واجب ہونے کے قابل نہیں جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب نہ ہو جائے۔ اور اس کو کسی پر نکاح وغیرہ کی ولایت حاصل نہیں۔ اسی طرح غلام کے لئے اتنی بیویاں رکھنا حلال نہیں جتنی کہ آزاد کے لئے کیونکہ آزاد کے لئے چار عورتیں جائز ہیں اور غلام کے لئے اس کا نصف (یعنی صرف دو بیویاں جائز ہیں)۔ "اور یہ یعنی رقیت خون کی عصمت میں کوئی اثر نہیں کرتی ہے" یعنی عصمت دم زائل کرنے میں اس کا کوئی اثر نہیں ہے بلکہ غلام کا خون بھی ایسا معصوم ہے جس طرح کہ آزاد کا خون معصوم ہے کیونکہ وہ عصمت سے تعرض کرنے پر گناہ لازم ہوتا ہے وہ ایمان کے سبب سے پیدا ہوتی ہے "یعنی مومن شخص کا قاتل ہی مستحق گناہ ہے جس کے نتیجے میں قاتل پر کفارہ واجب ہوتا ہے" اور جس عصمت سے تعرض پر قیمت (ضمان) واجب ہوتی ہے وہ دارالاسلام میں ہونے سے حاصل ہوتی ہے "یعنی تاوان واجب کرنے والی عصمت مسلمانوں کے دار میں ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے لہٰذا اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو دارالاسلام میں قتل کرے تو اس کے قاتل پر دیت اور قصاص واجب ہوتا ہے۔ اور جو اسلام قبول کرکے دارالحرب میں رہ جائے ہجرت کرکے دارالاسلام میں نہ آئے اس کے قاتل پر صرف کفارہ واجب ہے دیت اور قصاص واجب نہیں کیونکہ اس مقتول میں محض وہ عصمت ہے جو قاتل کے حق میں موجب گناہ ہے موجب تاوان عصمت نہیں ہے۔

----

[1] قوله الموضوعة للبشر الخ فی الدنیا واما الکرامات الاخرویة فینا ذا ما علی التقوی والحر والعبد فیه یتساویان ۱۲۔

[2] قوله اولم یکاتب فالمکاتب وان وجب علی ذمته دین لکنه برضاء المولی بسبب عقد الکتابة واما الماذون فلیس علی ذمته دین بل الدین علی مالیته ورقبته ملک السید ۱۲۔

www.besturdubooks.net

والعبد فيه اي في كل واحد من العصمتين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز في دار الاسلام فلانه تبع للمولي فاذا كان المولي محرزا في دار الاسلام كان العبد ايضا محرزا فيه اما بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر في قيمته اي انما يؤثر الرق في نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة الاف درهم ينبغي ان ينقص منه عشرة دراهم حطا لمرتبته عن مرتبة الحر ولهذا اي لكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذ قد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي يبتني عليه القصاص والكرامات الاخر صفة زائدة في الحر لا يتعلق بها القصاص كما يجري ذلك فيما بين الذكر والانثى وان كان ينتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر وعند الشافعيؒ لا يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم[1] المساواة وصح امان المأذون عطف على قوله يقتل اي ولاجل كون العبد مثل الحر في العصمة صح امان المأذون بالقتال لا المأذون في التجارة للكفار لانه لما اذنه المولي بالقتال صار شريكا في الغنيمة فالامان تصرف في حق نفسه قصدا ثم يكون في حق غيره ضمنا وانما قيد بالمأذون لان في امان المحجور خلافا فعند ابي حنيفةؒ لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه وعند محمدؒ والشافعيؒ يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين ولعله فيه يكون مصلحة للمسلمين واقراره[2] بالحدود والقصاص اي صح اقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص وان كان يشترك فيه المحجور ايضا لان اقراره يصير ملاقيا حق نفسه الذي هو الدم وان كان اتلاف مالية المولي بطريق الضمن۔

"اور غلام اس بارے میں" یعنی ہر دو عصمت حاصل ہونے میں "آزاد کے مانند ہے" ایمان میں تو آزاد کے مشابہ ہونا بالکل ظاہر ہے۔ باقی غلام کا دارالاسلام کی حفاظت میں ہونا اس اعتبار سے ہے کہ وہ اپنے مولیٰ کے تابع ہے۔ لہٰذا مولیٰ جبکہ دارالاسلام میں محفوظ ہے تو غلام بھی اس کی تابعیت میں محفوظ و معصوم شمار ہوگا۔ اگر مسلمان ہو تب تو اسلام کی بناء پر ورنہ اس کا ذمی ہونے کی حیثیت سے۔ "البتہ ملکیت میں رقیت کا اثر ظاہر ہوگا" یعنی غلام ہونے کا اثر صرف اس کی قیمت کم ہونے میں نمایاں ہوگا چنانچہ اگر مقتول غلام کی قیمت دس ہزار درہم ہو جائے (جبکہ آزاد کی دیت ہے) تو اس سے دس درہم کم کر دینا مناسب ہے تاکہ آزاد کے رتبہ سے غلام کا رتبہ گھٹا ہوا رہے۔ "اور اسی وجہ سے" یعنی چونکہ عصمت کے بارے میں غلام آزاد کے مشابہ ہے۔ "غلام کے بدلہ آزاد کو قصاص میں قتل کیا جائے گا" ہمارے نزدیک۔ کیونکہ قصاص کی بنیاد جس بات پر ہے (یعنی النفس بالنفس) اس میں دونوں برابر ہیں۔ باقی دوسرے شرف و اعزاز جو آزاد میں پائے جاتے ہیں وہ اس کی ایک زائد فضیلت ہے جس کے ساتھ قصاص کا کوئی تعلق نہیں۔ جس طرح مرد اور عورت کے درمیان قصاص جاری ہوتا ہے اگرچہ عورت کے خون کی دیت مرد کی دیت سے کم (یعنی نصف) ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک غلام کے بدلہ آزاد کو قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ غلام میں ان امور کی اہلیت نہیں پائی جاتی ہے جو کہ انسان کے حق میں باعث شرف ہیں۔ اس لئے دونوں میں مساوات متحقق نہ ہونے کی بنا پر قتل غلام کی وجہ سے آزاد پر قصاص نہیں آسکتا ہے۔ "اور اجازت یافتہ غلام کا امن دینا معتبر ہے" اس کا عطف ہے ماتن کے قول سابق "یقتل" پر یعنی اور اسی سبب سے کہ غلام عصمت کے بارے میں آزاد کے مانند ہے صحیح ہے امن دینا اس کا کفار کو بشرطیکہ اس کو مولیٰ کی طرف سے جہاد میں شرکت کی اجازت حاصل ہو۔ یہاں ماذون سے مراد تجارت کا اجازت یافتہ ہونا نہیں ہے۔ بہرحال اس کا امن دینا اس لئے صحیح ہے کہ مولیٰ نے جبکہ اس کو لڑائی میں شرکت کی اجازت دے دی ہے تو وہ بھی مال غنیمت کا شریک دار بن گیا۔ اب وہ امن دے کر براہ راست اپنے ہی حق میں تصرف کر رہا ہے۔ پھر دوسروں کے حق میں اس کا اثر ضمناً پڑ جاتا ہے۔ مصنفؒ نے "ماذون" کی قید اس لئے لگائی کہ عبد مجور کے امن دینے کے بارے میں اختلاف ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی طرف سے امن دینا معتبر نہیں کیونکہ جہاد میں اس کا کوئی حق ہے ہی نہیں یعنی کی رو سے یہ کہا جائے کہ اس نے اپنے حق ساقط کرنے میں تصرف کیا ہے لیکن امام محمدؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عبد مجور کا امن دینا بھی صحیح ہے کیونکہ وہ تو مسلمان ہے اور دین اسلام کی مدد کرنے والوں میں شامل ہے۔ اس لئے ممکن ہے کہ اس کے امن دینے میں عام مسلمانوں کی مصلحت اور فائدہ مضمر ہو۔ (اس لئے اس کی رعایت کرنی چاہیئے)۔ "اور صحیح ہے اس کا اقرار کرنا حدود و قصاص کے متعلق" یعنی عبد ماذون اگر موجب حد یا قصاص جرم کا اقرار کرے تو اس کا یہ اقرار صحیح ہے۔ اس حکم میں عبد مجور بھی شریک ہے۔ یہ اقرار معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ غلام جبکہ اپنے خون کا خود مالک ہے تو اس کے اقرار کا اثر براہ راست اپنے ہی حق پر پڑ رہا ہے اگرچہ مولیٰ کی ملکیت ضائع ہونے پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے۔ مگر وہ ضمناً (اور ناقابل اعتبار) ہے۔

[1] قوله لعدم المساواة لاختلاف النفس فان نفس العبد دون نفس الحر لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه ومال من وجه ولنا ان الحر والعبد متساويان في النفس ومالكية الحر وصف زائد فلا اعتبار في العبد لا ينتقص المساواة في المعنى الاصلي الذي عليه بناء القصاص ١٢۔ [2] قوله واقراره معطوف على قول المصنف امان بالحدود والقصاص اي بما يوجب اجراء الحدود والقصاص عليه ١٢۔

www.besturdubooks.net

وبالسرقة المستهلكة او القائمة فيجب القطع في المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد المال في القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله في الماذون وفي المحجور اختلاف اي ان اقر العبد المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابي حنيفةؒ يقطع ويرد وعند ابي يوسفؒ يقطع ولا يرد ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمدؒ لا يقطع ولا يرد بل يضمن المال بعد الاعتاق ودلائل الكل في كتب الفقه

والمرض عطف على ما قبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه لا ينافي اهلية الحكم والعبارة اي يكون اهلا لوجوب الحكم وللتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه وطلاقه وسائر ما يتعلق بعبارته ولكنه لما كان سبب الموت وانه اي والحال ان الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث والغرماء في ماله كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي حق الغريم والوارث ويكون المريض محجورا من قدر الدين الذي هو حق الغريم ومن الثلثين الذي هو حق الوارث ولكن لا مطلقا بل اذا اتصل بالموت ويموت من ذلك المرض فحينئذ يظهر كونه محجورا ولكن يكون مستندا الى اوله اي يقال عند الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض۔

اور اسی طرح یہ اقرار کرنا چوری کے بارے میں، خواہ مال مسروق ہلاک ہو چکا ہو یا موجود ہو، تو مسروق ہلاک شدہ ہونے کی صورت میں صرف قطع ید واجب ہوگا ضمان نہیں لگے گا کیونکہ قطع ید اور ضمان دونوں شرعی ایک ساتھ نہیں دی جاتی ہیں۔ اور اگر مال موجود ہو تو جس سے چرایا ہے اس کے پاس مال واپس کرنا ہوگا اور قطع ید کی سزا بھی دی جائے گی۔ یہ حکم تو عبد ماذون کے بارے میں ہے "اور عبد محجور کے متعلق اختلاف ہے" یعنی اگر عبد غیر ماذون چوری کا اقرار کرے تو مال ہلاک ہو چکنے کی صورت میں قطع ید ہے ضمان نہیں ہے۔ اور اگر مال موجود ہو اور مولیٰ بھی اس کے اقرار کی تصدیق کرے تو قطع ید اور مال کی واپسی دونوں لازم ہیں اور اگر مولیٰ یہ مال چوری کا ہونے سے انکار کرے تو اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں قطع ید اور مال کی واپسی دونوں لازم ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قطع ید لازم ہوگا۔ لیکن مال واپس نہیں کیا جائے گا۔ البتہ اگر غلام آزاد ہو جائے تو اس وقت وہ اس مال کے مثل کا ضامن ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس وقت نہ قطع ید کا حکم ہوگا اور نہ مال واپس کیا جائے گا۔ بلکہ اگر کسی وقت غلام آزاد ہو تو اس وقت وہ مال کا تاوان ادا کرے گا۔ ان اختلافات کی تفصیلی دلائل کتب فقہ میں موجود ہیں۔ (۹) اور مرض اس کا بھی عطف ہے صغر پر۔ مرض بدن کی اس حالت کو کہتے ہیں جس کے واقع ہونے کی وجہ سے طبیعت کا اعتدال جاتا رہے۔ اور یہ احکام کی اہلیت اور تعبیرات صحیح ہونے کے منافی نہیں۔ یعنی مرض لاحق ہونے کے باوجود آدمی احکام شرعیہ کے وجوب کا اہل رہتا ہے اور اس کو اپنی زبان سے مقاصد کی تعبیر و اظہار معتبر ہے چنانچہ مریض کا نکاح و طلاق اور تمام وہ عقود جن کا تعلق اقوال سے ہے صحیح ہیں۔ اور چونکہ مرض موت کا سبب ہے۔ اور حال یہ ہے یعنی اس موت کا حال یہ ہے کہ وہ " خالص عجز و مجبوری کا ہے لہذا مرض بھی اسباب عجز میں سے ہو گیا، اسی بنا پر ادائیگی کی قدرت کی رعایت کرتے ہوئے مریض کے حق میں عبادتیں انجام دینے کا حکم دیا گیا ہے۔ چنانچہ اگر وہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے پر قادر نہ ہو تو بیٹھ کر پڑھے، اور بیٹھنے پر بھی قدرت نہ رکھتا ہو تو لیٹ کر پڑھے۔ اور چونکہ موت قائم مقامی کی علت ہے۔ یعنی موت کی وجہ سے وارث اور قرض خواہ قائم مقام ہو جاتے ہیں میت کے مال میں لہذا میت کا مرض اس کے مال سے وارث اور قرض خواہوں کا حق متعلق ہونے کا سبب ہو گیا جس کے نتیجہ میں یہ مرض جتنی مقدار مال سے اس حق کی حفاظت کا تعلق ہے اس میں مریض کا تصرف روکنے کا سبب ہو جائے گا۔ یعنی (قرض خواہ اور وارث کے حق کی حفاظت کے لئے مریض مجبور ہو جائے گا کہ اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا) مقدار قرض میں جو کہ قرض خواہوں کا حق ہے اور بقیہ مال کے دو ثلث میں جو کہ وارثین کا حق ہے لیکن مرض ہر حال میں تصرف روکنے کا سبب نہیں بلکہ "جب یہ مرض موت سے متصل ہو" اور اسی مرض سے مریض کی موت واقع ہو جائے اس وقت اس کا مجبور ہونا ظاہر ہوگا۔ البتہ " اول مرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے" یہ حجر ثابت ہوگا یعنی موت کے وقت یہ فیصلہ دیا جائے گا کہ اس مرض کے شروع ہی سے مریض کا تصرف نافذ نہیں ہے۔

[1] قوله ويقطع لصحة اقراره بالحدود ويرد المال لان ما في يد العبد فهو للمولى فهذا الاقرار من العبد اقرار على الغير والغير يكذبه فلا يرد المال الى المسروق منه ولكن يضمن العبد مثله بعد الاعتاق ١٢۔

[2] قوله لا يقطع فان اقرار العبد بكون المال المسروق من المسروق منه اقرار على الغير اي المولى فان ما في يده للمولى فلا يصح هذا الاقرار واذا لم يصح هذا الاقرار لم يصح الاقرار بالسرقة فان السرقة لا يمكن ان تتحقق بدون اخذ المال فلا يرد المال الى المسروق منه ولا يقطع يد العبد ١٢۔ ٥

www.besturdubooks.net

حتى لا يؤثر المرض متعلق بقوله بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اى انما يؤثر المرض فيما تعلق به حق الغير ولا يؤثر فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل منها فيصح فى الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة اذ الموت مشكوك فى الحال وليس فى صحة هذا التصرف فى الحال ضرر لاحد فينبغى ان يصح ثم ينقض ان احتيج اليه اى الى النقض عند تحقق الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل[1] كالمعلق بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته زيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا فى جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا ويسعى فى قيمته للغرماء والورثة واما ان كان فى المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق فى الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الاعتاق لا ينفذ فى الحال اذا وقع على حق غريم او وارث ومع ذلك جوزتم اعتاق الراهن عبدا مرهونا يتعلق به حق المرتهن فاجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق المرتهن فى اليد دون الرقبة اذ فى الرقبة بقى حق الراهن وصحة الاعتاق تبتنى[2] عليه والحيض والنفاس معطوف على ما قبله ذكرهما بعد المرض لاتصالهما به من حيث كونهما عذرا زائدا لا يعدمان[3] الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغى ان لا تسقط بهما الصلوة والصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفى فوت الشرط فوت الاداء وهذا مما وافق فيه القياس النقل۔

یہاں تک کہ مرض کا اثر ظاہر نہیں ہوگا۔ اس عبارت کا تعلق ہے "بقدر ما یتعلق به صیانة الحق" سے۔ یعنی مرض کا اثر صرف اسی میں ظاہر ہوگا جس میں دوسرے کا حق متعلق ہے اور اس کا اثر ظاہر نہیں ہوگا جس میں قرض خواہ اور وارث کا حق متعلق نہیں۔ جیسا کہ مہر مثل پر مریض کا نکاح کرنا۔ کیونکہ نکاح ضروریات انسانی میں داخل ہے اور دوسروں کا حق ایسی ضروریات سے زائد مال سے متعلق ہوتا ہے۔ تو مریض کا فی الحال ہر وہ تصرف صحیح ہوگا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے جیسے ہبہ اور محابات۔ محابات کہتے ہیں کم قیمت پر (غبن فاحش کے ساتھ) بیع کرنا۔ کیونکہ موت کا واقع ہونا ابھی تک مشکوک ہے اور ان تصرفات کو فی الحال صحیح ماننے میں (فی الحال نافذ ہونے کی وجہ سے) کسی کا ضرر نہیں ہے۔ اس لئے سردست ان کو صحیح قرار دینا ہی مناسب ہے۔ پھر ان تصرفات کو منسوخ کر دیا جائے گا اگر اس کی ضرورت پیش آئی یعنی نقض تصرف کی جب حاجت لاحق ہوگی۔ اور جو تصرف فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسے معلق قرار دیا جائے گا موت کے ساتھ اور وہ مدبر کے حکم میں ہوگا۔ جیسے غلام آزاد کرنے کی صورت میں جب کہ قرض خواہ یا وارث کے حق میں زد پڑے۔ یعنی اگر مریض اپنے اس مال سے غلام آزاد کرے جو قرض میں ڈوبا ہوا ہے یا ایسا غلام آزاد کرے جس کی قیمت ثلث مال سے زیادہ ہے تو اس کی موت واقع ہونے سے پہلے تک یہ آزاد کردہ غلام مدبر کے حکم میں ہوگا یعنی وہ غلام رہے گا ان تمام اعزازی احکام (سے محروم رہتے ہوئے) جو آزاد کے ساتھ مخصوص ہیں اور مریض کی موت کے بعد وہ آزاد ہو جائے گا۔ البتہ قرض خواہ اور وارث کا حق پورا کرنے کے لئے اپنی قیمت ادا کرنے کی سعی و کوشش کرنا اس کے ذمہ ضروری ہوگا۔ لیکن اگر مریض کا مال قیمت غلام کے علاوہ ادائے قرض کے لئے کافی ہے یا اس کی قیمت ثلث مال سے کم ہے تو آزاد کرنے کے ساتھ ہی عتق نافذ ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں غلام کی مالیت سے کسی کا حق متعلق نہیں ہے۔ بخلاف راہن کے غلام آزاد کرنے کا حکم اس سے مختلف ہے کہ اس کا تصرف فی الحال نافذ ہو جاتا ہے۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے یعنی تم نے ابھی کہا کہ وارث یا قرض خواہ کے حق پر زد پڑے تو اعتاق فی الحال نافذ نہیں ہوگا۔ اس کے باوجود راہن اگر عبد مرہون کو آزاد کر دے تو تم اس اعتاق کو نافذ کہتے ہو۔ حالانکہ اس غلام کے ساتھ مرتہن کا حق وابستہ ہے۔ تو ماتن اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ راہن کا آزاد کرنا اس بنا پر نافذ ہو جاتا ہے کیونکہ غلام پر مرتہن کا صرف حق قبضہ ہے غلام کے رقبہ (یعنی مالیت) کے ساتھ اس کا حق متعلق نہیں ہے۔ اس لئے کہ رقبہ غلام پر راہن کا ہی حق باقی رہتا ہے اور ملک رقبہ ہی پر اعتاق صحیح ہونا موقوف ہے۔ (۹) اور حیض و (۱۰) نفاس ان دونوں کا عطف بھی ماقبل پر ہے۔ ذکر مرض کے بعد ان کو ذکر کیا کیونکہ عذر ہونے کے اعتبار سے مرض کے ساتھ ان کی مناسبت پائی جاتی ہے۔ ان دونوں کی وجہ سے اہلیت زائل نہیں ہوتی ہے۔ نہ اہلیت وجوب زائل ہوتی ہے اور نہ اہلیت ادا۔ اس بات کا تقاضا یہ تھا کہ ان کی وجہ سے صوم و صلوۃ ساقط نہ ہوں۔ لیکن طہارت شرط ہے نماز کے لئے اور شرط مفقود ہونے سے ادا کا فوت ہونا لازمی ہے۔ اس حد تک نص کے ساتھ قیاس کی موافقت پائی جاتی ہے۔

---

[1] قوله جعل كالمعلق اى فى حق السراية ... بل يصح فى الحال ... ۱۲ [2] قوله تبتنى عليه اى على ملك الرقبة دون ملك اليد ... ان اعتاق الآبق صحيح مع زوال ملك اليد ۱۲ [3] قوله وهما لا يعدمان الاهلية ... الذمة والتمييز وقدرة البدن ۱۲ ح

www.besturdubooks.net

وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتادى بالحدث والجنابة فينبغى ان يتادى بالحيض والنفاس لولا النص وقد تقرر من ههنا ان لا تؤدى الصلوة والصوم فى حالة الحيض والنفاس فاذن لابد ان يفرق بين قضائهما وعولى ان شرط الطهارة فيه خلاف القياس فلم يتعد الى القضاء مع انه لاحرج فى قضائه اذ قضاء صوم عشرة ايام فى مابين احد عشر شهرا لا يضيق وان فرض ان يستوعب النفاس شهر رمضان كاملة فمع انه نادر لايناط به احكام الشرع ايضا لاحرج فيه اذ قضاء صوم شهر واحد فى احد عشر شهرا مما لاحرج فيه بخلاف الصلوة فان فى قضاء صلوة عشرة ايام فى كل عشرين يوما ما يفضى الى الحرج غالبا فلهذا انتفى والموت عطف على ما قبله وهو اخر الامور المعترضة السماوية وانه ينافى الاهلية فى احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت عنه الزكوة وسائر القرب عنه وانما خص الزكوة بالذكر لدفع الوهم من يتوهم انها عبادة مالية لاتتعلق بفعل الميت فيؤديها الولى كما زعم الشافعى رحمه الله وذلك لانها عبادة لابد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء دون المال فهى [1] تساوى الصلوة والصوم فى البطلان وانما يبقى عليه المأثم لاغير فان شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذب به بعدله وحكمته وهذا هو حال حق الله تعالى واما حق العباد فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير واشار الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون يتعلق به حق المرتهن والمستأجر يتعلق به حق المستاجر والمبيع يتعلق به حق المشترى والوديعة يتعلق بها حق المودع فان هذه الاعيان يأخذها صاحب الحق اولا من غيران تدخل فى التركة وتقسم على الغرماء والورثة۔

ہو اور جو شرط قیاس کے برخلاف بذریعہ نص حیض ونفاس سے پاک ہونے کو روزہ صحیح ہونے کی بھی شرط قرار دی گئی ہے کیونکہ روزہ جبکہ حدث وجنابت کے ساتھ ادا ہوسکتا ہے تو نص نہ ہونے سے قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ حیض ونفاس کے ساتھ بھی ادا ہوئے صوم صحیح ہو جب یہ بات ثابت ہوچکی کہ حیض ونفاس کی حالت میں نماز اور روزہ کوئی بھی ادا نہیں کی جاسکتی ہے تو اب اس مقام میں ان دونوں کی قضا کے حکم کا فرق بتلانا ضروری ہے۔ اور وہ یہ کہ (۱) روزہ ادا کرنے میں چونکہ طہارت کی شرط خلاف قیاس ثابت ہوئی ہے۔ اس لئے حکم قضا میں یہ شرط متعدی نہیں ہوگی (۲) علاوہ ازیں روزہ قضا کرنے کے حکم میں حرج اور دشواری لازم نہیں آتی ہے کیونکہ سال کے بقیہ گیارہ مہینوں کے اندر دس دن کا روزہ قضا کرلینے میں کیا تنگی پیش آسکتی ہے۔ اور اگر نفاس میں رمضان کا پورا مہینہ گزرنا فرض کرلیا جائے جو کہ بالکل شاذ ونادر پیش آسکتا ہے اور امر نادر پر شریعت کے حکم کا دارومدار نہیں ہوتا ہے تو بھی یہ واقعہ ہے کہ بقیہ گیارہ مہینوں کے اندر ایک مہینہ کا روزہ قضا کرلینے میں کوئی دشواری لازم نہیں آسکتی ہے بخلاف نماز کے کہ ہر مہینہ کے بقیہ بیس دنوں میں اور دس دن کی نماز قضا کرنے کا حکم دینا بسا اوقات حرج اور دشواری کا باعث ہوسکتا ہے اسی لئے نماز کی قضا معاف ہے۔ (۱۰) اور موت یہ اس کا بھی عطف ہے ماقبل پر۔ یہ عوارض سماویہ کی آخری قسم ہے۔ یہ ان احکام کی اہلیت کو ختم کردیتی ہے جن کا دنیا میں مکلف تھا چنانچہ زکوۃ اور دوسری عبادتیں اس کی طرف سے ادا کرنا باطل اور ناقابل اعتبار ہوگا۔ خاص کر زکوۃ کا ذکر اس شبہ کو دفع کرنے کے لئے کیا ہو اس کے بارے میں کوئی کہہ سکتا تھا کہ یہ ایسی عبادت مالیہ ہے جس کا میت کے بدنی فعل سے کوئی تعلق نہیں ہے اس لئے شاید میت کی طرف سے اس کا ولی ادا کرسکتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے۔ اور باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زکوۃ بھی در اصل عبادت ہے جو بندہ کی طرف سے قصد اور اختیار کے ساتھ ادا ہونا ضروری ہے۔ زکوۃ کی غرض محض مال نہیں ہے بلکہ فعل ادا مقصود ہے۔ لہٰذا میت کی طرف سے ادائیگی باطل ہونے کے حکم میں زکوۃ بھی صوم وصلوۃ کے برابر ہوگی ہاں اس کے حق میں صرف گناہ باقی رہ جائے گا۔ اور کوئی ذمہ داری نہیں رہے گی۔ اب خدا کی مرضی چاہے تو اپنے فضل وکرم سے معاف کردے اور چاہے اپنے عدل وحکمت کی رو سے عذاب دے۔ یہ تو حق اللہ سے متعلق احکام کا حال تھا لیکن جو احکام حق العباد سے متعلق ہیں اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں۔ یا تو دوسرے کا حق ہوگا میت پر یا میت کا حق ہوگا دوسروں پر۔ مصنف نے پہلی صورت کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول میں۔ (۱) اور جو حکم مشروع ہوا ہو میت پر دوسرے کی حاجت سے اگر وہ حکم ایسے حق کے بارے میں ہو جو عین کے ساتھ متعلق ہے تو جب تک عین موجود ہوگا حق بھی باقی رہے گا۔ مثلاً مال مرہون کہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہے۔ اور کرایہ کا مکان وغیرہ کہ اس کے ساتھ کرایہ دار کا حق متعلق ہے، اور مبیع کہ اس کے ساتھ مشتری کا حق متعلق ہے، اور مال امانت کہ اس کے ساتھ امانت رکھنے والے کا حق متعلق ہے چنانچہ یہ اشیاء اگر بعینہ موجود ہوں تو ترکہ میں داخل ہوکر دوسرے قرض خواہوں اور ورثاء میں تقسیم ہونے سے پہلے حقدار حق ان چیزوں کو لے لیں گے۔

---

[1] قوله حتى بطلت اى سقطت الزكوة عن الميت ولا يجب اداؤها من تركته كسائر القرب اى العبادات كالصلوة والحج والصوم ۱۲ [2] قوله فهى اى الزكوة تساوى الصلوة والصوم فى البطلان لانها قال بحر العلوم هذا اذا كان لم يوص واما اذا اوصى فالعبادات المالية كالزكوة وفدية الصوم والصلوة تؤدى من ثلث ماله ۱۲ ح

www.besturdubooks.net

وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها اى الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل يعنى ما لم يترك مالا او كفيلا من حضوره لا يبقى دينه فى الدنيا فلا يطالب من اولاده وانما يأخذه فى الآخرة ولهذا اى لاجل انه لم يبق فى ذمته دين قال ابو حنيفةؒ ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق له كفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هى ضم الذمة الى الذمة فاذا لم تبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل من حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه حينئذ وبخلاف ما اذا تبرع بقضاء دينه انسان بدون الكفالة فانه صحيح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب به فى الآخرة بخلاف العبد المحجور الذى يقر بالدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته فى حقه كاملة لحياته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا فى الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب[1] فى الحال فلما صحت مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن يؤخذ الكفيل به فى الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب به فى الحال لوجود المانع فى حقه وزواله فى حق الكفيل واشار الى الثانى بقوله وان كان حقا له اى المشروع حقا للميت بقى له ما تنقضى به الحاجة ولذلك قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها امس لابراء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم وصاياه من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لان روحه يتشفى ببقائهم ولعلهم يوفقون بسبب حسن المعاش للدعاء والصدقة له ۔

---

(۱) اور اگر وہ حق دین فی الذمہ کی قسم میں سے ہو تو وہ محض ذمہ میت کے لحاظ سے باقی نہیں رہے گا یہاں تک کہ اس کی طرف یعنی اس ذمہ کی طرف مال یا ایسی چیز کا انضمام نہ کیا جائے جس سے ذمہ موکد اور مضبوط ہو جاتا ہے اور اس سے مراد کسی کفیل کا ذمہ ہے یعنی میت اگر اپنی حیات میں مال یا کسی ضامن کو چھوڑ کر نہ جائے تو مرنے کے بعد دنیا کے احکام میں اس کے ذمہ کوئی دین اور قرض باقی نہیں رہے گا اس لئے صاحب دین اس کی اولاد سے اپنے دین کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، البتہ آخرت میں جا کر اپنا دین وصول کر سکتا ہے (۲) اور اسی بنا پر یعنی چونکہ میت کے ذمہ میں دین باقی نہیں رہتا ہے (۳) امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ مفلس میت کی طرف سے اس کے دین کا کفیل ہونا صحیح نہیں ہے جبکہ زندگی میں اس کا کوئی کفیل نہ رہا ہو کیونکہ کفالت کہتے ہیں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا جبکہ میت کا ذمہ ہی معتبر نہیں رہا تو کفیل کا ذمہ اس کے ساتھ کس طرح ملایا جا سکتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ حالت حیات میں اس کا مال یا کوئی کفیل موجود ہو تو اس وقت ذمہ کامل ہے اس لئے اس کی طرف سے کفیل ہونا بھی صحیح ہوگا البتہ یہ الگ بات ہے کہ کوئی شخص بغیر کفالت کے بطور تبرع واحسان اگر میت کا دین ادا کر دے تو یہ ادا کرنا صحیح ہے۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مفلس میت کی طرف سے بھی کفالت درست ہے کیونکہ شریعت کی رو سے موت دین سے بری کرنے والی نہیں ہے۔ ورنہ صاحب دین کے لئے تبرع کرنے والے سے اپنا دین کا وصول کرنا حلال نہ ہوتا اور نہ آخرت میں اس سے دین کا مطالبہ ہو سکتا۔ بخلاف عبد محجور کے جو دین کا اقرار کرتا ہو پھر اس کی طرف سے کوئی شخص ضامن ہو جائے کہ یہ کفالت صحیح ہے۔ اگرچہ غلام سے اس کے آزاد ہونے سے پہلے مطالبہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ غلام کا ذمہ بذات خود کامل ہے دو حیات اور عقل پائی جانے کی وجہ سے اور مطالبہ کی اہلیت بھی فی الجملہ موجود ہے کیونکہ ممکن ہے کہ مولیٰ اس کے اقرار کی تصدیق کرے یا مولیٰ اس کو آزاد کر دے (۴) اسی وقت اس سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔ جب اس سے مطالبہ درست ہے تو اس کی طرف سے کفیل ہونا بھی لامحالہ درست ہوگا لیکن فرق یہ ہے کہ کفیل سے دین کا مطالبہ فی الحال ہو سکتا ہے اگرچہ اصیل یعنی عبد محجور سے فی الحال مطالبہ کا حق نہیں ہے کیونکہ غلام سے فوری مطالبہ کرنے میں مانع موجود تھا اور کفیل سے فوری مطالبہ کا کوئی مانع نہیں ہے اور حق العباد کی دوسری صورت کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے "(۵) اور اگر خود اس کا حق ہو" یعنی وہ حکم مشروع خود میت کا حق ہو تو باقی رہے گا اس کے لئے اتنی مقدار جس سے اس کی حاجت پوری ہو جائے۔ اور اسی وجہ سے (۶) مقدم رکھا گیا میت کا کفن دفن کیونکہ کفن دفن کی طرف میت کا احتیاج دوسرے تمام حوائج سے بڑھ کر ہے۔ پھر اس کے دیون کی ادائیگی (۷) کیونکہ اپنے ذمہ کی براءت کے لئے ادائے دین کی حاجت وصیت سے بھی بڑھ کر ہے اس لئے کہ وصیت تو اپنی طرف سے محض ایک احسان ہے (۸) پھر وصیت کا پورا کرنا ثلث مال سے (۹) کیونکہ وارثین کے حق کے مقابلہ میں تنفیذ وصیت کی طرف میت کا احتیاج زیادہ قوی ہے اور ان کا حق تو صرف دو ثلث ہی میں ہے پھر میراث جاری ہوگی میت سے نیابت کے طور پر میت ہی کی مصلحت کے پیش نظر کیونکہ میت کی روح کو سکون ملتا ہے وارثین کی خوشحالی سے۔ اور ممکن ہے معاشی حالت بہتر ہونے کے سبب سے میت کے حق میں دعائے خیر اور صدقہ وغیرہ کرنے کی ان کو توفیق ہو جائے۔

---

[1] قولہ فیطالب فی الحال ای علی تقدیر تصدیق المولیٰ ویطالب بعد العتق علی تقدیر العتق فلما صحت مطالبتہ ای فی الحال او فی ثانی الحال صحت الکفالۃ عنہ لتحقق ضم الذمۃ فی المطالبۃ ۱۲ ۔

www.besturdubooks.net

فيصرف الى من يتصل به نسباً اي قرابةً او سبباً اي زوجيةً او ديناً بلا نسب او سبب يعني يوضع في بيت المال تقضى به حوائج
المسلمين ولهذا اي ولان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد الموت وبعد موت المكاتب عن وفاء اذا مات المولى وبقي المكاتب
حيا يؤدي الكتابة الى ورثته لاحتياج المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اي مال واف لبدل الكتابة وبقي المولى
حيا يؤدي الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثاً لورثته ويعتق اولاده المولودون و
المشترون في حال الكتابة ويعتق هو في آخر جزء من اجزاء حياته وانما قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغي لاولاده ان
يكسبوا الوفاء ويؤدوه الى المولى وقلنا معطوف على قوله بقيت اي ولهذا قلنا تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة
والمالك هو المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت و
لهذا لا تكون العدة عليه بعدها وقال الشافعيؒ يغسلها زوجها كما تغسل هي زوجها لقوله عليه السلام لعائشةؓ لو مت لغسلتك و
الجواب ان معنى لغسلتك لقمت باسباب غسلك وما لا يصلح لحاجته كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على ما تقضي به الحاجة
يعني يبقى للميت ما تقضي به الحاجة وما لا يصلح للحاجة كالقصاص ويحتمل ان يكون ابتداء كلام وقع مبتدأً وخبراً انما اورده بتقريب
ما تقضي به الحاجة وانما يكون القصاص مما لا يصلح لحاجته۔

"چنانچہ ترکۂ میت تقسیم کیا جائے گا ان لوگوں پر جو اس کے نزدیک ترین ہوں باعتبار نسب کے" یعنی قرابت نسب کے لحاظ سے "یا تو باعتبار سبب کے" یعنی تعلق زوجیت سے "یا نسب اور سبب کے بغیر محض دین کے اعتبار سے" یعنی وارث نہ ہونے کی صورت میں میت کا ترکہ بیت المال میں داخل کر دیا جائے گا تاکہ عام مسلمانوں کی ضروریات میں صرف ہو۔ "اور اسی وجہ سے" یعنی چونکہ موت حاجت انسانی باقی رہنے کی منافی نہیں "باقی رہے گا عقد کتابت مولیٰ کے مر جانے کے بعد بھی اور مکاتب کے مرنے کے بعد بشرطیکہ وہ بدل کتابت چھوڑ کر مرا ہو" یعنی اگر مولیٰ مر جائے اور مکاتب زندہ رہے تو وہ مولیٰ کے ورثہ کو بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو سکتا ہے کیونکہ موت کے بعد بھی (تقاضائے دین وغیرہ کے لئے) ولاء اور بدل کتابت کی طرف مولیٰ کا احتیاج باقی ہے۔ اسی طرح جب مکاتب اتنا مال چھوڑ کر مر جائے جس سے بدل کتابت ادا کی جا سکتی ہے اور مولیٰ زندہ رہے تو مکاتب کے ورثہ اس کی طرف سے بدل کتابت مولیٰ کو ادا کر سکتے ہیں کیونکہ مکاتب کو موت کے بعد بھی حریت حاصل کرنے کی طرف احتیاج ہے تاکہ بدل کتابت سے بچا ہوا ترکہ اس کے ورثہ کو بطور میراث مل سکے اور زمانۂ مکاتبت میں جو اولاد پیدا ہوئی یا جن کو خرید کیا وہ سب آزاد ہو جائیں، بہر حال بدل کتابت ادا کر دینے سے اس کو اپنی حیات کے بالکل آخری لمحے میں آزاد قرار دیا جائے گا۔ "عن وفاء" (یعنی بدل کتابت چھوڑ کر جانے) کی قید اس لئے لگائی کہ اگر اتنا مال نہ چھوڑ جائے تو اس کی اولاد کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ خود وہ مال کسب کر کے اس کی طرف سے مولیٰ کے پاس بدل کتابت ادا کریں۔ "اور ہم کہتے ہیں" اس کا عطف ہے ان کے قول سابق "بقیت" پر یعنی موت منافی حاجت نہیں اس لئے ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ غسل دلا سکتی ہے بیوی اپنے شوہر کو عدت کے اندر کیونکہ زمانۂ عدت میں شوہر کی ملک نکاح باقی رہتی ہے "اور مالک (یعنی شوہر) ہی محتاج ہے غسل کی طرف" بخلاف اس صورت کے جبکہ بیوی کی موت واقع ہو کہ شوہر اس کو غسل نہیں دلا سکتا ہے کیونکہ بیوی تو مملوکہ تھی اور موت کے سبب سے اس کی مملوکہ رہنے کی اہلیت باطل ہو چکی ہے (لعدم محل الملک) اسی بنا پر بیوی کی موت سے شوہر پر کوئی عدت نہیں ہے لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شوہر بھی بیوی کو غسل دلا سکتا ہے جس طرح بیوی شوہر کو دلا سکتی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو خطاب کر کے ارشاد فرمایا تھا لَوْ مُتِّ لَغَسَّلْتُكِ (اگر تمہاری موت واقع ہو جائے تو میں تم کو غسل دلاؤں گا) ہماری طرف سے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہاں لغسلتک کے معنی یہ ہیں کہ میں تمہارے غسل کے سامان وغیرہ کا انتظام کروں گا (براہ راست غسل دلانا مراد نہیں ہے)۔ "اور وہ چیز جو میت کی حاجت سے متعلق نہ ہو جیسے قصاص" یہ کلمہ "ما تقضی بہ الحاجۃ" پر معطوف ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ تو مطلب عبارت یوں ہو جائے گا "یبقی للمیت ما تقضی بہ الحاجۃ وما لا یصلح للحاجۃ کالقصاص" یعنی باقی رہے گا میت کا حق ایسی چیز میں جس سے اس کی حاجت پوری ہو اور اس میں بھی جو اس کی حاجت پوری کرنے کے لائق نہیں جیسے قصاص اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس جگہ سے جو کہ مبتدا اور خبر پر مشتمل ہے نیا کلام شروع ہو رہا ہے اس کا منشا بھی یہ ہے کہ ما تقضی بہ الحاجۃ کی مناسبت سے اس کی ضد یعنی جس سے حاجت پوری نہ ہو اس کا حکم بھی بتا دیا جائے۔ بہر حال قصاص میت کی حاجت روائی کے لئے نہیں ہے۔

عله یہ عطف تکلف سے خالی نہیں۔ سیاق کلام کا تقاضا یہ ہے کہ اس جگہ حق العباد کی پہلی صورت میں ذکر کردہ "لحاجة غيره" پر معطوف مانا جائے اس تقدیر پر "ما لا يصلح لحاجته" احکام حق العباد کی تیسری قسم ہو جائے گی۔ یعنی (۱) ما شرع عليه لحاجة غيره (۲) ما شرع له لحاجته وهو ما ذكره المصنف بقوله وان كان حقا له (۳) ما شرع ما لا يصلح لحاجته۔ اس توجیہ سے کلام کا نسق مرتب ہو جائے گا ۱۲ عبید الحق غفرلہ

www.besturdubooks.net

لانه شرع عقوبة لدرك الثار وهو تشفى الصدور للاولياء بدفع شر القاتل ووقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء الا انه يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كالحقوق والسبب انعقد للميت لان المتلف حياته فكانت الجناية واقعة فى حقهم من وجه فيصح عفو المجروح[1] باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة ان القصاص غير موروث اى لا يثبت على وجه تجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض درك ثارهم ولكن لما كان معنى واحد لا يحتمل التجزى ثبت لكل واحد على سبيل الكمال كولاية الانكاح للاخوة ولهذا لو استوفى الاخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز له بخلاف ما اذا كان احد الكبيرين غائبا فانه لا يجوز للحاضر ان يستوفى لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال توهم عفو الصغير بعد البلوغ نادر فلا يعتبر وعندهما يثبت القصاص للورثة بطريق الارث لا بطريق الابتداء وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده يحتاج الغائب الى اعادة البينة عند حضوره لان الكل مستقل فى هذا الباب ولا يقضى بالقصاص لاحد حتى يجتمعا وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة ينتصب خصما عن الميت فلا تجب اعادتها واذا انقلب اى القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا فيكون حكمه حكم الاموال حتى تقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه وينتصب احد الورثة خصما عن الميت فلا يحتاج الى اعادة البينة لان الدية خلف عن القصاص والخلف قد يفارق الاصل فى الاحكام كالتيمم فارق الوضوء فى اشتراط النية .

کیونکہ خون کے انتقام لینے کی طرف سے بطور سزا یہ قصاص مشروع ہوا ہے " اور انتقام کے ذریعہ مقتول کے اولیاء ہی کا دل ٹھنڈا ہوتا ہے کہ قاتل کا شر ان سے دور ہو گیا " اور ایک لحاظ سے قتل کی جنایت اولیاء ہی کے حق میں پائی گئی کیونکہ وہ لوگ مقتول کی حیات سے نفع اٹھانے والے تھے اس لئے ہم نے وارثین ہی کے لئے ابتداءً حق قصاص ثابت کیا ہے " اس طرح نہیں کیا کہ اولاً میت کو حق قصاص ملے پھر دوسرے حقوق کی طرح اس سے منتقل ہو کر وارثین تک پہنچے " البتہ سبب قصاص پایا گیا میت کے حق میں " کیونکہ قاتل نے تو اسی کی حیات تلف کی ہے تو اس لحاظ سے مقتول کے حق میں جنایت پائی گئی " لہٰذا صحیح ہے قصاص معاف کر دینا زخمی کا " یہ موت واقع ہونے سے پہلے " اس اعتبار سے کہ اسی کا ہلاک ہونا ہی تو سبب قصاص ہے " اور درست ہے معاف کرنا وارثین کا زخم خوردہ (مورث) کی موت سے پہلے " کیونکہ واجب ہونے والا قصاص تو وارث ہی کا حق ہے " اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ قصاص میں وراثت جاری نہیں ہوتی ہے " یعنی قصاص اس طرح ثابت نہیں ہوتا ہے کہ وارثین کے حقوق کے مطابق حصہ جاری ہو " بلکہ یہ ابتداءً ہی وارثین کے حق کے طور پر ثابت ہوتا ہے جس کی وجہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ قصاص خون کا انتقام لینے کی غرض سے مشروع ہوا ہے لیکن چونکہ قصاص ایک ایسا وصف ہے جس میں تجزی اور تقسیم ممکن نہیں اس لئے ہر ایک وارث کو علی وجہ الکمال قصاص کا حق حاصل ہوگا جیسا کہ بہن کے نکاح کی ولایت ہر ایک بھائی کو کامل طور پر حاصل ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ چھوٹا بھائی بالغ ہونے سے پہلے اگر بڑا بھائی قصاص لے لینا چاہے تو اس کو قصاص لینے کا حق ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ بڑے دو بھائیوں میں سے ایک غائب ہو تو تنہا حاضر بھائی کو قصاص لینے کا حق نہیں پہنچتا ہے کیونکہ غیر حاضر بھائی کی طرف سے قصاص معاف کر دئے جانے کا احتمال ہے باقی نابالغ بھائی کا بالغ ہونے کے بعد قصاص معاف کر دینے کا احتمال بالکل نادر ہے " اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک وارثین کو قصاص کا حق ابتداءً نہیں ملتا ہے بلکہ وراثت کے طور پر ان کے لئے حق قصاص ثابت ہوتا ہے " ثمرۂ اختلاف ظاہر ہوگا اس صورت میں جبکہ بعض وارث غائب ہو اور حاضر وارث دعویٰ قصاص پر بینہ پیش کرے " تو امام صاحبؒ کے نزدیک غائب جب واپس آ جائے تو اس کے لئے دوبارہ بینہ پیش کرنا ضروری ہے کیونکہ ہر وارث استحقاق قصاص میں مستقل ہے اس لئے جب تک سب اکٹھے نہ ہو جائیں اس وقت تک کسی ایک کے حق میں قصاص کا فیصلہ نہیں دیا جا سکتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ قصاص میت کی جانب سے بطور وراثت حاصل ہوتا ہے اس لئے غائب کی واپسی پر دوبارہ بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ وارثین میں سے کوئی بھی میت کی طرف سے مدعی بن کر قصاص کا مطالبہ کر سکتا ہے اس لئے میت کی جانب سے ایک دفعہ ثابت کر چکنے کے بعد دوبارہ بینہ پیش کرنا واجب نہیں ہوگا " اور جب منتقل ہو جائے " یعنی قصاص " مال سے صلح کے نتیجے میں یا بعض وارث کے معاف کر دینے کی وجہ سے " تو یہ موروث بن جاتا ہے " یعنی اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو دوسرے اموال ارث کا ہوا کرتا ہے " چنانچہ اسی میں سے میت کا قرض ادا کیا جائے گا وصیتیں نافذ ہوں گی اور وارثین میں سے کوئی ایک میت کی جانب سے مدعی بن کر ثبوت پیش کرنے کے بعد پھر بینہ پیش کرنے کی حاجت نہیں ہوگی کیونکہ دیت قصاص کا خلیفہ اور قائم مقام ہے " اور خلیفہ بعض احکام میں کبھی اصل سے جدا ہوتا ہے جیسے تیمم وضو کا خلیفہ ہے کہ نیت کی شرط میں وضو سے مختلف ہے ۔

---

[1] قوله وعفو الوارث الخ ... ولا يصح عفو الوارث قبل موت المورث المجروح استحسانا والقياس ان لا يصح فان حق الوارث انما يثبت بعد موت المورث فصار كمن عفا بعد ان كان استيفاء الحق قبل ثبوته وجه الاستحسان ان حق القصاص يثبت م

www.besturdubooks.net

وجب القصاص للزوجين كما في الدية فينبغي ان تقتص المرأة من الزوج والزوج من المرأة ولكن عنده ابتداء وعندهما بطريق الارث كما يثبت لهما استحقاق الدية بطريق الارث وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع به ولنا انه عليه السلام امر بتوريث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم ولما اي للميت حكم الاحياء في احكام الآخرة لان القبر للميت كالمهد للطفل فما يجب له على الغير او يجب للغير عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب او عقاب بواسطة الطاعات و المعاصي كلها يجده الميت في القبر ويدركه كالحي واذا فرغنا عن الامور المعترضة السماوية شرعنا في بيان الامور المعترضة المكتسبة فقوله ومكتسب عطف على قوله سماوي وهو ما كان لاختيار العبد مدخل في حصوله وهذا انواع الاول الجهل الذي هو ضد العلم وانما عد من الامور المعترضة مع كونه اصليا في الانسان لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا يصلح عذرا في الآخرة وان كان يصلح عذرا في الدنيا لدفع عذاب القتل اذا قبل الذمة وجهل صاحب الهوى[1] في صفات الله واحكام الآخرة كجهل المعتزلة بانكار الصفات وعذاب القبر والرؤية والشفاعة وجهل الباغي بطاعة الامام الحق متمسكا بدليل فاسد حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واما اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما اتلف بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام۔

"اور زوجین کے لئے بھی حق قصاص ثابت ہے جیسے دیت میں ان کا حق ہے" یعنی بیوی کا شوہر کا قصاص لے سکتی ہے اور شوہر بیوی کا قصاص لے سکتا ہے لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک ان کو قصاص کا حق براہ راست حاصل ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک وراثۃً ملے گا۔ جیسے دیت کا استحقاق سب کے نزدیک بطریق وراثت ثابت ہوتا ہے۔ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ میاں بیوی ایک دوسرے کی دیت کے وارث نہیں ہوں گے کیونکہ دیت ثابت ہوتی ہے موت کے بعد اور ازدواجی رشتہ موت کے ساتھ ساتھ منقطع ہو جاتا ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اشیم ضبابی کی بیوی کو اس کے شوہر اشیم کی دیت کا وارث قرار دیا ہے" اور وہ" یعنی میت " زندہ آدمیوں کی طرح ہے احکام آخرت میں" کیونکہ قبر میت کے حق میں بچوں کے گہوارہ کے مانند ہے چنانچہ حقوق اور مظالم جو میت کا دوسروں پر یا دوسروں کا میت پر واجب ہوں اور طاعت و معصیت کے سبب سے جس ثواب و عقاب کا وہ مستحق ہوگا وہ سب کچھ میت قبر میں پائے گا اور زندہ آدمی کی طرح ان کا احساس کرے گا۔

میت کے عوارض سماوی کی تفصیلات سے فارغ ہو کر اب ہم کسبی عوارض کا بیان شروع کرنے والے ہیں۔ تو ماتن کا قول " اور مکتسب " کا عطف ہے سابق قول " سماوی " پر مکتسب سے مراد وہ عوارض ہیں جن کے حاصل ہونے میں بندہ کے کسب و اختیار کا دخل ہو" اس کی بھی انواع متعدد ہیں (۱) جہل " جو کہ علم کی ضد ہے۔ انسان کے اندر جہالت اصل ہونے کے باوجود جہالت کو عارض ہونے والے امور میں اس لئے شمار کیا گیا ہے کہ وہ وصف ماہیت انسان سے خارج ہے۔ یا چونکہ انسان کسب علم کے ذریعہ جہل دور کرنے پر قادر ہے۔ اس لئے اس کا کسب علم ترک کرنا کسب جہل اور اختیار جہل قرار دیا گیا" اس جہل کی بھی چند قسمیں ہیں۔ (الف) وہ جہل اور نادانی جو سراسر باطل ہے کہ آخرت میں عذر قرار دئے جانے کے بالکل قابل نہیں (ان کے بھی مختلف درجے ہیں) جیسے کافر کی جہالت اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور انبیاء کی رسالت کے متعلق دلائل واضح ہو جانے کے بعد آخرت میں کفار کی ان امور سے جہالت عذر ہونے کے لائق نہیں اگرچہ دنیا میں ذمی بن جانے کو قبول کر لینے کے بعد کافر سے قتل وغیرہ عذاب دنیوی کو روکنے کے سلسلہ میں اس جہالت کو عذر تسلیم کر لیا جاتا ہے" اور صاحب ہویٰ (عقل پرستوں) کی جہالت اللہ تعالیٰ کی صفات اور آخرت کے بارے میں" جیسے معتزلہ اپنی جہالت سے خدا کی صفات، عذاب قبر، رؤیت باری تعالیٰ اور شفاعت وغیرہ کا انکار کرتے ہیں" اور باغی کی جہالت" جو کہ ادلہ فاسدہ اور مبہم دلائل سے تمسک کرتے ہوئے امام حق کی اطاعت سے خروج کرتا ہے (چنانچہ اس کا عذر قابل قبول نہیں) یہ حتیٰ کہ اگر وہ امام کے مطیع اور وفادار رعایا میں سے کسی کا مال یا جان تلف کردے تو اس کا ضامن ہوگا" جبکہ اس کے ساتھ لاؤ لشکر نہ ہو کیونکہ تب ہی تو اس پر دلیل سے الزام قائم کرنا اور اس کو ضمان کے لئے مجبور کرنا ممکن ہوگا۔ اور اگر اپنے ساتھ حمایتی لشکر رکھتا ہو تو بغاوت سے رجوع کرنے کے بعد بھی اس سے زمانۂ بغاوت کے تلف کردہ مال اور جان کا ضمان نہیں لیا جائے گا جس طرح اہل حرب سے اسلام قبول کرنے کے بعد ضمان نہیں لیا جاتا ہے۔

[1] قوله صاحب الهوى اي صاحب البدعة وهو الذي اتبع الهوى وترك الادلة القاطعة الجلية وجهله دون جهل الكافر لانه لا يكفر بل يفسق [illegible] والهوى بالفتح مقصور رغبت وخواست كذا في منتهى الارب ۱۲۔

وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعيؒ في حل متروك التسمية عامداً قياساً على متروك التسمية ناسياً فانه
مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات الاولاد ونحوه فالجهل بفتوى بيع امهات
الاولاد جهل من داؤد الاصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا الى جواز بيعها لحديث[1] جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهو مخالف للحديث المشهور اعني قوله عليه السلام لامرأة ولدت من سيدها هي معتقة عن دبر منه والجهل
في نحوه كجهل الشافعيؒ في جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي و
اليمين على من انكر واول من قضى به معاوية وقد نقلنا كل هذا على نحو ما قال اسلافنا وان كنا لم نجترئ عليه والثاني الجهل في
موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة وانه يصلح عذرا او شبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم الصائم اذا افطر عمدا
بعد الحجامة على ظن انها فطرته اي ان الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح لان
عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام لو لم يستفت فقيها ولم يبلغه
الحديث او بلغه وعرف تاويله تجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه
بالفساد فافطر بعده عمدا لا تجب الكفارة وكمن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لانه ظن في موضع الشبهة
اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة فتصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الآخر واما اذا ظن انها لم تحل له فانه يجب الحد حينئذ۔

(اور اس) مجتہد کی جہالت جو اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ کی صریح مخالفت کرے، جیسے امام شافعیؒ کا جہل عمداً بسم اللہ چھوڑے ہوئے ذبیحہ کو حلال ہونے میں بھول کر بسم اللہ چھوڑ دینے پر قیاس کرکے۔
تو یہ قیاس قرآن آیت "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ" کے صریح مخالف ہے۔ یا تو سنت مشہورہ کی (مخالفت کرے) جیسے امہات اولاد کی بیع درست ہونے کا فتوی دینا، اور اس قسم کے
دوسرے مسائل ہیں۔ تو امہات اولاد کی بیع درست ہونے کا فتوی دینے کی جہالت داؤد اصفہانی اور ان کے متبعین سے صادر ہوئی کہ انھوں نے ان کی بیع جائز رکھی حضرت جابرؓ کی حدیث کی بناء پر کہ ہم رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہم امہات اولاد کی بیع کرتے تھے، حالانکہ یہ روایت حدیث مشہور کی مخالف ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے جو آپ نے ایک باندی کے بارے میں فرمایا تھا
جس نے اپنے مولا کے نطفہ سے بچہ جنا تھا "ھی معتقۃ عن دبر منہ" (یعنی مولی کے مرنے کے بعد یہ آزاد ہے)۔ اور اس قسم کے دوسرے مسائل میں جہالت کی مثال امام شافعیؒ کا یہ فتوی کہ مدعا
کی طرف سے ایک شاہد اور یمین یعنی قسم پر فیصلہ جائز ہے کیونکہ یہ حدیث مشہور کے خلاف ہے یعنی اس ارشاد نبوی کے کہ شہادت پیش کرنا صرف مدعی کے ذمہ ہے اور (بینہ دینے پر) قسم صرف
مدعا علیہ پر ہے۔ (اس حدیث کے برخلاف) حضرت معاویہؓ نے سب سے پہلے مدعی کی قسم پر فیصلہ کئے ہیں۔ واضح رہے کہ اس مقام پر ائمہ مجتہدین کی شان میں علمائے سلف نے جو کچھ کہا ہے ہم نے
صرف اسی کو نقل کر دیا ہے۔ ورنہ ہم ہرگز اس کی جرأت نہیں کر سکتے تھے کہ ایسے ائمہ کرام کے اجتہاد کو جہل یا جہالت بتائیں۔ اور جبکہ ان ائمہ کے صحیح تاویلات کی گنجائش بھی موجود ہے۔ چہ نسبت خاک را
با عالم پاک۔ (ب) وہ جہل جو (قرآن و حدیث مشہور کے غیر مخالف) اجتہادی مسائل سے یا محل اشتباہ سے متعلق ہو ان دو نوع کا جہل عذر قرار دئے جانے اور موجب شبہ ہونے کے قابل ہے۔
جس شبہ سے حد اور کفارہ ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسے سینگی لگانے والا روزہ دار جبکہ افطار کرلے، سینگی لگانے کے بعد جان بوجھ کر یہ گمان کرکے کہ اس نے اس کا روزہ توڑ دیا ہے
یعنی اس خیال سے کہ حجامت لگانے کی وجہ سے اس کا روزہ پہلے ہی ٹوٹ چکا ہے تو اس افطار کی بناء پر کفارہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ یہ جہالت ایسے مسئلہ میں پائی گئی جس میں بعض مجتہد کا اجتہاد صحیح (یا غیر
مخالف للکتاب والسنۃ المشہورۃ) ہے کیونکہ وجہ یہ ہے چنانچہ امام اوزاعیؒ کے نزدیک حجامت لگانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد "افطر الحاجم والمحجوم"
(پچھنے دینے والا اور پچھنے لگانے والا دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا) لیکن شیخ الاسلام خواہر زادہ نے (ماتن کی تعمیم کے برخلاف) کہا ہے کہ حجامت لگانے والے نے افطار کرنے سے پہلے اگر کسی فقیہ
سے حکم دریافت نہیں کیا اور وہ اس کو مذکورہ حدیث معلوم ہے یا معلوم تو ہے مگر اس کی صحیح تاویل بھی وہ جانتا ہے ایسی حالت میں اگر اس نے عمداً افطار کر لیا تو اس پر کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اس صورت میں
اس کا گمان بے جا یعنی ناقابل اعتبار متصور ہوگا۔ البتہ جب وہ کسی معتمد علیہ فقیہ سے مسئلہ دریافت کرلے اور وہ روزہ فاسد ہو جانے کا فتوی دے پھر اس فتوے کے بعد وہ عمداً افطار کرے تو اس پر
کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ یا جیسے کوئی شخص اپنے باپ کی باندی سے زنا کرلے اس گمان پر کہ یہ باندی اس کے حق میں بھی حلال ہے۔ تو اس پر حد لازم نہیں ہوگی کیونکہ اس نے واقعی شبہ کے مقام میں یہ گمان کیا ہے
اس لئے کہ باپ اور بیٹوں میں منافع املاک میں اتصال ہوتا ہے تو اس شبہ کی گنجائش ہے کہ ایک دوسرے کے مال سے ہر قسم نفع اٹھا سکتا ہے۔ لیکن بیٹا اگر یہ جانتا ہو کہ باپ کی باندی اس کے لئے حلال نہیں تو اس وقت اس پر
حد واجب ہوگی۔

[1] قولہ لحدیث جابرؓ کی تخریج ابو داؤد نے کی ہے ابو داؤد عن جابرؓ قال بعنا امہات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابى بكرؓ فلما كان عمرؓ نهانا فانتهينا ١٢ —

www.besturdubooks.net

بخلاف جارية ولده فانها تحل[۱] بكل حال سواء ظن انها تحل له او لا وبخلاف جارية اخيه فانها لا تحل له بكل حال فلا يسقط الحد عنه لان[۲] الاملاك متباينة عادة۔ والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا بالشرائع والعبادات فانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم تبلغه الدعوة لا يجب قضاؤها لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع لا يكون عذرا اذ ربما يمكنه السوال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع فسكوته عن طلب الشفعة يكون عذرا لا يبطلها وبعد ما علم به لا يكون سكوته عذرا بل تبطل به الشفعة وجهل الامة بالاعتاق او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار بين ان تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسئلة الخيار يكون لها الخيار الآن لان[۳] المولى يستبد بالاعتاق ولعله لم يخبرها به ولانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل البكر بانكاح الولي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير والصغيرة غير الاب او الجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ فمن جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما بالنكاح ولم يعلما بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار الاسلام والمانع من التعلم معدوم فلا يعذر هذا الجهل۔

البتہ بیٹے کی باندی کا حکم اس کے برخلاف ہے کہ (باپ) اگر اس سے (زنا کر ڈالے) تو بحکم حدیث، یہ باندی باپ کے حق میں بہرصورت حلال ہے۔ خواہ اس نے اپنے لئے حلال ہونے کا گمان کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اسی طرح بھائی کی باندی کا حکم بھی اس سے مختلف ہے کہ دوسرے بھائی کے حق میں کسی حال میں بھی حلال نہیں، اس لئے اس کے ساتھ زنا واقع ہونے سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ کیونکہ بھائیوں کی املاک عادۃً جدا جدا ہوا کرتی ہیں (اس لئے یہاں شبہ نہ ہونا محض موجب شبہ ہونے کے قابل نہیں)۔ (ج) وہ جہل جو دار الحرب میں کسی مسلمان سے پایا جائے جس نے اب تک دار الاسلام کی ہجرت نہیں کی یعنی عبادات اور احکام شرعیہ سے متعلق، تو بلاشبہ اس کا جہل عذر ہے۔ یہاں تک کہ اسلامی احکام معلوم نہ ہونے کے عرصہ تک اگر اس نے نماز نہیں پڑھی اور روزہ نہیں رکھا تو ان کی قضا اس پر واجب نہیں ہوگی کیونکہ دار الحرب احکام اسلام کی شہرت و اشاعت کا مقام نہیں ہے۔ بخلاف ذمی کے کہ اگر وہ دار الاسلام میں رہ کر اسلام قبول کرلے تو احکام شریعت سے جاہل رہنے میں وہ معذور نہیں ہوگا کیونکہ اس کے لئے بآسانی احکام اسلام دریافت کرنا ممکن ہے۔ اس لئے اسلام قبول کرنے کے وقت سے فوت شدہ صلوۃ وصوم کی قضا اس پر واجب ہے۔ اور ملحق ہے اس کے ساتھ یعنی دار الحرب میں رہ کر اسلام لانے والے کے جہل کے ساتھ عذر ہونے میں (ذیل کی صورتیں بھی ملحق ہیں) شفیع کی جہالت بیع کے بارے میں، کہ جب تک اس کو بیع کی اطلاع نہ ہو اس وقت تک طلب شفعہ سے خاموش رہنے کو عذر قرار دیا جائے گا۔ اور معلوم ہوجانے کے بعد مطالبہ سے خاموشی عذر نہیں ہوگی بلکہ اس سے شفعہ باطل ہوجائے گا۔ اور باندی کی جہالت آزاد ہونے یا خیار عتق سے، بلکہ اس کی خاموشی کو بھی عذر قرار دیا جائے گا یعنی شادی شدہ باندی جب آزاد ہوتی ہے تو اس کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ چاہے اس شوہر کے نکاح میں رہے یا اس سے جدا ہوجائے۔ تو اگر اس باندی کو آزاد ہونے کی خبر یا شریعت کا عطا کردہ خیار معلوم نہ ہو تو اس ناواقفیت کو عذر مانا جائے گا۔ پھر جس وقت اس کو آزاد ہونے کا یا مسئلہ خیار کا علم ہوگا اسی وقت اس کو خیار حاصل ہوجائے گا کیونکہ مولیٰ ہی آزاد کرنے کا تنہا مالک ہے۔ اس لئے باندی کو خبر نہ کرنے کا امکان موجود ہے۔ اور نیز چونکہ وہ ہمیشہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اس لئے شریعت کے احکام سیکھنے کی فرصت اس کو نہیں مل سکتی ہے اور ان احکام میں مسئلہ خیار بھی شامل ہے۔ اور باکرہ (بالغہ) کی ناواقفیت ولی کے نکاح دینے کے بارے میں، کہ اس کی خاموشی بھی عذر شمار ہوگی۔ یعنی باپ یا دادا کے علاوہ دوسرے ولی اگر نابالغ لڑکا یا لڑکی کا نکاح کردیں تو یہ نکاح درست ہے البتہ بالغ ہونے کے بعد ان دونوں کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا۔ اب اگر وہ بالغ ہونے کے وقت نکاح کی خبر سے ناواقف ہوں تو خبر معلوم ہونے تک یہ جہالت ان کے حق میں عذر شمار ہوگی۔ ہاں اگر نکاح کی خبر معلوم ہو لیکن یہ نہ جانتے ہوں کہ شریعت نے ان کو اختیار فسخ دیا ہے تو اس لاعلمی کو عذر نہیں مانا جائے گا۔ کیونکہ وہ تو دار الاسلام میں بستے ہیں۔ اور احکام شرعیہ سیکھنے سے کوئی بات مانع نہیں۔ لہٰذا اس جہل کا عذر مسموع نہیں ہوگا۔

---

[۱] قوله فانها تحل اي بخلاف الولد فانه عليه السلام قال انت ومالك لابيك فان هذا الحديث يفيد اختصاص الاب بمال الابن لكن حل الوطي ليس بثابت الا بملك [illegible] ولذا قيل [illegible] وولدها ويثبت نسب الولد منه وحينئذ لا حد على الاب [illegible] الدليل الشرعي المذكور الشبهة فرق بين هذا الحل [illegible] [۲] قوله لان الاملاك متباينة فلا يكون [illegible] محل الاشتباه حتى يصير الجهل عذرا [۳] قوله لان المولى [illegible] منفرد [illegible] كذا في المنتخب ۱۲۔

www.besturdubooks.net

وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والماذون اذا لم يعلما بالاطلاق اى بالوكالة والاذن وضده اى بالعزل والحجر تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى فى الصورة الاولى لانهما لم يعلما بالوكالة وينفذ تصرفهما عليهما فى الصورة الثانية لانهما لم يعلما بالحجر والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح اى حصل من شرب شئ مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والافيون على راى المتقدمين دون المتاخرين وشرب المكره والمضطر اى شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش اياه فهو كالاغماء يعنى يجعل مانعا فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كذلك وان كان من محظور اى حصل من شرب شئ محرم كالخمر والسكر وغيره فلا ينافى الخطاب بالاجماع لان قوله تعالىٰ لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا فى حال السكر فهو المطلوب لانه لا ينافى الخطاب وان كان فى حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو اضافة الخطاب الى حال منافٍ له فلا يجوز وتلزمه احكام الشرع وتصح عبارته فى الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير زجراً له عن ارتكاب المنهى عنه وتنبيهاً له على ان مثل هذا السكر المحرم لا يكون عذراً له فى ابطال احكام الشرع الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا ارتد السكران وتكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله وكذا اذا اقر بالحدود الخالصة لله كشرب الخمر والزنا لا يحد لان الرجوع عنه صحيح والسكر دليل الرجوع۔

اور وکیل اور ماذون کی جہالت (اور عدم علم) اجازت اور اس کی ضد یعنی سلب ہونے کے بارے میں یعنی اگر وکیل کو وکالت ملنے یا وکالت سے معزول ہونے اور غلام کو تجارت کی اجازت ملنے یا اس سے روک دئے جانے کی اطلاع نہ ہو اور دونوں کے پاس خبر پہنچنے سے پہلے بعض تصرفات کر ڈالیں تو ان دونوں کے جہل کو عذر شمار کیا جائے گا چنانچہ پہلی صورت میں وکیل کا تصرف موکل پر اور غلام کا تصرف مولیٰ پر نافذ نہیں ہوگا کیونکہ وکیل یا مولیٰ کی طرف سے اجازت ملنا ان کو معلوم نہیں تھا اس لئے اس کا اعتبار بھی نہیں ہوگا۔ اور دوسری صورت میں ان کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ سلب اختیار کی اطلاع ان کو نہیں تھی اس لئے ان کا یہ تصرف ان پر نافذ ہوگا۔ (۲) اور سکر (یعنی نشہ) اس کا عطف جہل پر ہے یہ نشہ اگر مباح سے ہو یعنی مباح چیز سے حاصل ہو جیسے نشہ آور دوا پینا مثلاً بھنگ اور افیون کا پینا علماء متقدمین کی رائے پر مباح ہے لیکن متاخرین کے نزدیک جائز نہیں۔ اور مکرہ اور مضطر کا شراب پینا، مکرہ سے مراد جسے قتل کر دینے یا بدن کے کسی عضو کو کاٹ ڈالنے کی دھمکی دے کر شراب پینے پر مجبور کیا جائے۔ اور مضطر جو پیاس سے بے قرار ہو کر پینے پر مجبور ہو۔ تو اس کا حکم بیہوشی کی طرح ہے۔ یعنی جس طرح بیہوشی مانع تصرفات ہے اسی طرح نشہ بذریعہ مباح کو بھی مانع قرار دیا جائے گا چنانچہ ایسے شخص کی طلاق، عتاق وغیرہ تصرفات صحیح اور معتبر نہیں ہوں گے۔ اور اگر حرام سے ہو یعنی حرام چیز پینے سے اگر نشہ حاصل ہو جیسے انگور کی شراب اور دوسری مسکرات محرمہ تو یہ اہلیت خطاب کے منافی نہیں ہے جس پر علماء کا اجماع ہے کیونکہ قول باری تعالیٰ لا تقربوا الصلوة وانتم سکارٰی میں خطاب اگر حالت نشہ میں مانا جائے تب تو اہلیت خطاب کے منافی نہ ہونے کا مدعا بالکل بے غبار ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اگر نشہ نہ ہونے کی حالت میں مانا جائے تو (یہی اہلیت خطاب پر دلالت پائی جاتی ہے ورنہ) خطاب کا فاسد ہونا لازم آئے گا کیونکہ آیت کا مطلب یہ ہو جائے گا کہ جب تم پر نشہ طاری ہو اس وقت نماز کے نزدیک نہ جاؤ۔ تو اگر بوقت نشہ اہلیت خطاب نہ ہو تو یہ کلام اس خطاب کے مانند ہو جائے گا کہ کوئی کسی عقل والے سے کہے جب تم پاگل ہو جاؤ تو اس وقت یہ کام نہ کرنا۔ اس کلام میں خطاب کی اضافت خطاب کے منافی حالت کی طرف ہوئی ہے جس کی وجہ سے یہ خطاب درست نہیں (لیکن آیت میں چونکہ خطاب کی اضافت حالت سکر کی طرف کی گئی تو معلوم ہوا کہ سکر اہلیت خطاب کے منافی نہیں ہے) لہٰذا اس پر شریعت کے تمام احکام لازم ہیں اور طلاق و عتاق، بیع و شرا اور حقوق کا اقرار وغیرہ تصرفات اس کے اپنے الفاظ سے صحیح اور نافذ ہیں۔ یہ (لزوم احکام اور نفاذ تصرفات) اس لئے ہے تاکہ حرام کے ارتکاب سے باز رہے اور تنبیہ ہو جائے اس بات پر کہ اس قسم کا حرام نشہ احکام شرعیہ کے ابطال کا عذر نہیں ہو سکتا ہے۔ مگر سوائے ارتداد اور حدود خالصہ کے اقرار کے یعنی اگر سکران مرتد ہو جائے اور کلمۂ کفر زبان سے نکالے تو اس پر کفر کا حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ اعتقاد بدل جانے کو ارتداد کہتے ہیں اور مستی کی حالت میں زبان سے جو کچھ کہتا ہے اس پر اس کا اعتقاد نہیں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر وہ ایسی حدود کا اقرار کرے جو خالص حقوق اللہ ہیں مثلاً شرب خمر یا زنا کا تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ ان حدود کے اقرار سے رجوع کرنا صحیح ہے اور سکر دلیل رجوع موجود ہے۔ یعنی سکر کا ہونا اس کی دلیل ہے کہ اقرار کسی بات پر قرار نہیں ہوتا ہے۔

سلہ قولہ فلا یجوز ... استنزاع المتاخرين فان المنهي ... لكن ان يفعل ... المجنون والسكر ... ان يفعل ... بالنهي في هذه الحالة ۱۲
سلہ قولہ والسكر دليل الرجوع ... لان السكر دليل الرجوع ... لا يستقر على امر ... فان من عادة السكران ان لا يحفظ كلامه ۱۲ ...

www.besturdubooks.net

بخلاف ما لو اقر بالحدود الغير الخالصة لله كالقذف او القصاص فانه لا يصح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه فيؤاخذ بالحد والقصاص
وبخلاف ما اذا زنى في حال سكره وثبت من غير اقرار فيه فانه يحد صاحيا والهزل عطف على ما قبله وهو ان يراد بالشئ ما لم يوضع
له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني لا يكون اللفظ محمولا على معناه الحقيقي او المجازي بل يكون لعبا محضا ولكن العبارة لا تخلو عن خلل
والاولى ان يقول وما لا يصلح له بتاخير كلمة لا ليكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له او يقول ولا يصلح له بحذف كلمة ما ليكون معطوفا على
قوله لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشئ ما وضع له او ما يصلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضاء به ولا ينافي
الرضاء بالمباشرة يعني ان الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى به ولكنه يرضى بمباشرة السبب اذ التلفظ انما هو عن رضاه واختياره صحيح لكنه
غير قاصد ولا راض للحكم فصار الهزل بمعنى خيار الشرط ابدا في البيع لعدم الرضاء بحكم البيع لا بعدم الرضاء بنفس البيع ولكن بينهما
فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اى شرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان
بان يذكر العاقدان قبل العقد انهما يهزلان في العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال فقط الا انه لم يشترط ذكره في العقد
بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد
واما خيار الشرط فالغرض منه اعلام الناس بان البيع ليس بات بل معلقا بالخيار وذلك انما يحصل بذكره في عين العقد۔

بخلاف ایسی حدود کے اقرار کے جو خالص حق اللہ نہیں ہیں، بلکہ ان میں حق العبد بھی شامل ہے، جیسے حد قذف اور قصاص، کیونکہ ان کے اعتراف کے بعد رجوع بھی معتبر نہیں اور دلیل رجوع کا کیا اعتبار ہوگا اس لیے کہ صاحب حق تو اس کے رجوع کی تکذیب کرے گا، لہٰذا اس پر حد اور قصاص جاری ہوگا۔ اور بخلاف اس صورت کے جبکہ حالت نشہ میں زنا کرے اور نشہ میں اقرار کے ذریعہ نہیں بلکہ بینہ سے زنا ثابت ہو جائے تو نشہ زائل ہونے کے بعد اس پر حد قائم کی جائے گی۔ (۳) اور ہزل (یعنی مذاق) اس کا عطف ہے جہل پر۔ ہزل کہتے ہیں اپنے کلام سے ایسا مطلب مراد لینا جس کے لیے یہ کلام موضوع نہیں ہے، اور نہ وہ مطلب اس کے معنی مجازی بننے کے قابل ہے، یعنی کلام اپنے معنی حقیقی یا مجازی میں سے کسی پر محمول نہ ہو بلکہ اس سے محض مذاق مقصود ہو۔ لیکن مذکورہ عبارت خلل سے خالی نہیں۔ کیونکہ "ولا ما صلح له" کے بجائے کلمہ لا کو ما سے مؤخر کرکے "وما لا یصلح له" کہنا زیادہ مناسب تھا۔ تاکہ "ما لم یوضع له" پر اس کا عطف ہو سکے یا کلمہ "ما" کو حذف کرکے صرف "ولا یصلح له" کہتا تاکہ "لم یوضع له" پر اس کا عطف ہو جاتا۔ یہ لفظ "جد" کی ضد ہے، جد کہتے ہیں لفظ سے اس کے معنی موضوع لہ یا معنی مجازی کا مراد لینا۔ اور یہ ہزل کلام کے حکم کو قبول کرنے اور اس حکم پر راضی ہونے کے منافی ہے لیکن کلام کے استعمال پر راضی ہونے کے منافی نہیں، یعنی مذاق کرنے والا کلام کے حکم کو اپنے حق میں ثابت کرنا نہیں چاہتا ہے اور نہ اس کے حکم پر وہ راضی ہوتا ہے۔ ہاں تکلم اور استعمال الفاظ میں اس کی رضا ہوتی ہے کیونکہ اپنی خوشی اور پورے اختیار ہی سے وہ الفاظ بولتا ہے۔ گو حکم کا قصد نہیں کرتا ہے اور نہ اس حکم پر راضی ہوتا ہے۔ لہٰذا مذاق کا تصرف بیع میں خیار شرط کے مانند ہے جو خیار کہ ہمیشہ کے لیے ہو کیونکہ اس میں بھی حکم بیع یعنی ثبوت ملک کے بارے میں رضامندی نہیں پائی جاتی ہے لیکن نفس بیع کے انعقاد پر رضامندی ہے۔ البتہ ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ مذاق سے بیع فاسد ہو جاتی ہے اور خیار شرط بیع کو فاسد نہیں کرتا ہے۔ اور اس کی شرط یعنی مذاق کا اعتبار ہونے کی شرط یہ ہے کہ زبانی طور پر صراحۃً باہم پہلے شرط ہو، یعنی عقد سے پہلے ہی دونوں عاقد ایک دوسرے کو بتا دیں کہ بطور مذاق یہ عقد کرنے والے ہیں۔ محض دلالت حال سے مذاق ثابت نہیں ہوگا۔ البتہ عقد کے اندر اس کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے بخلاف خیار شرط کے، کیونکہ مذاقیہ عقد بیع کرنے والے دونوں کی غرض تو یہی ہوتی ہے کہ لوگ اس معاملہ کو واقعۃً بیع ہی سمجھیں حالانکہ یہ حقیقۃً بیع نہیں ہے۔ اور عقد کے دوران میں مذاق کا ذکر آ جانے سے بسا اوقات یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے لیکن خیار شرط میں دوسرے لوگوں کو بھی اس بات سے باخبر کرنا منظور ہوتا ہے کہ یہ عقد بیع قطعی نہیں ہے بلکہ خیار کے ساتھ معلق ہے اور یہ بات نفس عقد میں خیار کا ذکر کیے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔

عــه شارح نے اس مقام میں اور آگے چل کر یہاں کی عبارت "کالبیع بشرط الخیار ابدا" میں دونوں جگہ خیار شرط کو مطلقاً غیر مفسد للبیع بتایا ہے حالانکہ یہ حکم اس شرط خیار کا ہے جو تین دن تک کے لیے ہو۔ بہرحال نسخہ متن کی بنا پر اگر ابداً کی قید کا اعتبار کیا جائے تو ہزل اور شرط خیار میں مذکورہ فرق نہیں ہوگا کیونکہ مؤبد یعنی دائمی خیار والی ہونے کی شرط بھی ہزل کے مانند مفسد للبیع ہے۔ ماتن نے دونوں میں کلی مشابہت نمایاں کرنے ہی کے لیے بشرط الخیار کے ساتھ ابداً کی قید کا اضافہ کیا ہے۔ فلیتامل ۱۲ عبید الحق عفرلہ ابو الجلال آبادی۔

سلہ قوله بل يكون لعبا محضا اى لا يفيد فائدة اصلا لا حقيقيا ولا مجازيا واللعب بفتح اللام وكسر العين بازی کردن وجاء بفتح الاول وسكون العين ايضا كذا في المنتخب ۱۲۔

سلہ قوله ولا يثبت ذلك اى الهزل بدلالة الحال فقط لان ما علم باللسان صريحا في نفساه ودلالة الحال ضعيفة لا تكفي في الهزل بدلالة الحال ۱۲

www.besturdubooks.net

التلجية كالهزل فلا ينافي الاهلية وهي في اللغة ماخوذة من الالجاء اي الاضطرار وفي اصلها ان يلجئ شئ الى ان ياتي امرا باطنا بخلاف ظاهره فيظهر بحضور الخلائق انهما يعقدان البيع بينهما لاجل مصلحة دعت اليه ولم يكن في الواقع بينهما بيع والهزل اعم منها ولكن الحكم فيهما سواء في انه لاينافي الاهلية ثم اعلم ان مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان في السر ان يظهر العقد بحضور الناس ولا عقد بينهما في الواقع فعقدا بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لايخلو عن اربع حالات بينهما في كل عقد وقد بينها المصنف بالتفصيل قال فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفقا في السر على ان يظهرا البيع بحضور الناس ولايكون بينهما اصل البيع فعقدا بحضورهم وتفرق المجلس ثم جاءا واتفقا على البناء اي انهما كانا بانيين على تلك المواضعة والهزل يفسد البيع ولايوجب الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضاء حتى لوكان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد القبض لاينفذ كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع ثبوت الملك وكون البيع صحيحا ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض اي على انهما اعرضا عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ عند البيع من البناء على المواضعة والاعراض بل كانا خالي الذهن عنه او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة خلافا لهما فجعل ابوحنيفة صحة الايجاب اولى لان الصحة هي الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير وهو فيما اذا اتفقا على انهما كانا خالي الذهن واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى۔

اور مجبوری کی مصلحت کا معاملہ ہزل کے حکم میں ہے کہ یہ بھی اہلیت کے منافی نہیں ۔ تلجیۃ لغۃً الجاء سے ماخوذ ہے جس کے معنی اضطرار اور مجبور کرنے کے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی بات سے آدمی ایسے معاملہ کرنے پر مجبور ہو جائے جس کا ظاہر اس کے باطن کے برخلاف ہو یعنی کسی مصلحت کے پیش نظر (سابقہ مخفی پلان کے مطابق) لوگوں کے سامنے یہ ظاہر کرے کہ وہ دوسرے کے ساتھ فلاں چیز کا عقد بیع کر رہا ہے اور واقع میں دونوں کے درمیان کوئی بیع نہ ہو اور ہزل اگرچہ تلجیہ سے عام ہے اگر مجبوری اور غیر مجبوری دونوں حالتوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے لیکن اہلیت کے منافی نہ ہونے کے حکم میں دونوں برابر ہیں ۔ واضح رہے کہ ہزل کی بنا اس بات پر ہے کہ تنہائی میں دونوں عاقد باہم طے کر لیں کہ لوگوں کے سامنے کسی تصرف کا انجام دیں گے اور واقع میں کوئی معاملہ نہیں ہوگا ۔ لہٰذا طے شدہ اسکیم کے مطابق لوگوں کے سامنے ایسا معاملہ انجام دینے کے بعد جب سب لوگ ہٹ جائیں تو ان کے اس باہمی تصرف کے سلسلے میں چار صورتوں میں سے کوئی ایک صورت پیش آئے گی ۔ ان کا حکم مصنفؒ آگے تفصیل کے ساتھ بتا رہے ہیں ۔ واضح ہو جن امور میں ہزل پایا جا سکتا ہے ان کی تین قسمیں ہیں ۔ انشاءات ، اخبارات اور اعتقادات ۔ پھر اول کی دو نوع ہیں ۔ فیما یحتمل النقض البیع والاجارۃ ۔ وما لا یحتمل النقض کالطلاق والعتاق ۔ نوع اول کی تین صورتیں ہیں ۔ اصل العقد اور قدر العوض اور جنس العوض ۔ نوع ثانی کی بھی تین صورتیں ہیں ۔ ما لا مال فیہ ، ما کان المال فیہ تبعا اور ما کان المال فیہ مقصودا ۔ اخبارات کی بھی دو نوع ہیں ۔ فیما یحتمل الفسخ وما لا یحتمل الفسخ ۔ اور اعتقادات کی بھی دو نوع ہیں ۔ فی الردۃ و فی الاسلام ۔ یہ کل دس انواع ہیں جن میں سے اکثر انواع میں عاقدین کی حالت کے اعتبار سے چار چار صورتیں پیدا ہوتی ہیں جن کے احکام مصنفؒ ترتیب وار بتائیں گے ، چنانچہ فرمایا (۱) اگر دونوں عاقد اصل بیع میں مذاق کرنا طے کریں یعنی دونوں تنہائی میں اس بات پر اتفاق کر لیں کہ لوگوں کے سامنے بیع کا تصرف ظاہر کریں گے درحقیقت میں باہم کوئی بیع نہیں ہوگی ۔ اب اگر اس کے مطابق عقد بیع کریں پھر لوگوں کے چلے جانے کے بعد واپس آئیں اور دونوں کا اتفاق اس پر ہو کہ ہم اسی پر قائم ہیں یعنی سابقہ طے شدہ مذاق ہی پر دونوں نے عقد بیع انجام دیا ہے ۔ تو بیع فاسد ہو جائے گی اور ملک ثابت نہیں ہوگی ، خواہ دونوں جانبین سے مبیع و ثمن پر قبضہ ہو چکا ہو کیونکہ (مذاق کی وجہ سے حکم بیع ثابت ہونے کے بارے میں) رضامندی متحقق نہیں ہوئی حتی کہ اگر مبیع غلام ہو اور مشتری قبضہ کر لینے کے بعد اسے آزاد کر دے تو اس کا اعتاق نافذ نہیں ہوگا ، جیسے ابدی (یعنی غیر معینہ مدت تک کے لئے) خیار شرط پر بیع ، کہ یہ خیار شرط ثبوت ملک کے لئے مانع ہے ۔ بیع صحیح ہونے کی صورت میں بھی (یعنی جب خیار تین دن کے لئے ہو) تو فاسد ہونے کی صورت میں (یعنی خیار جب مؤبد ہو) بطریق اولی مانع ہوگا ۔ اور اگر دونوں اعراض پر متفق ہو جائیں ، یعنی دونوں بالاتفاق یہ بتائیں کہ ہم نے سابقہ طے شدہ مذاق کو نظر انداز کر کے قطعی طور پر عقد بیع انجام دیا ہے ۔ تو بیع درست ہے اور مذاق باطل ۔ اور اگر دونوں کا اس پر اتفاق ہو کہ کچھ بھی مستحضر نہیں تھا ، عقد بیع کے وقت نہ مذاق پر بنا کا خیال آیا اور نہ اس کو نظر انداز کرنے کا بلکہ وہ اس طرف سے خالی الذہن تھے یا مذاق پر بنا کرنے اور اس سے اعراض کرنے میں باہم اختلاف ہو ، یعنی ایک کہے کہ طے شدہ مذاق ہی پر ہم نے عقد بیع کیا ہے اور دوسرا کہے کہ نہیں ، ہمارا یہ تصرف قطعی طور پر ہوا ہے ، تو ان دونوں صورتوں میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقد صحیح ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک صحیح نہیں ۔ سو امام ابوحنیفہؒ نے صحت عقد کو قابل ترجیح قرار دیا ہے کیونکہ (عاقل بالغ کے) تصرف کو (حتی الامکان) صحیح قرار دینا ہی اصل ہے ان کے نزدیک جب تک اس کو باطل کر دینے والی کوئی چیز نہ ہو اس وقت تک عقد کو صحت ہی پر محمول کیا جائے گا ۔ لہٰذا ذہن کے خالی الذہن ہونے پر متفق ہونے کی صورت میں تو اصل سے بدلنے والی چیز کا نہ ہونا بالکل ظاہر ہے ، البتہ دونوں کے اختلاف کی صورت میں مذاق سے پھر جانے کے مدعی کا دعویٰ چونکہ اصل کے مطابق ہے اس لئے یہی قابل ترجیح ہے ۔

www.besturdubooks.net

وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر ففي صورة عدم حضور شيء تكون المواضعة هو الاصل وفي صورة الاختلاف يرجح قول من بنى على المواضعة فهذه اربعة اقسام للمواضعة باصل البيع وان كان ذلك في القدر بان يقولا ان البيع بيننا وبينك تام ولكن نواضع في القدر ونظهر بحضور الخلق ان الثمن الفان وفي الواقع يكون الثمن الفا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لانهما لما اعرضا عن المواضعة والهزل يكون الاعتبار بالتسمية وهذا القسم لظهوره لم يذكر في بعض النسخ وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا[1] فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل فيكون الثمن عنده الفين وعندهما الف بناء على ما تقدم من اصله واصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا يكون قبول الالف الذي هو غير داخل في البيع شرطا لقبول الآخر فيفسد البيع بمنزلة ما لو جمع بين حر وعبد فلابد ان يكون الثمن الفين ليصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضهما من ذكر الالف هزلا هو المقابلة بالمبيع فكان[2] ذكره والسكوت عنه سواء كما[3] في النكاح وهو رواية عن ابي حنيفةؒ ايضا وان كان ذلك في الجنس بان تواضعا على ان نعقد بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بيننا وبينكم على مائة درهم فالبيع جائز على كل حال من احوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل العقد فلابد من التصحيح وذلك بالانعقاد بالمسمى وهذا بالاتفاق بين ابي حنيفةؒ وصاحبيهؒ۔

اور صاحبینؒ نے سابقہ اتفاق کا اعتبار کیا ہے کیونکہ اسی پر عقد کا مبنی ہونا ہی ظاہر ہے۔ تو دونوں کو کچھ مستحضر نہ ہونے کی صورت میں سابقہ طے شدہ مذاق ہی کو اصل مانا جائے گا۔ اور اختلاف کی صورت میں مذاق پر بنا کرنے والے فریق کا قول راجح ہوگا (الحاصل مطابق اصل المواضعۃ)۔ بہرحال اصل بیع میں مذاق کی یہ چار شکلیں ہوئیں۔ (۲) اور اگر یہ مذاق مقدار ثمن میں ہو مثلاً باہم یہ طے کرلیں کہ بیع تو ہمارے درمیان قطعی طور پر ہوگی۔ البتہ مقدار ثمن میں مذاق رہے گا کہ لوگوں کے سامنے ظاہر کریں گے اس کی قیمت دو ہزار ہے اور واقع میں ایک ہزار ہوگی تو اس طرح بھی مذکورہ چار صورتیں پیدا ہوسکتی ہیں۔ تفصیل یہ اگر دونوں کا اتفاق مذاق سے پھر جانے پر ہو تو دو ہزار ہی قیمت ہوگی۔ کیونکہ جب طے شدہ مذاق سے اعراض کرلیا تو عقد میں مذکورہ ثمن ہی کا اعتبار ہوگا۔ اس صورت کا حکم چونکہ بالکل ظاہر تھا اس لئے بعض نسخوں میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ اور اگر خالی الذہن ہونے میں اتفاق ہو یا باہم اختلاف ہو جائے تو امام صاحبؒ کے نزدیک مذاق باطل ہے اور تسمیہ ثمن صحیح۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک طے شدہ مذاق کا اعتبار ضروری ہے۔ اور مذاقاً جو ایک ہزار ذکر کیا ہے وہ باطل ہے۔ تو امام صاحبؒ کے نزدیک قیمت دو ہزار ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک ہزار۔ غرض امام صاحبؒ اور صاحبینؒ دونوں اپنی اپنی اصل پر بنا کرتے ہوئے حکم دیتے ہیں جیسے اوپر گذر چکا ہے۔ اور اگر دونوں متفق ہوں مذاق پر بنا کرنے میں تو بھی امام صاحبؒ کے نزدیک قیمت دو ہزار درہم ہوگی۔ کیونکہ اگر ثمن ایک ہزار مانا جائے تو دوسرے ہزار کا بھی قبول کرنا جو کہ بیع میں داخل نہیں ہے اس ایک ہزار کے قبول صحیح ہونے کے لئے شرط قرار پائے گا کیونکہ دونوں ہزار کو بطور ثمن ایک ساتھ ذکر کیا ہے اور یہ شرط فاسد ہے جس سے بیع فاسد ہو جائے گی۔ جیسے اگر کوئی شخص آزاد اور غلام کو اکٹھا بیچے (تو بیع فاسد ہو جاتی ہے) لہٰذا عقد کو صحیح قرار دینے کے لئے دو ہزار کو ثمن ماننا ضروری ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ثمن ایک ہزار لازم ہوگا کیونکہ دوسرا ہزار جو مذاقاً ذکر کیا ہے اس کو مقصد مبیع کے مقابلے میں بعض لوگوں کو سنانا ہے۔ اس لئے اس کا ذکر کرنا اور ذکر نہ کرنا دونوں برابر ہیں جیسا کہ عقد نکاح میں (بطور مذاق زائد مہر لازم نہیں) اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ سے صاحبینؒ کے قول کے مطابق بھی ایک روایت پائی جاتی ہے۔ (۳) اور اگر جنس ثمن میں مذاق پایا جائے۔ یعنی دونوں باہم یہ طے کریں کہ لوگوں کے سامنے ہم ایک سو دینار پر عقد بیع انجام دیں گے لیکن ہمارے درمیان در اصل بیع ہوگی سو درہم پر۔ تو بیع درست ہے (ثمن مسمیٰ پر) تمام صورتوں میں ۔۔۔۔۔۔ چاروں صورتوں میں سے خواہ مذاق سے اعراض کرنے پر اتفاق ہو یا مذاق پر بنا کرنے یا خالی الذہن ہونے پر اتفاق ہو خواہ بنا اور اعراض کے بارے میں اختلاف پایا جائے۔ ان سب صورتوں میں استحساناً بیع درست ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ بیع تو بغیر تسمیہ ثمن کے درست نہیں۔ اور یہاں پر دونوں عاقد اصل عقد بارے ازراہ مذاق نہیں ہیں تو اس لئے حتی الامکان عقد کی تصحیح ضروری ہے اور یہ ایسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ دونوں نے جس ثمن کا ذکر کیا ہو اسی پر بیع کو منعقد مانا جائے۔ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان بالاتفاق ہے۔

---

[1] قوله او اختلفا بان يقول رجل احاسبنا العقد على المواضعة على الهزل وقال الآخر انا اعرضنا عن المواضعة وعقدنا على هذا العقد جدا ۱۲۔

[2] قوله فكان ذكره والسكوت عنه سواء لم ذكر غير الثمن شرطا لقبول العقد فان غرضهما من ذكر الالف الذي هزلا به السمعة وهذا قد حصل ۱۲۔

[3] قوله كما في النكاح فانه لو تزوجها على الفين بهزل او المهر في الواقع الف ثم اتفقا على الاسناد على المواضعة السابقة فالمهر الف بالاتفاق على ما سبق ۱۲۔

ووجه الفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الاول منعقدا بالف وفي الثاني بما سميا ان العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد ممكن في الاول اذ يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف واشتراط قبول الالف الآخر وان كان شرطا لكن لا مطالب له من جهة العبد فلا يفسد البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو يفسد البيع فلذا اوجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وان كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة فيه ان يواضعا على ان ينكحها او يطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك والمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها او عتاقه علانية ولا يكون في الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور المواضعة فيها ففي هذه الصور في كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود ابتغاء البضع فان هزلا باصله بان يقول لها اني انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء منهما او اختلفا فيه وان هزلا في القدر بان يزوجها علانية بالفين ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل۔

صاحبین نے جو قدر ثمن میں طے شدہ مذاق کی صورت میں طے شدہ کا اعتبار کرکے ہزار پر بیع کو منعقد مانا ہے اور جنس میں ہزل کی صورت پر مسمّی کا اعتبار کیا ہے اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں تو اصل عقد کو قطعی قرار دیتے ہوئے طے شدہ مذاق کا اعتبار ممکن ہے کیونکہ مذاقیہ ہزار کو باطل کرنے کے بعد مسمّی میں ایک ہزار کی مقدار باقی رہ جاتی ہے جو ثمن ہونے کے قابل ہے رہا مذاقیہ ہزار کو قبول کرنے کی شرط تو ہرچند کہ بندہ کی طرف سے اس شرط کے ایفا کا مطالبہ کرنے والا کوئی نہیں ہے اس لئے یہ مفسد بیع نہیں ہوگی بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں طے شدہ مذاق کا اعتبار کرنے سے مسمّی ہی سے معدوم ہوجائے گا اور عقد بیع کا ثمن سے خالی ہونا لازم آئے گا جو کہ مفسد بیع ہے۔ لہٰذا صحیح عقد کی خاطر تسمیہ لازم ہے اور مذاق کا کوئی اعتبار نہیں۔ اب مصنف مالا یحتمل النقض کے احکام بیان کرتے ہیں (۱) اگر ایسے تصرف میں مذاق پایا جائے جس میں مال کا لین دین نہیں ہے مثلاً طلاق، عتاق اور تعلیق بالشرط میں تو بنص حدیث تصرف صحیح اور مذاق باطل ہے۔ حدیث سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين۔ تین معاملے ایسے ہیں کہ ان کو سچ مچ انجام دیا تو سچ مچ ہے ہی، مذاق بھی سچ مچ پر محمول (یعنی نکاح، طلاق اور یمین) بعض روایات میں النكاح والعتاق واليمين مذکور ہے۔ ان میں مذاق کی صورت یہ ہے کہ کوئی مرد اور عورت باہم طے کرلیں کہ ہم لوگوں کے سامنے مذاقاً عقد نکاح کریں گے یا مرد عورت کو طلاق دے گا یا باندی کو آزاد کرے گا اور واقع میں کچھ نہیں ہوگا۔ اس مقام پر یمین سے مراد تعلیق بالشرط ہے یعنی شوہر بیوی کے ساتھ یا مولیٰ غلام کے ساتھ طے کرلیں کہ طلاق یا عتاق کو علانیہ شرط کے ساتھ معلق کریں گے اور حقیقت میں معلق کرنا ان کا منشا نہیں ہے۔ یمین باللہ مراد نہیں ہے کیونکہ اس میں باہمی مذاق کی صورت ممکن نہیں۔ غرض ان تصرفات میں تمام صورتوں میں عقد لازم ہوگا اور مذاق باطل ہوجائے گا۔ قصاص سے معاف کرنا اور نذر ماننا اور اس قسم کے غیر محتمل النقض دوسرے معاملات بھی ان ہی تصرفات کے ساتھ ملحق ہیں۔ (۲) اور اگر اس عقد میں مال بھی ہو لیکن اصالۃً نہیں، تبعاً جیسے نکاح، کیونکہ عقد نکاح میں مہر مقصود نہیں ہے اصل مقصود تو صرف استمتاع بالبضع ہے۔ تو اگر اصل عقد میں مذاق ہو یعنی کوئی مرد کسی عورت سے کہے کہ لوگوں کے سامنے میں تم سے نکاح کروں گا اور اصل میں ہمارے درمیان کوئی نکاح نہیں ہوگا۔ تو عقد لازم ہے اور مذاق کا کوئی اعتبار نہیں۔ خواہ دونوں اس پر متفق ہوں کہ ہم نے مذاق پر بنا کرکے عقد کیا ہے یا مذاق کو نظر انداز کردیا تھا یا ہم بوقت عقد خالی الذہن تھے۔ خواہ مذاق پر بنا ہونے اور نہ ہونے میں باہم اختلاف ہو۔ اور اگر قدر مہر میں مذاق ہو یعنی لوگوں کے سامنے تو دو ہزار پر نکاح کرے اور حقیقت میں مہر ایک ہزار ہو۔ اس صورت میں اگر مذاق کو نظر انداز کرنے پر دونوں کا اتفاق ہو تو دو ہزار مہر ثابت ہوگا سب کے نزدیک۔ کیونکہ طے کردہ مذاق سے اعراض کرنے کا حق دونوں کو حاصل ہے۔

---

۵ قوله ثلث جدهن جد الخ كذا اورده ابن الملك في شرح المنار ورواه الترمذي عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة۔ وفي اللمعات شرح المشكوة انما خص هذه الثلثة لتأكيد امر الفرج والاحتياط فيه ۱۲ ۶ قوله على البناء اي على المواضعة السابقة او الاعراض اي عن المواضعة السابقة او عدم حضور شيء منهما اي من البناء والاعراض وقت عقد النكاح او اختلفا فيه اي قال واحد انا بنينا على المواضعة السابقة وقال الآخر اعرضنا عنها۔ ۱۲

www.besturdubooks.net

وان اتفقا على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان على سبيل الهزل والمال لا يثبت مع الهزل والفرق لابي حنيفة بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين فى البيع والالف فى النكاح انه لو لم يجعل الثمن الفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر فى فساد البيع ولا يؤثر فى فساد النكاح لا فى اصل العقد ولا فى الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فالنكاح جائز بالف فى رواية محمد عن ابي حنيفة وقيل بالفين فى رواية ابي يوسف عنه وجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية الاولى وهو الاستحسان ان المهر فى النكاح تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهر حينئذٍ مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيرجح جانب التسمية على الهزل وان كان فى الجنس بان تواضعا على الدنانير والمهر فى الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا يجب مهر المثل فى الصور الثلث اما فى الاولى فبالاجماع لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب به وما كان مهرا فى الواقع لم يذكر فى العقد فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى واما فى الاخريين ففى رواية محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لما ذكرنا وفى رواية ابي يوسف عنه يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما فى البيع وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فان المال مقصود فى كل واحد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا باصله بان تواضعا على ان يعقدا هذه العقود بحضور الناس ويكون فى الواقع هزلا واتفقا على البناء على المواضعة بعد العقد فالطلاق واقع والمال لازم عندهما۔

---

(۱) اگر سابق مذاق پر بنائے عقد میں دونوں متفق ہوں تو سب کے نزدیک مہر ایک ہزار واجب ہوگا کیونکہ دو ہزار کا ذکر محض مذاق کے طور پر تھا اور مذاق سے مال ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے بیع کے مسئلہ میں دو ہزار واجب کرتے ہیں اور نکاح میں ایک ہزار تو ان دونوں میں ان کے نزدیک وجہ فرق یہ ہے کہ بیع میں اگر دو ہزار کو ثمن قرار نہ دیا جائے تو مذاقیہ ہزار کو قبول کرنے کی شرط فاسد پائی جائے گی۔ اور شرط فاسد سے بیع فاسد ہو جاتی ہے بخلاف نکاح کے کہ شرط فاسد سے نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے خواہ یہ شرط اصل عقد میں ہو یا مہر سے متعلق ہو۔ اور اگر خالی الذہن ہونے پر دونوں کا اتفاق ہو یا بناء علی الہزل کے بارے میں باہم اختلاف ہو تو ان دونوں صورتوں میں نکاح درست ہے ایک ہزار مہر پر بروایت امام محمدؒ عن ابی حنیفہؒ۔ اور بعض نے کہا ہے دو ہزار مہر پر بروایت ابو یوسفؒ عن ابی حنیفہؒ۔ دوسری روایت کی دلیل بیع پر قیاس ہے کہ جیسے اس میں تسمیہ لازم ہے اسی طرح نکاح میں بھی لازم ہونا چاہئے۔ اور پہلی روایت استحسان پر مبنی ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ مہر نکاح میں تابع محض ہے۔ اس لئے شرط مذاق پر تسمیہ کو ترجیح دینا جائز نہیں ہوگا۔ ورنہ لازم آئے گا کہ مہر مقصود بالذات ہو جائے جو خلاف اصل ہے بیع کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس میں ثمن بھی مقصود ہے۔ اس لئے عقد میں ذکر کردہ ثمن کی تصحیح بھی مقصود میں شامل ہوگی۔ لہٰذا تصحیح ثمن کی خاطر مذاق کے مقابلہ میں تسمیہ کو ترجیح دینا پڑی۔ (۲) اور اگر جنس مہر میں مذاق ہو مثلاً دونوں بطور مذاق لوگوں کے سامنے دینار کا ذکر کریں اور حقیقت میں دراہم مہر ہو تو اگر مذاق سے اعراض پر دونوں کا اتفاق ہو تو مسمی مہر قرار پائے گا۔ اور اگر بناء علی الہزل ہونے پر یا خالی الذہن ہونے پر دونوں متفق ہوں یا مذاق پر بنا ہونے اور نہ ہونے میں باہم مختلف ہوں تو مہر مثل واجب ہوگا۔ ان تینوں صورتوں میں۔ پہلی صورت کے حکم پر تو سب کا اجماع ہے کیونکہ مسمی کو بقصد مذاق ذکر کیا ہے اور مذاق سے مال واجب نہیں ہوتا ہے حقیقت میں جو مہر ہونا چاہئے عقد میں اس کا ذکر ہی نہیں آیا گویا اس نے بغیر مہر کے شادی کی ہے اس لئے مہر مثل واجب ہوگا بخلاف بیع کے کہ بغیر ثمن کے عقد بیع صحیح ہی نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے عقد کو صحیح کرنے کی خاطر ثمن مسمی واجب ہوگا۔ آخری دونوں صورتوں میں بھی امام ابو حنیفہؒ سے امام محمدؒ کی روایت کے مطابق مہر مثل واجب ہوگا پہلی صورت کی دلیل کی بنا پر لیکن امام ابو یوسفؒ کی روایت امام صاحبؒ سے یہ ہے کہ مسمی واجب ہوگا قطعیت کے پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے جیسا کہ بیع کی نوع میں گذر چکا ہے۔ (۳) اور اگر اس عقد میں مال بحیثیت مقصود کے ہو جیسے خلع، اور عتق بشرط ادائے مال اور قتل عمد میں مصالحت بالمال۔ ان تمام تصرفات میں مال ہی مقصود ہے کیونکہ ان میں بغیر ذکر و تسمیہ کے مال واجب نہیں ہوتا ہے پھر بھی جب قصداً مال کا ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ یہی مقصود ہے۔ پس اگر دونوں مذاق کرنے والوں کا مذاق اصل عقد کے بارے میں ہو یعنی دونوں باہم یہ طے کر لیں کہ لوگوں کے سامنے یہ سب تصرفات کریں گے اور حقیقت میں یہ محض ایک مذاق ہوگا۔ اور تصرفات کی بنا مذاق پر ہونے میں دونوں کا اتفاق ہو عقد کے بعد، تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا صاحبینؒ کے نزدیک۔

سلہ قولہ ولا یؤثر الخ: فان النکاح لا یفسد بالشروط الفاسدة اصلا واصله انه بل یبطل الشرط فلا عبرة بما لوم یجعل الالف الزائد مہرا فیقع شرطا فی صحة النکاح لا یکون مضرا ۱۲۔

سلہ قولہ لانہ الخ: لان المال لا یجب بدون الذکر فلما ذکر المال دل علی قصدا انہ ہو مقصود ۱۲۔

ثم اختلفت نسخ المتن فی هذا المقام فذکر فی بعضها ههنا تحت مذهب صاحبیه هذه العبارة لان الهزل لا یؤثر فی الخلع عندهما ولا یختلف الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلک لان الخلع لا یحتمل خیار الشرط ولهذا لو شرط الخیار لهما فی الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخیار واذا لم یحتمل خیار الشرط فلا یحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخیار فسواء اتفقا علی البناء او علی الاعراض او علی عدم الحضور او اختلفا فیه یبطل الهزل ویقع الطلاق ویلزم المال علی اصلهما وعنده لا یقع الطلاق بل یتوقف علی اختیار المال سواء هزلا باصله او بقدره او بجنسه لان الهزل فی معنی خیار الشرط وقد نص فی خیار الشرط من جانبها ان الطلاق لا یقع ولا یجب المال الا ان شاءت المرأة فحینئذ یجب المال علیها للزوج وان اعرضا ای الزوجان عن المواضعة و اتفقا علی ان العقد صار بینهما جدا وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لا یؤثر فی الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل باعراضهما وذکر فی بعض النسخ ههنا عوض النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعی الاعراض وان سکتا فهو لازم اجماعا وما لهما ان فی غیر صورة البناء قوله کقولهما فی وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السکوت هو الاتفاق علی انه لم یحضرهما شیء ولم یتعرض به الشارحون وان کان ذلک فی القدر بان یواضعا علی ان یسمیا الفین و البدل الف فی الواقع فان اتفقا علی البناء ای بناءهما علی المواضعة بعد المجالسة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم کله لما مر ان الهزل لا یؤثر فی الخلع عندهما وان کان مؤثرا فی المال ولکن المال تابع فیه۔

اس مقام میں متن کے نسخے مختلف ہیں بعض نسخوں میں صاحبینؒ کا مذہب بتانے کے بعد یہ عبارت ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک معاملہ خلع میں مذاق کا کوئی اثر نہیں پڑتا ہے خواہ مذاق پر تصرف مبنی ہونے یا مذاق کو نظرانداز کرنے پر اتفاق ہو یا اختلاف۔ یہ اس بنا پر کہ صاحبین کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ لہٰذا اگر خلع میں بیوی کے حق میں شرط خیار ہو تو بھی مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور خیار باطل ہو جائے گا۔ تو خلع جب خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو اس میں مذاق کا بھی اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ عدم رضا حکم میں مذاق بمنزلہ خیار ہے۔ اب چاہے مذاق پر مبنی ہونے یا اسے نظرانداز کرنے پر یا خالی الذہن ہونے پر اتفاق ہو یا اختلاف۔ ہر حال میں صاحبینؒ کی اصل پر مذاق باطل ہو جائے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ موقوف رہے گی بیوی کی جانب سے مال اختیار کرنے پر۔ خواہ اصل تصرف میں مذاق ہو یا قدر مال یا جنس مال میں۔ کیونکہ مذاق خیار شرط کے حکم میں ہے۔ اور بیوی کی جانب سے خیار شرط ہونے پر امام ابوحنیفہؒ نے تصریح کی ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور مال واجب نہیں ہوگا۔ البتہ جس وقت خیار ختم کرکے مال قبول کرے گی اس وقت بیوی کے ذمہ شوہر کے لئے مال واجب ہوگا۔ اور اگر دونوں اعراض کریں، یعنی عقد کے بعد میاں بیوی دونوں "طے شدہ مذاق سے" اعراض کرنے اور قطعی طور پر تصرف انجام دینے پر متفق ہو جائیں تو بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا۔ صاحبینؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ مذاق سرے سے باطل ہے خلع میں اس کا اثر نہیں ہوتا ہے۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک اس لئے کہ اگرچہ خلع میں ہزل کا اعتبار ہے لیکن اس صورت میں دونوں کے اعراض کے سبب سے مذاق باطل ہو چکا ہے۔ اور بعض نسخوں میں سابقہ عبارت کے بجائے یہ عبارت ہے۔ اور اگر دونوں میں اختلاف ہو تو مدعی اعراض کا قول معتبر ہے اور اگر خالی الذہن ہونے میں اتفاق ہو تو بالاجماع مال لازم ہے۔ خلاصہ یہ کہ مذاق پر بنا کی صورت کے علاوہ تمام صورتوں میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا قول یکساں ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا۔ یہاں متن میں "سکوت" سے مراد بظاہر یہ ہے کہ خالی الذہن ہونے میں دونوں کا اتفاق ہو۔ دوسرے شراح نے اس کی کوئی وضاحت نہیں کی ہے۔ اور اگر مقدار بدل میں مذاق ہو، یعنی بوقت عقد مثلاً دو ہزار ذکر کرنا باہم طے کریں اور حقیقت میں بدل صرف ایک ہزار ہو، تو اگر اس پر بنا کرنے میں دونوں کا اتفاق ہو، یعنی مجلس عقد ختم ہونے کے بعد اس پر اتفاق ہو کہ سابقہ طے شدہ مذاق کے مطابق تصرف کیا ہے، تو صاحبینؒ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور پورا مال لازم ہوگا، جس کی وجہ پہلے گذر چکی ہے کہ ان کے نزدیک خلع میں مذاق کا اعتبار نہیں ہے۔ لزوم مال میں اگرچہ مذاق کا اعتبار ہے لیکن عقد خلع میں مال تابع ہے (اس لئے اصل چھوڑ کر تابع میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہو سکتا ہے)۔

ملہ قولہ علی البناء ای علی المواضعة السابقة او علی الاعراض ای عن تلک المواضعة او عدم الحضور ای عدم حضور شیء من البناء علی المواضعة والاعراض عنها وانما لم یذکره المصنفؒ لانه کالاعراض او اختلفا فیه ای فی البناء ۱۲۔

ملہ قولہ وان اختلفا فی البناء علی المواضعة السابقة والاعراض عنها فالقول لمدعی الاعراض فان الاصل فی قول المتعاقدین الاعراض عن المواضعة وان سکتا ای عن البناء علی المواضعة والاعراض عنها فهو ای الطلاق لازم اجماعا لان الاصل فی الطلاق الوقوع فالجد ترجح علی الهزل ۱۲۔

www.besturdubooks.net

ولا يقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد نص فيما قبل ان المال مقصود فيه ولو سلم ان المال تابع فيه لكن لا يلزم[1] ان يكون حكمه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر الهزل فيه مع انه لا يؤثر في النكاح لانا نقول ان المال في الخلع وان كان مقصود المتعاقدين لكنه تابع للطلاق في حق الثبوت وان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة[2] الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ يثبت بدون الذكر وعنده يجب[3] ان يتعلق الطلاق باختيارها فما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر مما مر بل هذا اولى مما مر واما عنده فلرجحان جانب الجد ولم يذكرها اذا اتفقا على الاعراض[4] او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاولى وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه هكذا قيل وان كان في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء اتفقا على الاعراض[5] او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع والمال يجب تبعا وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط في العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق لرجحان جانب الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل ـ

اعتراض یہ شبہ نہ کیا جائے کہ خلع میں مال کس طرح تابع ہوگا حالانکہ اوپر تصریح کر چکے ہیں کہ اس میں مال مقصود ہے نیز اگر مال کا تابع ہونا تسلیم بھی کر لیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ متبوع کے حکم میں ہو جیسا کہ عقد نکاح میں کہ مال اس میں تابع ہونے کے باوجود مذاق نکاح (متبوع) میں اثر نہیں کرتا ہے مگر تابع (مال) میں اثر کرتا ہے کیونکہ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ خلع کے اندر مال اگرچہ مقصود ہے عاقدین کی نظر میں لیکن مال ثابت ہونے اور لازم ہونے میں طلاق کے تابع ہے۔ اس کے برخلاف نکاح میں اگرچہ عاقدین کے مقصود کے لحاظ سے مال تابع ہے لیکن ثبوت اور لزوم میں اصل کا حکم رکھتا ہے۔ اسی بنا پر بغیر ذکر و تسمیہ کے بھی اس میں مال ثابت ہو جاتا ہے۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک طلاق متعلق ہوگی بیوی کے اختیار پر تو جب تک بیوی پورے مال کی ادائیگی قبول نہیں کرے گی اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوگی جبکہ دونوں کا اس پر اتفاق ہو کہ مذاق پر بنا کی ہے اور مصنف نے دو صورتوں کا ذکر کیا ہے۔ اور اگر دونوں کا اس پر اتفاق ہو کہ بوقت عقد ہم دونوں کے ذہن میں کچھ نہ تھا (بالکل خالی الذہن تھے) تو سب کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا۔ صاحبینؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ خلع میں مذاق کا اثر نہیں پڑتا ہے۔ جبکہ جب مذاق پر اتفاق ہونے کے باوجود کوئی اثر نہیں پڑتا ہے تو خالی الذہن ہونے کی صورت میں بطریق اولیٰ اثر نہیں پڑے گا۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک اس لئے کہ مذاق مستحضر نہ ہونے کی صورت میں قطعیت کا پہلو راجح ہے (اذ ہو الاصل) ماتنؒ نے اعراض پر اتفاق اور صورت اختلاف کا ذکر نہیں کیا ہے کیونکہ خالی الذہن کی صورت کے حکم سے اعراض کا حکم بطریق اولیٰ معلوم ہو جاتا ہے۔ اور اختلاف کی صورت میں مدعی اعراض کا قول معتبر ہے امام صاحبؒ کے نزدیک اس لئے کہ اس کا دعویٰ اصل کے مطابق ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس لئے کہ خلع میں مذاق کا سرے سے اعتبار ہی نہیں۔ اسی طرح اس مقام کی تفصیل کی گئی ہے۔ اور اگر جنس بدل میں مذاق ہو، یعنی دونوں طے کر لیں کہ عقد میں ایک سو دینار بتائیں گے اور آپس میں واقعۃً سو درہم بدل ہوگا، تو صاحبینؒ کے نزدیک تمام صورتوں میں مسمیٰ واجب ہوگا۔ خواہ اعراض یا بنا علی الہزل یا خالی الذہن ہونے پر دونوں کا اتفاق ہو یا اختلاف کیونکہ خلع میں مذاق باطل ہے اور اس میں مال تبعاً ثابت ہوتا ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک اعراض پر اتفاق ہونے سے مسمی ہی واجب ہوگا کیونکہ اعراض کے سبب سے مذاق باطل ہو جاتا ہے۔ اور مذاق پر بنا کرنے میں اتفاق ہونے سے طلاق موقوف رہے گی، بیوی کی جانب سے مسمی قبول کرنے پر کیونکہ (خلع میں بھی مذاق بحکم خیار ہے اس لئے) قبول کرنا شرط ہے۔ اور اگر خالی الذہن ہونے پر دونوں متفق ہوں تو مسمی لازم ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں عقد کے قطعی ہونے کا پہلو راجح ہے۔ اور اگر باہم اختلاف ہو تو اعراض کے دعویٰ کرنے والے کا قول معتبر ہوگا کیونکہ اس کا دعویٰ اصل کے مطابق ہے۔

---

[1] قوله لكن لا يلزم الخ حتى يؤثر الهزل في التابع اى المال كما لا يؤثر في الاصل اى الخلع ١٢ ـ م
[2] قوله بالنسبة الى مقصود المتعاقدين في النكاح هو الحل والنسل والمال ١٢ ـ م
[3] قوله يجب ان يتعلق الطلاق الخ ـ لان الطلاق مشروط بالمال ولا يلزم المال الا برضا المرأة ١٢ ـ
[4] قوله على الاعراض اى عن المواضعة السابقة او اختلفا فيه بان قال احدهما بنينا على المواضعة وقال الآخر بالاعراض عنها ١٢ ـ
[5] قوله على الاعراض اى عن المواضعة السابقة او على البناء اى على تلك المواضعة او على انه لم يحضرهما شيء اى من البناء والاعراض او اختلفا بان قال احدهما بالاعراض والآخر بالبناء ١٢ ـ م

www.besturdubooks.net

وهذا كله في الانشاءات وان كان ذلك اى الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يواضعا على ان يقرا بالبيع بحضور الناس و لم يكن في الواقع اقرار و بما لا يحتمله كالنكاح والطلاق بان يواضعا على ان يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن بينهما اقرار فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل للصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار به كيف يصير حقا والهزل في الردة كفر اى اذا تلفظ بالفاظ الكفر هزلا يصير كافرا ويرد عليه انه كيف يكون كافرا مع انه لم يعتقد به فاجاب بقوله لا بما هزل به اى ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد لكن بعين الهزل لكونه استخفافا بالدين وهو كفر لقوله تعالى قل ابالله و اياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم والسفه عطف على ما قبله وهو في اللغة الخفة وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير اى تجاوز الحد وتفريق المال اسرافا و ذلك لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب له وعليه فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله عنه اى مال السفيه عن السفيه في اول ما يبلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما وفي الآية توجيهان احدهما ان تكون المعنى على ظاهره اى لا تؤتوا ايها الاولياء السفهاء من الازواج والاولاد اموالكم التي جعل الله لكم فيها قياما لانهم يضيعونها بلا تدبير ثم تحتاجون اليه لاجل نفقاتهم ولا يؤتو لكم وحينئذ لا يكون الآية مما نحن فيه والثاني ان يكون معنى اموالكم اموالهم وانما اضيفت اليهم لاجل القيام بتدبيرها وحينئذ يكون تمسكا لما نحن فيه اى لا تؤتوا السفهاء اموالهم التي جعل الله لكم فيها تدبيرها وقيامها۔

یہ تمام تفصیلات انشاءات میں ہزل واقع ہونے کی تھی (آگے اخبارات کی انواع بتاتے ہیں) ''اور اگر ہو یہ'' یعنی مذاق ''اقرار (واخبار) میں (۱) ایسے معاملہ کے سلسلہ میں جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے'' جیسا کہ بیع ہے کہ دو شخص باہم طے کریں کہ لوگوں کے سامنے وہ بیع کا اقرار کریں گے اور حقیقت میں کوئی بیع نہیں ہے ''(۲) یا ایسے معاملہ کے سلسلہ میں جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے'' جیسا کہ نکاح وطلاق، کہ دو شخص طے کرلیں کہ دوسروں کے سامنے نکاح یا طلاق کا اقرار کریں گے اور واقع میں نکاح اور طلاق کچھ بھی نہیں ''تو مذاق کی بنا پر یہ اقرار باطل ہو جائے گا'' کیونکہ اقرار بذات خود صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہے۔ اور مذاق کی صورت میں جبکہ مخبر عنہ کا وجود ہی نہیں تو اس کے وقوع کی خبر دینا کس طرح قابل اعتماد ہو سکتا ہے (آگے اعتقادات میں مذاق کا حکم بتلاتے ہیں) ''(۱) اور ارتداد کے بارے میں مذاق کرنا کفر ہے'' یعنی جب کوئی شخص مذاقاً الفاظ کفر استعمال کرے تو وہ کافر ہو جائے گا۔ یہاں پر شبہ ہو سکتا ہے کہ مذاق کرنے والے نے تو کفر کا اعتقاد نہیں کیا پھر کس طرح وہ کافر ہو جاتا ہے؟ تو مصنفؒ نے اس کا جواب دیا اپنے اس قول سے کہ ''لیکن جس بات سے مذاق کیا اس کی وجہ سے نہیں'' یعنی اس کا کفر اس لفظ کی بنا پر نہیں جس کا اس نے بغیر اعتقاد کے محض مذاقاً تلفظ کیا ہے ''بلکہ خود مذاق ہی کی بنا پر، کیونکہ یہ تو دین کے ساتھ مسخرہ پن ہے جو کہ موجب کفر ہے'' جیسا کہ قول باری تعالیٰ ہے ''(اے محمدؐ!) آپ کہہ دیجئے کہ کیا اللہ تعالیٰ سے اور اس کے حکموں سے اور اس کے رسول سے تم مشغلہ کرتے تھے۔ بہانے مت بناؤ تم تو کافر ہو گئے اظہار ایمان کے بعد'' (۲) اور اگر مذاقاً کوئی اسلام قبول کرے تو اس کا اسلام معتبر ہے یہ بمنزلہ انشاء ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اس لئے ایمان کے پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے اس کے کلمہ اسلام کو صحیح مانا جائے گا جس طرح حالت اکراہ کا اسلام قبول کرنا معتبر ہے۔ ''اور (اہلیت کے عوارض کسبیہ میں سے) (۴) سفاہت'' واؤ اس کا عطف بھی مذکورہ سابق (ہزل) پر ہے۔ سفاہت باعتبار لغت کے خفت اور بیوقوفی کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاحی تعریف مصنفؒ نے ان الفاظ سے بتائی ''اور یہ تقاضائے شریعت کے خلاف عمل کرنے کو کہتے ہیں اگرچہ وہ عمل باعتبار اصل کے مشروع ہو جیسے اسراف اور فضول خرچی'' یعنی انفاق میں حد سے تجاوز کرنا اور بے جا مال خرچ کرنا۔

''یہ سفاہت اہلیت کے اندر کسی قسم کے خلل اور نقصان کا موجب نہیں ہے اور نہ احکام شرع سے مانع ہے'' یعنی نفع وضرر، ثواب وعقاب ہر قسم کے احکام سفیہ پر واجب ہوں گے اور وہ جمیع احکام کی ادائیگی کا مکلف ہوگا ''لیکن اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا'' یعنی سفیہ کا مال سفیہ کو نہیں دیا جائے گا ''اوائل بلوغ میں نص وارد ہونے کے سبب سے'' یعنی قول باری تعالیٰ ''اور مت حوالہ کرو بے عقلوں کو اپنا وہ مال جن کو بنایا ہے اللہ نے تمہارے گزران کا ذریعہ'' اس آیت کی دو تفسیریں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ آیت (میں اموالکم) کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کیا جائے۔ یعنی اے اولیاء! تم اپنے کم عقل بیوی بچوں کو اپنا وہ مال مت دو جس کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے سامان معیشت بنایا ہے کیونکہ وہ اپنی بدانتظامی سے اس کو ضائع کر دیں گے۔ پھر تم ان ہی کی خرچہ برداری کے لئے اس مال کے محتاج ہو گے اور وہ تم کو نہیں دے سکیں گے۔ اس توجیہ کی رو سے زیر بحث مسئلہ کے ساتھ آیت کا کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ دوسری یہ کہ ''اموالکم'' کے معنی ''اموالہم'' مراد لئے جائیں۔ چونکہ اولیاء ہی بیتامیٰ اور بچوں کے مال کی نگرانی اور حفاظت کرتے ہیں اس لئے ان کے مال کی نسبت اولیاء کی طرف کر دی گئی۔ اس توجیہ کے پیش نظر اس آیت سے زیر بحث مسئلہ پر استدلال ہو سکتا ہے۔ یعنی مت پکڑاؤ بے وقوفوں کو ان کے مال جن کی حفاظت وانتظام کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ نے تم پر رکھی ہے۔

www.besturdubooks.net

ويدل على هذا المعنى قوله فيما بعده فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم ولهذا قال ابو يوسفؒ ومحمدؒ انه لايدفع اليه المال مالم يؤنس منه الرشد لاجل هذه الآية وقال ابو حنيفةؒ اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال وان لم يؤنس منه الرشد لانه يصير للمرء فى هذه المدة جدا اذ ادنى مدة البلوغ اثنى عشر سنة وادنى مدة الحمل ستة اشهر فيصير حينئذ ابا واذا ضوعف ذلك يصير جدا فلا يفيد منع المال بعده وهذا القدر اى عدم اعطائه المال مما اجمعوا عليه ولكنهم اختلفوا فى امر زائد عليه وهو كونه محجورا عن التصرفات فعنده لايكون محجورا وعندهما يكون محجورا على ما اشار اليه بقوله وانه لايوجب الحجر اصلا عند ابى حنيفةؒ اى سواء كان فى تصرف لايبطله الهزل كالنكاح والعتاق او فى تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة فان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لايبطله الهزل واما فيما يبطله الهزل يحجر عليه نظرا له كالصبى والمجنون فلا يصح[1] بيعه واجارته وهبته وسائر تصرفاته لانه يسرف ماله بهذا الطريق فيكون[2] كلا على المسلمين ويحتاج لنفقته الى بيت المال والسفر عطف على ماقبله وهو الخروج المديد عن موضع الاقامة على قصد السير ادناه ثلثة[3] ايام وانه لاينافى الاهلية اى اهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة البدنية لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة فسواء توجد فيه المشقة اولم توجد جعل نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الى مايضربه الصوم والى مالايضر فمتعلق الرخصة ليس نفس المرض بل مايضربه الصوم فيؤثر السفر فى قصر ذوات الاربع وفى تاخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لافى اسقاطه۔

چنانچہ مابعد کے قول سے اسی کی تائید ہوتی ہے یعنی پھر اگر دیکھو ان میں ہوشیاری تو ان کے حوالہ کر دو ان کا مال ۔ اسی آیت کی وجہ سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب تک سفیہ میں ہوشیاری محسوس نہ ہو اس وقت تک اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب عمر پچیس سال ہو جائے تب مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا خواہ اس میں ہوشیاری محسوس نہ ہو کیونکہ اس عمر میں آدمی دادا کے درجہ میں پہنچ جاتا ہے ۔ کیونکہ بلوغ کی کم مدت بارہ سال ہے اور حمل کی ادنیٰ مدت چھ ماہ ہے تو ساڑھے بارہ سال کی عمر میں وہ باپ ہو سکتا ہے ۔ اسی حساب سے اس کی دوگنی عمر میں دادا بن سکتا ہے ۔ اس لئے اس کے بعد (عقل آنے کی توقع نہ رہنے پر) اس سے مال روکنا بے سود ہے ۔ اتنی بات یعنی اوائل بلوغ میں سفیہ کو مال حوالہ نہ کرنے پر سب کا اتفاق ہے ۔ لیکن اس کے علاوہ ایک امر زائد میں فقہاء کے درمیان اختلاف رہا ہے ۔ اور وہ یہ کہ سفیہ دوسرے تصرفات سے محجور ہوگا یا نہیں ۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ محجور (یعنی ممنوع عن التصرف) نہیں ہوگا ۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک محجور ہوگا چنانچہ ماتن نے اسی کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے " اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ سفاہت سفیہ کو کسی قسم کے تصرف سے روکنے کا موجب نہیں ہے " یعنی خواہ ایسا تصرف ہو جو مذاق سے باطل نہیں ہوتا ہے جیسے نکاح و عتاق یا ایسا تصرف جو مذاق سے باطل ہو جاتا ہے جیسے بیع و اجارہ ۔ کیونکہ عاقل بالغ کو مطلقاً تصرف سے روک دینا امام صاحبؒ کے نزدیک شریعت میں ثابت نہیں ۔ یہی حکم ہے صاحبینؒ کے نزدیک ان تصرفات میں جو مذاق سے باطل نہیں ہوتے ہیں " لیکن جو تصرفات مذاق سے باطل ہو جاتے ہیں ان میں سفیہ کو اسی کے نفع کے پیش نظر محجور قرار دیا جائے گا جیسا کہ صبی اور مجنون کا حکم ہے ۔ لہٰذا سفیہ کی بیع ، اجارہ ، ہبہ اور دوسرے تصرفات (جیسا کہ انفاق) صحیح اور نافذ نہیں ہوں گے کیونکہ (اگر اس کو محجور قرار نہ دیا جائے تو) ان تصرفات کی راہ سے اپنا تمام مال بیجا خرچ کر بیٹھے گا جس کے بعد وہ دوسرے مسلمانوں پر بوجھ بن جائے گا اور اپنے مصارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہو کر رہ جائے گا " (۵) اور سفر ، اس کا بھی عطف ہے ماقبل پر " اور یہ دور دراز کے لئے نکل پڑنے کو کہتے ہیں " اپنی اقامت گاہ سے بقصد سیر و سیاحت " اس دوری کی ادنیٰ مقدار تین دن کی مسافت ہے اور یہ سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے " یعنی سفر سے خطاب کی اہلیت جاتی نہیں رہتی ہے ۔ اس لئے کہ مسافر کی عقل اور بدن کی قدرت بحالہ باقی رہتی ہے " البتہ یہ بذات خود سبب مشقت ہونے کی بنا پر ہر حال میں احکام شرعیہ کی تخفیف کا باعث ہے " یعنی نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے ۔ خواہ اس میں مشقت متحقق ہو یا نہ ہو " بخلاف بیماری کے کہ اس کی حقیقت مختلف ہے " کہ مرض کی بعض نوع میں روزہ رکھنا مضر ہے اور بعض میں مضر نہیں (بلکہ مفید ہے) اس لئے مطلقاً نفس مرض سے رخصت متعلق نہیں بلکہ صرف اس نوع مرض کے ساتھ رخصت خاص ہے جس میں روزہ سے ضرر پہنچ سکتا ہے " لہٰذا اثر انداز ہوگا " سفر ، چار رکعت والی نماز کے قصر میں اور وجوب صوم کی تاخیر میں " یعنی افطار کئے ہوئے دنوں کی گنتی پوری کرنی ہوگی دوسرے ایام میں قضا رکھ کر ، سفر سے روزہ ساقط نہیں ہوگا ۔

---

[1] قوله فلا يصح بيعه الخ والفتوى على قول صاحبيه كذا قال بحر العلوم فى الدر المختار وعندهما يحجر على الحر بالسفه والغفلة وبه اى بقولهما يفتى صيانة لماله ١٢۔

[2] قوله فيكون اى السفيه كلا فى المنتخب كل بالفتح وتشديد لام گرانى وبار گراں ١٢ [3] قوله ثلثة ايام بحساب السير الوسط من بعد صلوة الفجر الى الزوال ١٢ م

www.besturdubooks.net

لكنه لما كان من الامور المختارة جواب عما يتوهم انه لما كان نفس السفر اقيم مقام المشقة فينبغى ان يصح الافطار فى يوم سافر ايضًا فاجاب بان السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة باختيار العبد ولم يكن موجبًا ضرورة لازمة مستدعية الى الافطار كالمرض فقيل انه اذا اصبح صائمًا وهو مسافر او مقيم فسافر لايباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع ولا ضرورة له تدعوه الى الافطار بخلاف المريض اذا نوى الصوم وتحمل على نفسه مشقة المرض ثم اراد ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا كان صحيحًا من اول النهار ناويًا للصوم ثم مرض حل له الفطر لانه امر سماوى لا اختيار للعبد فيه والمرخص للفطر موجود فصار عذرًا مبيحًا للفطر ولو افطر المسافر فى الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة وان افطر المقيم الذى نوى الصوم فى بيته ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر فى حال صحته تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوى لا اختيار فيه للعبد فكانه افطر فى حال المرض واحكام السفر اى الرخصة التى تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة[1] عن النبى صلى الله عليه وسلم فانه كان يرخص المسافرين يخرج من عمران المصر وان لم يتم السفر علة بعد لان السفر انما يكون علة تامة اذا مضى ثلثة ايام بالمسيرة فكان القياس قبله ان لا تثبت الرخصة بمجرده ولكن تثبت تلك بالسنة تحقيقا للرخصة فى حق الجميع اذ لو توقف الترخص على تمام العلة لم يثبت الترفيه فى حق الكل فيفوت الغرض المطلوب ۔

" لیکن چونکہ سفر اختیاری امور میں سے ہے " یہ ایک شبہ کے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ جب نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا تو جس دن کوئی سفر میں روانہ ہو اس دن کے روزہ کا افطار کر لینا بھی اس کے لئے درست ہونا چاہیے (حالانکہ اس کی اجازت نہیں ہے) تو اس کے جواب میں مصنفؒ نے بتایا کہ سفر چونکہ بندہ کے اختیار سے حاصل ہونے والے امور میں سے ہے " اور اس کے حق میں ناقابل احتراز لازمی موجب مشقت نہیں ہے " جو کہ افطار کی طرف مجبور کرنے والی ہو " جیسا کہ مرض (غیر اختیاری اور لازمی طور پر موجب مشقت ہے) اس لئے کہا گیا کہ جب مسافر صبح کے وقت روزہ رکھنے کی نیت پر ہو یا کوئی مقیم صبح نکل آنے کے بعد سفر میں روانہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں مسافر کے لئے روزہ افطار کر لینا جائز نہیں " کیونکہ شروع فی الصوم کی بنا پر روزہ کا وجوب اس پر مستحکم ہو چکا ہے ۔ اور ایسی مشقت اس پر مسلط نہیں ہے جو افطار پر مجبور کر دے " بخلاف مریض کے " کہ اگر وہ اپنے اوپر مرض کی مشقت کا تحمل گوارا کر کے روزہ کی نیت کرے پھر وہ افطار کرنا چاہے تو اس کے لئے افطار کر لینا جائز ہے ۔ اسی طرح جب کوئی تندرست آدمی دن کے ابتدائی حصہ میں روزہ کی نیت پر ہو پھر اس کو مرض لاحق ہو جائے تو اس کے لئے افطار کرنا حلال ہے کیونکہ مرض امور سماوی میں سے ہے بندہ کے اختیار سے باہر ہے ۔ اور رخصت افطار کا سبب (یعنی حقیقۃً لزوم مشقت) موجود ہے ۔ لہٰذا یہ مرض افطار کو مباح کر دینے والا عذر بن جائے گا " لیکن اگر مسافر افطار کر ڈالے " مذکورہ دونوں صورتوں میں " تو سفر کا موجود ہونا جو کہ مبیح للافطار ہے شبہ کا فائدہ دے گا " اس لئے کفارہ واجب نہیں ہوگا (لان الشبهة دارئة للكفارة) ۔ اور اگر افطار کرے مقیم " جس نے اپنے گھر میں رہتے ہوئے روزہ کی نیت کر لی تھی " پھر سفر میں روانہ ہو تو اس سے کفارہ ساقط نہیں ہوگا ۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ کوئی بیمار پڑ جائے ، حالت صحت میں افطار کر لینے کے بعد کہ اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ مرض سماوی عذر ہے ۔ بندہ کے اختیار کا اس میں کوئی دخل نہیں ۔ اس لئے یہی سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے مرض ہی کی حالت میں افطار کیا ہے (الان زوال استحقاق الصوم عليه لعجزه كان فيه مستندا الى اول اليوم) " اور سفر کے احکام " یعنی سفر کی رخصتوں سے متعلق احکام " آبادی سے نکلنے کے ساتھ ہی ثابت ہو جاتے ہیں حدیث کی بنا پر " جو بطریق شہرت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ مسافر کو جوں ہی وہ شہر کی آبادی سے باہر نکلتا رخصت برتنے کا حکم فرماتے " اگرچہ اس حد تک جانے سے سفر بحیثیت علت تام نہیں ہوتا ہے " کیونکہ سفر اسی وقت علت تامہ ہوتا ہے جبکہ بسہولت تین دن میں طے ہونے والی مسافت پوری ہو جائے " اس لئے قیاس تو چاہتا ہے کہ اس سے پہلے محض سفر شروع ہونے سے رخصت ثابت نہ ہو لیکن حدیث وارد ہونے کی بنا پر (علی خلاف القیاس) رخصت ثابت ہوتی ہے " تاکہ متحقق اور ثابت ہو جائے رخصت " سب مسافرین کے حق میں کیونکہ اگر علت تام ہونے پر رخصت موقوف رہے تو یہ آسانی ہر ایک مسافر کے حق میں نہیں پائی جائے گی ۔ (جو مسافر کہ حق میں مسافت طے کرنے کے بعد اقامت کی نیت کر لے یا محل اقامت میں پہنچ جائے وہ اس رخصت سے محروم رہ جائے گا اس لئے تمام مسافرین کی آسائش ہو کر رخصت دینے کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا ۔

---

[1] قوله ولا ضرورة له الخ فيه ايماء الى انه لو كان له ضرورة داعية الى الافطار كخوف حدوث المرض فحل له الافطار ۱۲ [2] قوله بالسنة المشهورة روى الشيخان عن انس رضى الله عنه صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر بالمدينة اربعا وصلى العصر بذى الحليفة ركعتين كذا فى المشكوٰة وذو الحليفة ميقات اهل المدينة والشام كذا فى الصحاح وهو موضع بينه وبين مكة عشر مراحل وبينه وبين المدينة ستة اميال او اقل وهو ابعد المواقيت من مكة كذا قال

www.besturdubooks.net

والخطاء عطف على ما قبله وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر يصلح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد فلو اخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ الوسع لا يكون آثما بل يستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في دفع العقوبة حتى لا يأثم الخاطي ولا يؤاخذ بحد او قصاص فان زفت اليه غير امرأته فظنها انها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما كاثم الزنا وان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وكان انسانا لا يكون آثما كاثم العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى يجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان خطأ ووجبت[1] به الدية اذا قتل انسانا خطأ لان كليهما من حقوق العباد وبدل[2] المحل لا جزاء الفعل ويصح طلاقه اي طلاق الخاطي كما اذا اراد ان يقول لامرأته اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعيؒ لا يقع قياسا على النائم ولقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان ونحن نقول ان النائم عديم الاختيار والخاطي مختار مقصر والمراد بالحديث رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا بدليل وجوب الدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطي كما اذا اراد احد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك كذا فقال المخاطب قبلت وهذا معنى قوله اذا صدقه خصمه وقيل معناه ان يصدق الخصم بان صدور الايجاب منك كان خطأ اذ لو لم يصدقه في ذلك يكون حكمه كحكم العامد ويكون بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري فينعقد ولكن يفسد لعدم وجود الرضا فيه ۔

(و) اور خطاء یہ اس کا بھی عطف ہے ما قبل پر۔ خطاء لغۃً صواب اور درستی کی ضد ہے اور اصطلاحاً خلاف قصد و ارادہ کسی کام کے واقع ہو جانے کو خطاء کہتے ہیں۔ اور یہ حق اللہ ساقط ہونے کے بارے میں قابل عذر ہے جبکہ اجتہاد اور کوشش کے بعد واقع ہو۔ چنانچہ مجتہد اگر اپنی پوری کوشش صرف کرنے کے بعد فتویٰ میں غلطی کر بیٹھے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا۔ بلکہ وہ اپنے اجتہاد پر ایک اجر کا مستحق ہوگا۔ اور یہ شبہ کا فائدہ دیتی ہے عقوبت اور سزا دفع کرنے کے سلسلے میں۔ حتیٰ کہ خطا کار نہ گنہگار ہوتا ہے اور نہ حد و قصاص کی گرفت میں آتا ہے۔ چنانچہ اگر سہاگ کی رات دولہا کے پاس دوسری کسی عورت کو بھیج دیا گیا اور اس نے اپنی بیوی گمان کر کے ہمبستری کر لی تو اس پر حد نہیں لگے گی اور نہ وہ زنا کے گناہ کا مجرم ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس۔ دور سے کسی صورت کو دیکھ کر اگر شکار گمان کر کے اس کی طرف تیر چھوڑ دیا جس سے وہ ہلاک ہو گیا بعد میں معلوم ہوا کہ وہ انسان تھا تو وہ عمداً قتل کرنے کے گناہ کا مجرم نہیں ہوگا اور نہ اس پر قصاص واجب ہوگا۔ ولیکن حقوق العباد ساقط ہونے کے بارے میں خطاء کو عذر قرار نہیں دیا گیا چنانچہ (حق العباد میں) تعدی کرنے کا تاوان اس پر واجب ہے جبکہ کسی شخص کا مال سہواً تلف کر دے۔ اور دیت لازم ہے جبکہ کسی کو خطاءً قتل کر دے۔ کیونکہ یہ سب حقوق العباد میں سے ہیں اور ضمان ذات عین کا معاوضہ ہے اس کے فعل کی جزاء نہیں۔ اور اس کی طلاق صحیح ہے۔ یعنی خطا کار کی طلاق واقع ہوگی۔ مثلاً کوئی اپنی بیوی سے کہنا چاہتا تھا کہ تم بیٹھو۔ مگر سہواً زبان سے نکل پڑا کہ تجھ پر طلاق ہے۔ تو ہمارے نزدیک اس سے طلاق واقع ہو جائے گی لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی۔ وہ خاطی کو قیاس کرتے ہیں نائم پر۔ اور چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" (میری امت سے سہو و نسیان کی بازپرس اٹھا دی گئی) مگر ہم کہتے ہیں کہ نائم پر قیاس درست نہیں۔ کیونکہ وہ مسلوب الاختیار ہے۔ اور خاطی میں اختیار پایا جاتا ہے جس کے استعمال میں وہ کوتاہی کرتا ہے۔ رہا حدیث کا استدلال۔ سو اس سے آخرت کی سزا موقوف ہونا مراد ہے دنیوی حکم جاری رہنا مراد نہیں۔ چنانچہ خاطی پر دیت اور کفارہ کا واجب ہونا اس کی واضح دلیل ہے۔ اور اس کی بیع بھی منعقد ہونا چاہیے۔ یعنی خاطی کی بیع اصالۃً کے پیش نظر منعقد ہونا چاہیے اگرچہ اس سے اس کے متعلق کوئی صریح روایت نہیں ہے۔ مثلاً کوئی "الحمد للہ" کہنا چاہتا تھا لیکن زبان سے سہواً نکل پڑا "بعت منک کذا" (میں نے یہ چیز تمہارے پاس بیچی) مخاطب نے سنتے ہی کہا۔ میں نے قبول کیا۔ یہی مطلب ہے مصنفؒ کے اس قول کا۔ جبکہ فریق آخر بھی اس کی تصدیق کرے (یعنی قبلت کہہ لے)۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ فریق آخر بھی اگر اس دعویٰ کو تسلیم کرے کہ تم سے جو ایجاب (بعت منک) صادر ہوا ہے وہ واقعۃً خطاء پر مبنی تھا۔ کیونکہ اگر وہ تسلیم نہ کرے تو محض دعویٰ سے خطاء ثابت نہیں ہوگی بلکہ قصداً عقد بیع کرنے کے حکم میں ہو جائے گا۔ اور اس کی بیع مکرہ کی بیع کے حکم میں ہو جائے گی۔ یعنی فاسد ہو کر منعقد ہوگی۔ کیونکہ زبان پر کلام کا جاری ہونا اصل وضع میں امر اختیاری ہے اس لئے بیع تو منعقد ہو جائے گی البتہ رضا متحقق نہ ہونے کی بنا پر بیع فاسد شمار ہوگی۔

[1] قوله ووجبت به اي بالخطاء الدية وانما كان عذرا في الخطاء كانت الدية على عاقلة القاتل تخفيفا وانما وجبت الكفارة عليه لكونه عذرا في التقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فصلح سببا لما يشبه العبادة والعقوبة وهو الكفارة كذا قيل [2] قوله وبدل المحل [illegible] الانسان يجب على الكل ضمان واحد [illegible] يجب على كل واحد جزاء كامل كما في القصاص ۔

والاكراه وهو عطف على ما قبله وبه تمام الامور المعترضة المكتسبة وهو[1] حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد ذلك الانسان مباشرته لولا اكره وهو اى الاكراه على ثلثة اقسام لانه اما ان يعدم الرضاء ويفسد الاختيار وهو الملجئ اى الاكراه الملجئ بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه بان يقول ان لم تفعل كذا لاقتلنك او لاقطعن يدك فحينئذ ينعدم رضاؤه ويفسد اختياره البتة او يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو الاكراه بالقيد[2] او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذى لا يخاف على نفسه التلف فانه[3] يبقى اختياره حينئذ ولكن لا يرضى به او لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو[4] ان يهتم بحبس ابيه او ابنه او زوجته او نحوه فان الرضاء والاختيار كلاهما باق والاكراه بجملته اى بجميع هذه الاقسام لا ينافى الخطاب والاهلية لبقاء العقل والبلوغ الذى عليه مدار الخطاب والاهلية وانه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة يعنى ان الاكراه اى العمل به منقسم الى هذه الاقسام الاربعة ففى بعض المقام العمل به فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى يموت عوقب عليه لانه القى نفسه الى التهلكة وفى بعضه العمل به حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه الملجئ وفى بعضه العمل به مباح كالافطار فى الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر وفى بعضه العمل به رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك بشرط ان يكون القلب مطمئنا بالتصديق والاكراه ملجئا والفرق بين الاباحة والرخصة ان فى الرخصة لا يباح ذلك الفعل بان ترتفع الحرمة بل يعامل معاملة المباح فى رفع الاثم وفى الاباحة ترتفع الحرمة۔

"(ب) اور اکراہ" یہ اس کا بھی عطف ہے جہل پر۔ اور اسی پر اہلیت کے عوارض کسبیہ کا بیان مکمل ہو جاتا ہے۔ اکراہ کہتے ہیں انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہے کہ اگر اس کو مجبور نہ کیا جاتا تو وہ اس کام کے کرنے پر آمادہ نہ ہوتا۔ "وہو الخ" یعنی اکراہ تین قسموں میں منقسم ہے کیونکہ "(۱) یا تو رضائے قلب اور اختیار کو مکمل طور پر ختم کر دے جسے اکراہ ملجی کہتے ہیں" یعنی بالکل مجبور کر دینے والا اکراہ جو اپنی جان کی ہلاکت یا کسی عضو کی بربادی کے قطعی اندیشہ سے حاصل ہوتا ہے مثلاً کوئی جابر یوں کہے کہ اگر تم فلاں کام نہیں کروگے تو میں یقیناً تمہیں قتل کر دوں گا یا تمہارا ہاتھ ضرور کاٹ دوں گا۔ ایسے اکراہ سے لامحالہ رضا ختم ہو جاتی ہے اور اختیار فاسد ہو جاتا ہے "(۲) یا رضا کو تو ختم کر دے لیکن اختیار باقی رہے" (جسے اکراہ غیر ملجی کہتے ہیں) یعنی قید و بند یا ایسی مار پیٹ سے ڈرا کر جبر کیا جائے جس سے جان (یا اعضاء) کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔ اس قسم کے اکراہ سے اختیار تو باقی رہتا ہے البتہ اس فعل پر رضامندی نہیں ہوتی ہے "(۳) یا وہ رضامندی کو ختم نہ کرے اور نہ اختیار میں نقص پیدا کرے۔ مثلاً اس کے باپ یا بیٹے یا بیوی وغیرہ کو قید کرنے کی دھمکی دے۔ کیونکہ ان باتوں سے اکراہ میں رضا و اختیار دونوں باقی رہتے ہیں" "اور یہ اکراہ" یعنی یہ تمام اقسام اکراہ خطاب شرعی اور اہلیت کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس حالت میں بھی عقل و بلوغ تو موجود ہیں جن پر خطابات شرعیہ اور اہلیت کا دار و مدار ہے "اور یہ دائر ہے فرض و حرام اور مباح و رخصت میں" یعنی اکراہ کے بموجب عمل کرنے کا حکم ان چار قسموں میں منحصر ہے بعض مقام میں اس پر عمل کرنا فرض ہے۔ مثلاً جبکہ مردار کھانے پر ایسی بات سے جبر کیا جائے جس سے بالکل مجبوری کا پیدا ہو جائے (ای بالقتل او قطع العضو) تو اس وقت مردار کا کھا لینا فرض ہو جاتا ہے حتی کہ اگر کھانے سے باز رہے پھر موت واقع ہو جائے تو وہ عذاب کا مستحق ہوگا۔ اس لئے کہ جان بوجھ کر اس نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالا ہے۔ اور بعض مقام میں اس پر عمل کرنا حرام ہے۔ جیسے زنا اور معصوم جان کا قتل کرنا کہ اکراہ ملجی کے وقت بھی ان کا ارتکاب حرام ہے۔ اور بعض موقع میں اس پر عمل کرنا مباح ہے۔ جیسے روزہ افطار کر لینے پر اگر اکراہ کیا جائے تو اس کے لئے روزہ افطار کرنا مباح ہو جاتا ہے۔ اور بعض موقع میں اس پر عمل کرنے کی رخصت ہے مثلاً جبکہ کفر پر جبر کیا جائے تو کلمہ کفر زبان پر لانے کی رخصت حاصل ہے بشرطیکہ دل کی تصدیق اور یقین میں کوئی فرق نہ آئے اور اکراہ بھی بطریق ملجی ہو۔ یہاں پر اباحت اور رخصت میں فرق یہ ہے کہ رخصت کی صورت میں اصل فعل مباح نہیں ہوتا ہے بایں معنی کہ حرمت فعل بالکل ختم ہو جائے بلکہ محض گناہ ساقط ہو جانے میں مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے اور اباحت کے معنی یہ کہ فعل کی حرمت ہی سرے سے ختم ہو جاتی ہے۔

---

[1] قوله وهو اى الاكراه حمل الانسان على شئ يكره ذلك الانسان ذلك الشئ ولا يريد ذلك الانسان مباشرة ذلك الشئ ولولا اكره ذلك الانسان المكره ۱۲۔

[2] قوله بالقيد او الحبس فى المنتخب قيد بالفتح بند والحبس بالفتح باز داشتن وفى رد المحتار القيد ما يمنع فى الرجل ۱۲۔

[3] قوله فانه يبقى الخ معدوم او منظور الى مباشرة ما اكره عليه فانه يمكن له ان يصبر على ما هدد به۔

[4] قوله وهو ان يهتم فى المنتخب اهتمام غمناک کردن وبے آرام کردن کسی را قال بحر العلوم ثم ان کون هذا الاكراه مما لا يعدم الرضاء لا يظهر وجهه ۱۲۔ ش

www.besturdubooks.net

وقيل لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة اذ لو كان المراد بها اباحة الفعل مع الاثم في الصبر ففي الفرض وان كان بدون الاثم في الصبر ففي الرخصة فافطار الصائم المكره ان كان مسافرا ففرض وان كان مقيما فرخصة ولم يوجد ما يساوى الاقدام والامتناع فيه في الاثم والثواب حتى يكون مباحا ولا ينافي الاختيار اى لا ينافي الاكراه اختيار المكره بالفتح لكن الاختيار فاسد فاذا عارضه اختيار صحيح وهو اختيار المكره بالكسر وجب[1] ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن كما في الاكراه على القتل واتلاف المال حيث يصلح المكره بالفتح ان يكون آلة للمكره بالكسر فيضاف الفعل الى المكره بالكسر ويلزمه حكمه والا اى ان لم يمكن نسبة الفعل الى المكره بالكسر كما في الاقوال وفي بعض الافعال بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بالفتح فيجعل المكره مؤاخذا بفعله ثم فرع على هذا بقوله ففي الاقوال لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يتصور فاقتصر[2] عليه اى حكم القول على المكره بالفتح فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير[3] والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء القولي فيه والاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على الرضا فلو اكره بها احد وتكلم بها لم يبطل بالكره وتنفذ على المكره بالفتح فقط۔

بعضوں نے کہا ہے کہ اس مقام میں اباحت کے ذکر کی کوئی حاجت نہیں تھی۔ کیونکہ یہ تو داخل ہے فرض میں یا تو رخصت میں اس لئے کہ اباحت سے اگر یہ مراد ہو کہ فعل کا ارتکاب مباح اور صبر کرنا باعث گناہ ہے تب تو یہ فرض ہے۔ اور اگر صبر کرنے میں کوئی گناہ نہ ہو تو اسی کا نام رخصت ہے۔ مثلاً مسافر روزہ دار کو اگر افطار پر جبر کیا جائے تو اس کے لئے افطار کر لینا فرض ہے۔ اور اگر وہ مقیم ہو تو اس کے لئے افطار کی رخصت ہے۔ اکراہ کی صورت میں ایسا کوئی عمل نہیں ملتا ہے جس کا فعل اور ترک گناہ اور ثواب کے عدم ترتب میں یکساں الحکم رکھتا ہو تاکہ اس کو مباح قرار دیا جائے۔ "اور نہ یہ اختیار کے منافی ہے" یعنی اکراہ کی وجہ سے مجبور کا اختیار سلب نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اس کا اختیار فاسد اختیار ہے۔ "اس لئے اس کے مقابلہ میں اگر صحیح اختیار پایا جائے" صحیح اختیار سے مراد زبردستی کرنے والے کا اختیار ہے "تو واجب ہوگا ترجیح دینا صحیح کو فاسد پر جبکہ اس کا امکان ہو" جیسا کہ کسی کے قتل یا مال تلف کرنے پر جبر کیا جائے کہ ان میں مجبور کو جابر کا آلہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس لئے فعل کی نسبت جابر کی طرف کی جائے گی اور حکم فعل بھی اسی پر عائد ہوگا "ورنہ" یعنی اگر فعل کی نسبت کرنا جابر کی طرف ممکن نہ ہو مثلاً جہاں اکراہ اقوال سے متعلق ہو یا بعض خاص قسم کے افعال سے "تو اختیار فاسد ہی کی طرف فعل منسوب رہے گا" یعنی مجبور کے اختیار کی طرف۔ لہٰذا اسی کو اپنے فعل کا ذمہ دار بنایا جائے گا۔ چنانچہ مصنفؒ نے اس پر تفریع کرتے ہوئے کہا۔

"(۱) پس اقوال میں ممکن نہیں کہ" مجبور انسان "آلہ ہو جائے دوسرے کا۔ کیونکہ دوسرے کی زبان سے کلام کرنے کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے اسی پر محدود رہے گا" یعنی کلام کا حکم بولنے والے (مجبور) ہی پر عائد ہوگا۔ "تو ایسا قول جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور نہ رضامندی قائل پر موقوف رہتا ہے وہ اکراہ کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا۔ جیسے طلاق وغیرہ" یعنی غلام آزاد کرنا، عقد نکاح، طلاق سے رجعت، غلام کو مدبر بنانا، قتل عمد کے خون کو معاف کرنا، قسم کھانا، نذر ماننا، ظہار اور ایلا کرنا، ایلاء سے بذریعہ قول رجوع کرنا، اسلام قبول کرنا، چنانچہ یہ سب ایسے تصرفات ہیں جو نہ فسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور نہ قائل کی رضامندی پر موقوف ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان کے بارے میں اگر کسی کو مجبور کیا جائے اور وہ زبان سے ان کا تلفظ کرے تو بوجہ اکراہ اس کا تلفظ باطل نہیں ہوگا۔ بلکہ ان اقوال کا حکم اسی مکرَہ پر نافذ ہوگا۔

---

[1] قوله وجب ترجيح الصحيح على الفاسد لان صاحب الصحيح مستبد فاعله بالقصد والاختيار واستقل في ذلك اختيار الفاسد ... فاعله الغير ان امكن اي نسبة الفعل الى المكره بالكسر ١٢

[2] قوله فاقتصر عليه وقال بحر العلومؒ ان التكلم بلسان الغير محال لكنه لا يلزم منه ان يقتصر على المباشر المكره بالفتح بل الاقرب عند العقل ان يبطل ذلك القول ولا يثبت حكمه لانه صدر بالاكراه وقياسه على الهزل لا يصح فان الهازل راض بايقاع السبب وان كان لا يرضى بالحكم واما فيما نحن فيه فالمكره لا يرضى بالسبب بل يوقعه بالاكراه فيبطل فتأمل۔

[3] قوله والتدبير بان يقول لعبده مثلا ان مت فانت حر والظهار تشبيه زوجته او ما عبر به عنها او جزء شائع منها بعضو يحرم نظره اليه من اعضاء محارمه نسبا او رضاعا والايلاء حلف يمنع وطئ الزوجة مدة الايلاء وهي للحرة اربعة اشهر وللامة شهران والفيء هو الرجوع عن الايلاء والذي هو اليمين والفيء القولي هو ان يقول مثلا فئت اليها كذا في الوقاية وغيرها ١٢ ح

www.besturdubooks.net

وان كان يحتمل ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر ههنا ايضًا وهو المكره بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضاء فينعقد البيع فاسدا ولو اجازه بعد زوال الاكراه يصح لان المفسد زال بالاجازة ولا تصح الاقارير كلها[1] لان صحتها تعتمد على قيام المخبر بها وقد قامت دلالتها على عدمه اى عدم ثبوت المخبر بها لانه يتكلم دفعًا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر بها ولا يجوز ان يجعل مجازًا عن شئ لانه لا يقصد المجاز مع قيام دليل الكذب وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره كالاكل والوطى والزنا فيقتصر على المكره لان الاكل بفم الغير لا يتصور وكذا الوطى بآلة الغير لا يتصور فاذا اكره الانسان ان ياكل فى الصوم يفسد صوم الآكل ولا يفسد صوم الآمر ان كان صائما وكذا لو اكره ان ياكل مال غيره ياثم الآكل دون الآمر لكنهم اختلفوا فى حق الضمان فقيل يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو اكره على اكل مال نفسه فان كان جائعا لا يجب على الآمر شئ لان منفعته رجعت الى الآكل وان كان شبعان تجب عليه قيمته لان منفعته لم ترجع الى الآكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان جائعا او شبعان لانه من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان ان يطأ فان كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد ويكون آثما ولا ينتقل هذا الفعل الى الآمر على ما سيأتى وان كان مع امرأته فى الصوم او فى الاعتكاف او الاحرام او الحيض فينبغى ان يكون هذا ايضا مقتصرًا على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان فى ماله وما رأيت رواية على انه يرجع به على المكره الآمر ام لا۔

اور اگر فسخ کا احتمال رکھے اور رضا پر موقوف ہو مثلاً بیع وغیرہ تو ان میں بھی یہی حکم ہے یعنی حکم بھی پر محدود رہے گا یعنی مکرہ پر۔ لیکن رضا متحقق نہ ہونے کے سبب سے ایسے تصرفات فاسد شمار ہوں گے لہٰذا بیع فاسد ہو کر منعقد ہوگی۔ اگر اکراہ زائل ہونے کے بعد اجازت دے دے تو صحیح ہو جائے گی کیونکہ اجازت سے سبب فساد دور ہو جائے گا۔ اور مجبور کی طرف سے کسی قسم کا اقرار صحیح نہیں ہوگا کیونکہ وہ اپنے اقرار کے ذریعہ جس بات کی خبر دے رہا ہے نفس الامر میں اس کے ہونے پر ہی اس اقرار کی صحت کا دار و مدار ہے اور یہاں اس کے عدم پر دلالت پائی جاتی ہے یعنی خبر کے نہ ہونے پر دلیل موجود ہے کہ وہ جو کچھ کہہ رہا ہے وہ محض اپنے اوپر سے تلوار دفع کرنے کی غرض سے کہہ رہا ہے نہ کہ نفس الامر میں یہ بات پائی جانے کی وجہ سے۔ اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ اس بے بنیاد اقرار کو دوسرے کسی مجازی معنی پر محمول کیا جائے۔ کیونکہ معنی مجازی مراد لینے میں بھی متکلم کے قصد کی ضرورت ہے اور یہاں متکلم معنی مجازی کا قصد نہیں رکھتا ہے علاوہ ازیں مجازی کے احتمال کے مقابلہ میں یہاں دلیل کذب موجود ہے یعنی اکراہ لہٰذا یہاں جہت کذب ہی قابل ترجیح ہوگی ۱۲ اور مجبور کے افعال کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم اقوال کی طرح ہے یعنی جس میں مکرہ کو دوسرے کا آلہ قرار دینا ممکن نہیں۔ جیسے کھانا پینا، جماعت اور زنا۔ تو ان کا حکم مکرہ ہی پر منحصر رہے گا۔ کیونکہ کوئی شخص دوسرے کے منہ سے کھا نہیں سکتا ہے۔ اسی طرح جماعت میں دوسرے کو آلہ نہیں بنا سکتا ہے۔ لہٰذا اگر کسی روزہ دار کو کوئی شخص کھانے پر مجبور کرے تو کھانے والے کا روزہ فاسد ہوگا۔ حکم دینے والا اگر روزہ سے ہو تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی کسی کو دوسرے کا مال کھانے پر مجبور کرے تو کھانے کا گناہ کھانے والے ہی پر ہوگا جبر کرنے والے پر نہیں ہوگا لیکن اس مال کے ضمان کے متعلق فقہائے احناف نے اختلاف کیا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ ضمان بھی کھانے والے ہی پر آئے گا حکم دینے والے پر نہیں اگرچہ مال تلف کرنے کے لحاظ سے مجبور جابر کا آلہ ہو سکتا ہے کیونکہ منفعت تو یہاں کھانے والے ہی کو حاصل ہوئی ہے۔ والغرم بالغنم، جو کھائے سو بھرے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ اگر خود اپنا مال کھانے پر مجبور کیا جائے۔ اس صورت میں اگر کھانے والا بھوکا تھا تو حکم دینے والے پر کسی کا کوئی ضمان نہیں آئے گا کیونکہ کھانے کا نفع تو اسی کو ملا۔ لیکن اگر کھانے والا بھرپیٹ تھا تو جبر کرنے والے پر کھانے کی قیمت کا ضمان واجب ہوگا۔ اس لئے کہ کھانے والے کو اس کھانے کی منفعت نہیں ملی۔ اور اگر دوسرے کا مال کھانے پر مجبور کیا جائے تو جابر پر ضمان واجب ہوگا خواہ کھانے والا بھوکا ہو یا آسودہ کیونکہ کھانے پر جبر کرنا درحقیقت دوسرے کے مال تلف کرنے پر جبر کرنا ہے۔ ولان الاذن یتحقق او لا فیقبض ثم یوجد منه الاکل بعد کون المال مغصوبا فی قبضة الآمر حکما۔ لہٰذا جابر ضامن ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی کو اجنبی عورت کے ساتھ جماعت پر مجبور کیا جائے تو ارتکاب کرنے والے ہی پر حد واجب ہوگی اور وہی گنہگار رہے گا۔ اس فعل کا حکم جبر کرنے والے کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔ کما سیأتی اور اگر اپنی بیوی کے ساتھ جماعت کرنے پر مجبور کیا جائے روزہ، اعتکاف، احرام یا حیض کی حالت میں تو اس صورت میں بھی مذکورہ بالا کی رو سے یہی ہونا چاہیے کہ حکم مرتکب ہی کے ساتھ محدود رہے وہی گنہگار ہو۔ اور قضاء کفارہ یا مالی ضمان جو کچھ بھی واجب ہو اسی پر واجب ہو۔ مگر اس کے متعلق صریح کوئی روایت میں نے نہیں دیکھی کہ آیا حکم دینے والا جابر سے بھی ضمان وصول کر سکتا ہے یا نہیں۔

[1] قوله كلها اى سواء كانت بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله وسواء كانت بالاكراه الملجى وبغيره [2] قوله فان كان الخ اى المكره والآكل جائعا فى ... میر شرح ازهار ۱۲

والثانی ای القسم الثانی من الافعال مایصلح المکرَہ فیہ ان یکون آلۃ لغیرہ کاتلاف النفس والمال فانہ یمکن للانسان ان یأخذ اٰخر ویلقیہ علی مال احد لیتلفہ او نفس احد لیقتلہ فیجب القصاص علی المکرِہ بالکسر ان کان القتل عمدًا بالسیف لانہ ہو القاتل والمکرَہ آلۃ لہ کالسکین وہذا عند ابی حنیفۃؒ وقال محمدؒ وزفرؒ یجب علی المکرَہ لانہ ہو الفاعل الحقیقی وان کان الاٰخر اٰمرا وقال الشافعیؒ یجب علیہما اما المکرِہ فلکونہ اٰمرا واما المکرَہ فلکونہ فاعلا وقال ابو یوسفؒ لایجب علیہما لکون الشبہۃ دارئۃ لہ عنہما وکذا الدیۃ علی عاقلۃ المکرِہ ان کان القتل خطأ وکذا الکفارۃ ایضا تجب علیہ ثم لما قسم المصنفؒ الاکراہ اولا الی فرض وحظر واباحۃ ورخصۃ فالاٰن یقسم حرمۃ المکرَہ بہ الی الاقسام الاربعۃ بعنوان اٰخر وان کان مآل التقسیمین واحدا فقال والحرمات انواع حرمۃ لاتنکشف ولا تدخلہا رخصۃ کالزنا بالمرأۃ فانہ لایحل بعذر الاکراہ قط اذ فیہ فساد الفراش وضیاع النسب لان ولد الزنا ہالک حکما اذ لاتجب علی الام نفقتہ ولا یجب علی الزانی فادیلۃ وانہ فہو داخل فی الاکراہ الحظر وقیل ہذا فی زنا الرجل بالاکراہ واما اذا کانت المرأۃ مکرہۃ بالزنا یرخص لہا فی ذلک اذ لیس فی التمکین معنی قتل الولد الذی ہو المانع من الترخص فی جانب الرجل لان نسب الولد عنہا لاینقطع ولہذا اسقط الاثم عنہا وقتل المسلم فان حرمتہ لاتنکشف لان دلیل الرخصۃ خوف تلف النفس والعضو والمکرَہ والمکرَہ علیہ فی ذلک سواء فلاینبغی للمکرَہ ان یتلف نفس احد او عضوہ لاجل سلامۃ نفسہ او عضوہ فصار الاکراہ فی حکم العدم فکانہ قتلہ بلا اکراہ فیحرم ...

’’اور دوسری‘‘ یعنی افعال کی دوسری قسم ’’وہ ہے جس میں مجبور دوسرے کا آلہ ہو سکتا ہے جیسے جان یا مال تلف کرنا‘‘ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کوئی کسی کو پکڑ کر زبردستی دوسرے کے مال پر پھینک دے تاکہ اس کا مال ضائع کر دے یا دوسرے کے اوپر دے مارے تاکہ اس کو ہلاک کر دے ’’تو (اکراہ کی صورت میں) قصاص واجب ہوگا جبر کرنے والے پر‘‘ تلوار (دھار دار ہتھیار) سے قتل عمد کی صورت میں۔ کیونکہ اکراہ کرنے والا ہی دراصل قاتل ہے اور مجبور شخص تو چھری کے طور پر محض اس کے آلہ کے حکم میں ہے۔ یہی مذہب ہے امام ابوحنیفہؒ کا لیکن امام محمدؒ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ قصاص واجب ہوگا قاتل (مجبور) پر۔ کیونکہ حقیقۃً فعل کا ارتکاب اسی نے کیا ہے۔ چاہے حکم دوسرے نے دیا ہو۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قصاص دونوں پر واجب ہوگا۔ جبر کرنے والے پر تو اس بنا پر کہ وہ حکم دینے والا ہے اور مجبور پر اس لئے کہ وہی فاعل حقیقی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی پر قصاص واجب نہیں کیونکہ نسبت قتل میں شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ مانع ہے وجوب قصاص سے دونوں کے حق میں ’’اسی طرح دیت بھی واجب ہوگی جابر کے عاقلہ پر‘‘ قتل خطاء کی صورت میں۔ علی ہذا القیاس کفارہ بھی واجب ہوگا اکراہ کرنے والے پر۔ مصنفؒ نے شروع بیان میں اکراہ پر عمل کے اعتبار سے چار قسمیں بتائی تھیں۔ فرض، حرام، مباح اور رخصت۔ اور اب دوسرے عنوان سے اس فعل کی حرمت کے اقسام اربعہ بتلاتے ہیں جس کے ارتکاب پر مجبور کیا جائے اگرچہ دونوں تقسیم کا مرجع اور مآل ایک ہی ہے۔ چنانچہ فرمایا ’’اور (جبری فعل) حرام کام کی حرمت کی چند قسمیں ہیں (۱) ایسی حرمت جو نہ تو کبھی زائل ہو اور نہ اس میں کسی وقت رخصت کی گنجائش پیدا ہو جیسے کسی عورت کے ساتھ زنا کرنا‘‘ کہ یہ فعل اکراہ کے عذر سے کبھی حلال نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس میں دوسرے کے فراش (زوجیت) کی خرابی ہے (اگر عورت منکوحہ ہو) اور نسب کی بربادی ہے (اگر غیر منکوحہ ہو)۔ اس لئے کہ ولد الزنا حکماً معرض ہلاکت میں ہے۔ اس لئے کہ ماں پر اس کا نفقہ واجب نہیں ہو سکتا ہے (لعجزہا عن الکسب) اور زانی پر اس کی تربیت اور خرچ برداری واجب کی جا سکتی ہے (لانقطاع النسب عنہ فیہلک الولد) ... پر عمل کرنا حرام ہے یا اسی نوع میں داخل ہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم حرمت خاص ہے جبکہ مرد کو زنا پر مجبور کیا جائے لیکن اگر عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے تو اس کے حق میں ارتکاب زنا کی رخصت ہو سکتی ہے اس لئے کہ عورت کی آمادگی زنا میں قتل ولد کے معنی نہیں پائے جاتے ہیں جو کہ مرد کے حق میں مانع رخصت ہے کیونکہ بچہ کا نسب عورت سے منقطع نہیں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے عورت کے حق میں گناہ بھی ساقط ہے ’’اور کسی مسلمان کو قتل کرنا‘‘ کہ اس کی حرمت بھی کبھی ساقط نہیں ہوتی ہے کیونکہ اپنی جان یا عضو کے ضائع ہونے کا اندیشہ جو رخصت کا سبب ہوا کرتا ہے (تاکہ اپنے کو ہلاکت سے بچائے) اور اس (ہلاکت سے بچانے کے) استحقاق میں مجبور شخص اور وہ مسلمان جس کے قتل پر جبر کیا جا رہا ہے دونوں برابر ہیں۔ اس لئے کہ اپنی جان یا عضو کی حفاظت کی خاطر مجبور کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ دوسرے کی جان لے لے یا اس کا کوئی عضو ضائع کر دے۔ لہٰذا قتل مسلم پر اکراہ (تعارض حرمتین کی وجہ سے) کالعدم ہو جائے گا۔ اب اگر قتل کرے تو یہی سمجھا جائے گا کہ گویا بغیر اکراہ کے قتل کیا ہے۔ اس لئے لامحالہ حرام ہوگا۔

www.besturdubooks.net

وحرمة تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغيره وتصير حلال الاستعمال فهو حلال فى الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة الاختيار لاحالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ماحرم عليكم الاما اضطررتم اليه فحالة المخمصة[٢] والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لاتحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة لكنه يترخص فى حالة الاكراه باجرائها فهو داخل فى قسم الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام بالنص يحتمل سقوط حرمته وقت الاذن ولكنها لم تسقط بعذر الاكراه ويترخص فيه لدفع الشر ويعامل معاملة المباح فاذا اكره بالاكراه الملجئ جازله ان يفعل ذلك ثم يضمن قيمته بعد زوال الاكراه لبقاء عصمته فهو ايضا داخل فى قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لماقدمنا انها اماداخلة فى الفرض او فى الرخصة ولهذا اى ولاجل ان الحرمة لم تسقط فى القسم الثالث والرابع اذا صبرفى هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة الشرع اللهم ادخلنى فى زمرة الشهداء واسكنى[٣] فى عدة السعداء يوم لاينفع مال ولابنون ولايغنى باس ولاحصون بحرمة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى اله واصحابه واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم۔

(۲) ایسی حرمت جو کلیۃً ساقط ہو جاتی ہے، اکراہ اور دوسرے اعذار کی بنا پر۔ اور اس کا ارتکاب بالکل حلال ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہ صورت اکراہ کی اس نوع میں داخل ہے جس پر عمل کرنا فرض ہے، جیسے شراب، مردار اور سور کے گوشت کی حرمت، کہ نص کے ذریعہ ان اشیاء کی حرمت صرف حالت اختیار میں ثابت ہے۔ حالت اضطرار میں حرمت ثابت نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "اور وہ واضح کر چکا ہے جو کچھ کہ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جبکہ مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر" تو اس آیت کی رو سے شدت بھوک اور اکراہ کی حالت خود ہی مستثنیٰ ہے حرمت کے حکم سے۔ (۳) ایسی حرمت جو کسی حالت میں ساقط ہونے کا تو احتمال نہیں رکھتی ہے لیکن اس میں رخصت کی گنجائش ہے جیسے کلمۂ کفر کو زبان سے ادا کرنا، کہ کفر اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہے۔ اس لئے کسی حالت میں اس کی حرمت ساقط نہیں ہو سکتی۔ لیکن اکراہ کی حالت میں کلمۂ کفر بولنے کی رخصت حاصل ہو جاتی ہے۔ تو یہ نوع اکراہ کی اس قسم میں داخل ہے جس پر عمل کرنے کی رخصت ہے۔ (۴) ایسی حرمت جو بعض حالتوں میں ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے لیکن اکراہ کے عذر سے ساقط نہیں ہوتی ہے اگرچہ رخصت کا احتمال بھی رکھتی ہے جیسے دوسرے کا مال کھانا، کہ یہ بذریعہ نص حرام ہے۔ تاہم مالک کی اجازت کے وقت حرمت ساقط ہو جاتی ہے اور مال مباح کی طرح تصرف میں لایا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اگر اکراہ ملجی کے ذریعہ جبر کیا جائے تو غیر کا مال کھا لینا جائز ہے۔ پھر اکراہ کی حالت ختم ہو جانے کے بعد مال کی قیمت کا ضمان دینا ہوگا۔ کیونکہ اکراہ سے دوسرے کے مال کی عصمت تو زائل نہیں ہوتی ہے۔ اکراہ کی یہ نوع بھی قسم رخصت میں داخل ہے۔ اس تقسیم میں مصنفؒ نے اباحت کی قسم سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ کیونکہ ہم پہلے بتا آئے ہیں کہ اباحت کی مستقل کوئی مصداق نہیں۔ وہ فرض میں داخل ہے یا تو رخصت میں۔ اور اسی وجہ سے، یعنی چونکہ تیسری اور چوتھی قسم میں حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے، جب ان دونوں صورتوں میں اکراہ کے باوجود صبر کئے رہے (اور جبری فعل کا ارتکاب نہ کرے) یہاں تک کہ قتل کر دیا جائے تو وہ شہید ہوگا، کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کے دین کے اعزاز اور حکم شریعت قائم کرنے کے لئے اپنی جان کو قربان کر دیا۔

خداوندا! ہم کو بھی روز محشر شہداء کی جماعت میں داخل فرما اور سعادت مندوں کے گروہ میں شامل فرما جس دن کہ نہ کسی کے مال و اولاد کچھ کام آئیں گے اور نہ کسی کی قوت و شوکت تیرے عذاب سے نجات دلا سکتی ہے۔ بحرمت نبینا وشفیعنا محمد صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ واہل بیتہ وازواجہ وذریاتہ وسلم۔

[١] قولہ قال اللہ تعالیٰ وقد فصل لکم ماحرم علیکم فی قولہ حرمت علیکم المیتۃ والدم الآیۃ الا ما اضطررتم الیہ ۱۲۔ [٢] قولہ فحالۃ المخمصۃ ہو خلو البطن من الغذاء یقال رجل خمیص البطن اذا کان طاویا خاویا کذا فی معالم التنزیل ۱۲۔ [٣] قولہ واسکنی الخ فی المنتخب اسلاک در آوردن چیزے بچیزے والبأس سخت شدن در جنگ والحصن بالکسر جائے پناہ وہر موضع استوار کہ اندرون آں نتواں رسید ۱۲۔

www.besturdubooks.net

العبد المفتقر الى الله الغني الشيخ احمد المدعو بشيخ جيون[1] بن ابي سعيد بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصه خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي اللكنوي قد فرغت من تسويد نور الانوار في شرح المنار بسابع شهر جمادى الاولى سنة ١١٠٥ الف ومائة وخمس من هجرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحرم الشريف للمدينة المنورة والبلدة المطهرة وكان ابتداؤه في غرة شهر المولود من الربيع الاول من السنة المذكورة في مدة كان عمري ثمانية وخمسين سنة والمرجو من جانب الله تعالى ببركة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به المبتدئين وسائر المسلمين الطالبين ذوي الخلق العظيم والاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين ۞

تمت

(خاتمة الشارح) :۔ بندہ محتاج الی اللہ الغنی شیخ احمد معروف بہ شیخ (مُلا) جیون ابن ابو سعید بن عبید اللہ بن عبد الرزاق بن خاصہ خدا حنفی (مذہبا) مکی، صالحی (اصلا) پھر ہندی لکھنوی (وطنا) عرض کرتا ہے کہ ۷ جمادی الاولی ۱۱۰۵ھ کو پاک سرزمین مدینہ منورہ کے حرم شریف میں یہ کتاب نور الانوار شرح منار کی تصنیف سے فارغ ہوا جس کا آغاز سال مذکور کے ماہ ربیع الاول کی ابتدا میں ہوا تھا جبکہ میری عمر اٹھاون سال کی تھی۔ بارگاہ الٰہی سے امیدوار ہوں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت وطفیل سے میری اس تالیف کو خالص اپنے لئے قبول فرمائے اور مبتدی طلبہ اور تمام مسلمانوں کے حق میں جو اخلاق فاضلہ اور شفقت عامہ کے حامل ہیں اس کو نافع بنائے۔
اے ہمارے رب فیصلہ کر ہم میں اور ہماری قوم میں انصاف کے ساتھ، اور تو سب سے بہتر فیصلہ کرنے والا ہے (وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین)۔
بحمد اللہ تعالیٰ و فضلہ و کرمہ مورخہ ۲۹ جمادی الاولی ۱۳۸۵ھ مطابق ۲۶ ستمبر ۱۹۶۵ء کو یہ ترجمہ اختتام کو پہنچا۔ دعا ہے کہ حق تعالیٰ اصل کتاب کی طرح اس کو بھی اپنی قبولیت خاصہ سے نوازے اور طلبہ مدارس اور اہل علم کے لئے مفید بنائے۔ آمین یا رب العالمین برحمتک یا ارحم الراحمین۔

عبید الحق بن مولانا ظہور الحق جلال آبادی
فاضل دیوبند، مدرس مدرسہ عالیہ، ڈھاکہ

[1] قوله الشيخ جيون بكسر الجيم وسكون المثناة التحتانية وفتح الواو وسكون النون بالهندية الحياة هو صديقي يرجع نسبه الى الخليفة الاول الصديق الاكبر رضوان الله عليهم ولد في اميتهي وهي قرية من مضافات لكهنؤ ونشأ بها وحفظ القرآن وكان حافظا [illegible] واشتغل بتحصيل الفنون الدرسية الى الاطراف وقرأ [illegible] ثم فرغ من التحصيل عند الملا لطف الله الكوره نسبة الى الكورة [illegible] ثم انطلق الى السلطان عالمگير [illegible] وتشرف بزيارة الحرمين الشريفين زادهما الله شرفا [illegible] واشتغل بالتدريس والتصنيف [illegible] ومات [illegible] سنة ثلاثين ومائة والف من الهجرة النبوية على صاحبها الصلاة والسلام ونقل جسده الى اميتهي [illegible] ذكره الشيخ العلامة مولانا محمد عبد الحليم [illegible] والد العلامة مولانا ابي الحسنات محمد عبد الحي [illegible] الانصاري اللكنوي الفرنگي محلي في حاشيته المشهورة على نور الانوار المسماة بقمر الاقمار [illegible] سنة ١٢٩٦ من هجرة سيد الابرار عليه الصلاة والسلام الى يوم القرار. هذا آخر ما اجتنيناه من ثمار [illegible] التعليق المسمى بازهار الانوار [illegible] نور على نور. ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ۞

www.besturdubooks.net