مزیل الغواشی

شرح اردو

اُصول الشّاشی

مؤلفہ

مولانا حکیم نجم الغنی خان صاحب رام پوریؒ

الناشر

میر محمد کتب خانہ آرام باغ، کراچی

138260

میر محمد کتب خانہ مرکز علم و ادب آرام باغ کراچی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مؤلف مزیل الغواشی

مولانا نجم الغنی خان

مولانا نجم الغنی کے جدِ امجد مولانا محمد سعید خاں امام الہند شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے شاگردوں میں سے تھے اور تمام علوم متداولہ کا شاہ صاحب ہی سے اکتساب کیا، شاہ صاحب کو محمد سعید خان سے بہت پیار تھا جب شاہ ولی اللہؒ نے حج کے لئے سفر اختیار کیا تو مولانا محمد سعید خان بھی ساتھ تھے حج سے واپسی کے بعد بھی محمد سعید خاں شاہ صاحب کی خدمت میں رہے شاہ صاحب کے وصال کے بعد بریلی آگئے اور وہیں انتقال فرمایا۔ مولانا سعید خان کے پانچ فرزند تھے۔ اُن میں مولانا عبدالرحمٰن ظاہری اور باطنی علوم سے آراستہ تھے جنہوں نے رام پور میں سکونت اختیار کرلی تھی۔ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی جب مولانا عبدالرحمٰن کو خط لکھتے تو "فضائل معاب" لکھتے، مولانا عبدالرحمٰن کے فرزند مولانا عبدالعلی خاں تھے ان کے فرزند مولانا عبدالغنی تھے اُن کے مولانا نجم الغنی تھے۔

مولانا نجم الغنی خان ۱۰ ربیع الاول ۱۲۷۶ھ ۸ اکتوبر ۱۸۵۹ء کو رام پور میں پیدا ہوئے مولانا عبدالغنی خان نے اپنے بیٹے کی تعلیم و تربیت پر انتہائی توجہ دی کیونکہ نجم الغنی اکلوتے بیٹے تھے مولانا کے والد ملازمت کے سلسلے میں ۱۸۶۳ء میں اودھے پور چلے گئے، مولانا اُس وقت چار سال کے تھے، اودھے پور ہی میں تعلیم کا سلسلہ شروع ہوا۔ اور عربی فارسی کی ابتدائی کتابیں آپ نے والد سے پڑھیں۔ ۱۳۰۱ھ میں رام پور واپس آگئے، باقی تعلیم رامپور میں مکمل کی، فلسفہ اور علم الکلام کا خاصہ ذوق تھا۔ قدیم فلسفہ مولانا عبدالحق خیر آبادی سے پڑھا۔ عربی ادب مولانا طیب مکّی سے اور باقی علوم مولانا حفیظ اللہ سے پڑھے، اُن دنوں سرکاری نوکری بھی ایک اعزاز ہوتا تھا اس کے لئے سند لینا لازمی تھی۔ اس طرح رامپور کے مدرسہ عالیہ سے درس نظامی کا امتحان درجہ اوّل میں پاس کیا۔ اُن دنوں حکیم محمد اعظم خان علمی طور پر طب میں بلند مقام رکھتے تھے اور کئی ضخیم کتابوں کے مصنف تھے، حکیم اعظم خان مولانا نجم الغنی کے ماموں بھی لگتے تھے، مولانا نے اپنے ماموں سے طب

کا علم حاصل کیا اور حکما سے بھی طب پڑھی، مولانا نجم الغنی کی فطرت میں ذوق مطالعہ کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا کسی بھی علم کی کتاب پر نظر پڑتی بغیر مطالعہ کئے نہ چھوڑتے، پروفیسر ایوب قادری[1] لکھتے ہیں" کہ ایک مرتبہ رات کو مطالعہ کے دوران چراغ کی لو سے مولانا کی پگڑی کو آگ لگ گئی" علمی ذوق کا یہ حال تھا کہ" رام پور میں ایک طبیب کے یہاں پڑھنے جایا کرتے تھے اُن کا مکان مولانا نجم الغنی کے گھر سے کافی فاصلے پر تھا، ایک روز جب کہ موسلا دھار بارش ہو رہی تھی وہ پڑھنے کے لئے گئے استاد نے کہہ دیا کہ ابھی بارش ہو رہی ہے سہ پہر آنا، مولانا بھیگتے ہوئے واپس چلے گئے، اتفاق سے اس روز بارش نہیں تھمی۔ سہ پہر کو بھیگتے بھاگتے استاد کے یہاں پہنچے، استاد مولانا کے ذوق علم سے بہت متاثر ہوئے اور اپنے تساہل کی معافی چاہی کون جانتا تھا یہ ذوق کیا رنگ لائیگا۔ منزل کی طرف بڑھنے والے تو بہت ہوتے ہیں مگر منزل کو بہت کم پانے والے خوش قسمت لوگ ہوتے ہیں ان خوش قسمتوں میں ایک مولانا کی ذات بھی تھی، جس نے منزل کو جالیا۔

منزل کا سفر طب سے شروع ہوا مولانا نجم الغنی نے تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد رامپور میں مطب شروع کیا اور تصنیف کے لئے قلم بھی تھاما لیکن اودھے پور سے مولانا کو بلاوا آیا اور ۱۹۱۰ء میں اودھے پور کے اسکول میں بحیثیت صدر مولوی کے متعین ہوئے لیکن جس قلم کو تھاما تھا اُسے ہاتھ سے گرنے نہ دیا اس طرح مولانا نجم الغنی بحیثیت ایک مصنف کے اُبھرتی ہوئی شخصیت کے نظر آنے لگے اودھے پور میں سروس ختم کر کے ۱۹۲۴ء کو رام پور آگئے۔ اس دوران کئی کتابیں تصنیف کیں اور مقبول ہوئیں رامپور ریاست کی طرف سے ملازمت کے دوران پچاس روپیہ وظیفہ ملتا رہا جب رام پور آگئے تو سو روپیہ ہو گیا ادھر کتابیں پیچھا نہیں چھوڑتی تھیں۔ وہی قلم چل رہی تھی مذہب اور تاریخی کتابیں لکھی جا رہی تھیں اور شائع ہو رہی تھیں اخبار الصنادید شائع ہوئی تو ۱۹۱۸ء میں علامہ اقبال کو بھی ایک نسخہ ارسال کیا جس کا مطالعہ کرنے کے بعد علامہ اقبال نے تحسین و داد کا خط ارسال کیا۔ خط کا آخری فقرہ یہ تھا" بحیثیت مجموعی آپ کی تصنیف تاریخ کا عمدہ نمونہ ہے" اپنے دور کے جید عالم و مصنف مولانا نجم الغنی سے ملنے کے جاتے تھے لیکن مولانا کی سادگی اور سادہ مزاجی دیکھ کر حیران رہ جاتے تھے، مولانا کے قرب و جوار میں رہنے والوں کو مولانا

---

[1] مقدمہ تاریخ اودھ جلد اوّل صد ۲۲

کی شخصیت کے بارے میں اُس وقت علم ہوا جب خواجہ حسن نظامی، مولانا عبدالحلیم شرر، حبیب الرحمٰن خان شروانی اور مولانا شبلی نعمانی جیسے عالم و ادیب ملنے کے لئے آنے لگے۔

غرض مولانا نجم الغنی اپنے دور کی جامع شخصیت تھی، علم طب، علم عروض، علم کلام، علم عقائد، علم بلاغت، اصول فقہ، مذاہب عالم اور مذاہب اسلام کی تاریخ، تاریخ و فلسفہ گویا علوم کا دائرۃ المعارف تھے، اور ان کی سب پرانی تصنیفات موجود ہیں (۱) مذاہب اسلام (۲) عقود الجواہر فی احوال البواہر (۳) سلک الجواہر فی احوال البواہر (۴) اخبار الصنادید دو جلد (۵) کارنامہ راجپوتاں (۶) وقائع راجستان (۷) تاریخ راجپوتانہ (۸) نہج الادب (۹) منتہی القواعد عرف قواعد حامدی (۱۰) شرح نکتہ عبدالواسع ہانسوی (۱۱) بحر الفصاحت (۱۲) مفتاح البلاغت (۱۳) خواص ادویہ تین جلد (۱۴) خزینۃ الادویہ چار جلد (۱۵) خزائن الادویہ ۸ جلد (۱۶) قرابادین نجم الغنی (۱۷) القول الفصیل فی شرح الطہر المتخلل (۱۸) مختصر الاصول (۱۹) مزیل الغواشی اصول شاشی کی شرح (۲۰) تعلیم الایمان فقہ اکبر کی شرح (۲۱) تذکرۃ السلوک (۲۲) شرح سراجی (۲۳) معیار الافکار (۲۴) شرح چہل کاف (۲۵) مفتاح المطالب (۲۶) تاریخ ریاست حیدر آباد (۲۷) مختصر تاریخ رام پور (۲۸) تسہیل اللغات (۲۹) تاریخ اودھے پور (۳۰) تاریخ اودھ ۵ جلد۔

یہ تھی مولانا نجم الغنی خان کی تصنیفات کی فہرست، قارئین کو اس بات کا بخوبی علم ہو گیا ہو گا کہ مولانا کا علمی مقام کیا ہے۔ مولانا نے علمی خدمات سرانجام دیتے ہوئے ۳۰ جون اور یکم جولائی ۱۹۳۲ء کی درمیانی شب کو رام پور میں وفات پائی اور وہیں شاہ درگاہی کے قبرستان میں دفن ہوئے۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔

میر محمد کتب خانہ نے اس سے پہلے بھی بے شمار دینی کتب اپنے روایتی حسن طباعت کے مطابق شائع کی ہیں۔ مزیل الغواشی شرح اصول الشاشی اصول فقہ پر معیاری درسی کتاب ہے۔ جس کی شرح برسوں سے نایاب تھی جسے علماء اکرام اور طالب علموں کی ضرورت کو مدنظر رکھتے ہوئے اب دوبارہ صحت کے ساتھ عمدہ کاغذ پر طبع کی ہے۔

خادم میر محمد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حمد و نعت کے بعد احقر العباد محمد نجم الغنی متوطن رام پور قسمت روہیلکھنڈ ابن مولوی محمد عبد الغنی خان ابن مولوی محمد عبد العلی خان ابن مولوی محمد عبد الرحمن خان ابن مولانا حاجی محمد سعید خان شاگرد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی برادران دینی کی خدمت مین عرض کرتا ہے کہ بعض شائقین نے مجھ سے باصرار کہا کہ رسالہ اصول شاشی کی اگر شرح اُردو مین لکھدے تو کم مایہ اور کم استعداد لوگوں کو بھی علم اصول فقہ کے مسائل اور باریکیون کے حاصل کرنے کا موقع مل جائے اس لیے یہ خاکسار رسالہ مذکور کی شرح زبان اُردو مین لکھتا ہے اور نام اسکا مزیل الغواشی رکھتا ہے ہر مسئلے کے بیان مین حتے الوسع نہایت توضیح کی جائے گی اختصار مخل یا طول مُمل سے اسکو پاک صاف رکھا جائے گا اور جو کچھ مین اس مین لکھونگا وہ اصول فقہ اور فقہ کی معتبر کتابوں سے اقتباس کیا جائے گا اور اپنی دانست مین مسائل کو آسانی کے ساتھ بیان کرنے مین کوئی دقیقہ نہ چھوڑا جائے گا اللہ تعالیٰ اسکو خاص و عام مین قبولیت بخشے اور میرے لیے باقیات صالحات مین کرے واضح رہے کہ مصنف اصول الشاشی نے کتاب مین اپنا نام نہین لکھا شارحین نے بھی مصنف کے متعلق کوئی تصریح نہین کی یہ کتاب متعدد مطابع مین طبع ہوئی ہے آخر میں علامہ

نظام الدین الشاشی مصنف کا نام قرار دیا ہے فہرست کتب خانہ آصفیہ ریاست حیدرآباد دکن
مین ایک قلمی نسخہ موجود ہے مگر مصنف کا خانہ خالی چھوڑ دیا گیا ہے محبوب الالباب فی تعریف الکتب
والکتاب فہرست پٹنہ مین اس کا کوئی نسخہ قلمی یا مطبوعہ نہیں ہے فہرست خدیویہ مصر مین اصول الشاشی
مطبوعہ ہند ۱۱۸۹ھ کے تحت مین اسحاق بن ابراہیم الشاشی السمرقندی متوفی ۳۲۵ھ مصنف کا نام
لکھا ہے حاجی خلیفہ نے کشف الظنون مین اس کتاب کو کتاب الخمسین کے نام سے لکھا ہے
وجہ تسمیہ یہ بیان کی ہے کہ اسکی تصنیف کے وقت مصنف کی عمر پچاس سال کی تھی اور مصنف
کا نام نظام الدین شاشی تحریر کیا ہے۔ اکتفاء القنوع بما ہو مطبوع مین اصول الفقہ کے
تحت مین لکھتے ہیں الشاشی الملقب بالقفال المتوفی ۵۰۳ھ ہجری مطابق ۱۱۱۳ء لیکن
یہ کتاب اصول شاشی کے علاوہ ہے اور مصنف بھی اور ہین اس لیے کہ قفال شافعی المذہب
ہین اور اصول الشاشی حنفی مذہب کے مطابق تالیف ہوئی ہے مصنف بھی اسکے اسی مذہب کے ہین
شاشی کے متعلق دائرۃ المعارف اور دوسری کتب لغات مین لکھا ہے کہ ایک شہر کا نام
ہے جو ماوراء النہر کے متعلقات سے ہے اگر مطبع مجتبائی کی تحریر اور صاحب کشف الظنون کی
تحقیق قابل وثوق سمجھی جاوے تو مصنف کا نام علامہ نظام الدین کہنا تو بے موقع نہو گا مگر غیر
مشاہیر علما مین انکو ماننا پڑے گا اس لیے کہ اکثر کتب تواریخ کے اوراق الٹ پلٹ کرنے سے
بھی اس نام کے مؤلف کا پتا نہین ملتا خلاصہ یہ ہے کہ جہان تک جستجو وتلاش کی گئی اصول
الشاشی کے مؤلف کا صحیح نام اور مفصل ترجمہ دستیاب نہین ہوا مصنف کہتے ہیں

الحمد للہ الذی اعلٰی منزلۃ المؤمنین بکریم خطابہ ورفع درجۃ العلمین بمعانی کتابہ وخص

المستنبطین منہم بمزید الاصابۃ وثوابہ والصلوۃ علی النبی واصحابہ والسلام علی ابی حنیفۃ

دنیاے علمی میں کوئی ایسا شخص نہو گا جو امام ابوحنیفہؒ کے فضائل اور علمی کارنامون سے واقف
اور ان کا معترف نہو۔ مگر بعض محدثین نہایت ناانصافی سے ان پر جرح کرتے ہین اور کہتے ہین کہ وہ
حدیث مین نہایت ضعیف تھے اور یہ نہایت سخت شناعت ہے جو ایسے امام محقق کی طرف منسوب کی گئی؟
یہ لوگ ان کا ضعیف الحدیث ہونا کسی دلیل سے ثابت نہ کر سکے کبھی یہ کہدیتے ہین کہ ان کو فقہ میں نہایت
اشتغال تھا اسلیے حدیث مین ضعیف رہے مگر یہ کتنی کمزور دلیل ہے اسلیے کہ جو شخص اعلٰی درجہ کا فقیہ ہو گا

وہ اخذ حدیث مین بھی دوسرون سے کامل ہوگا۔ کبھی یون کہدیتے ہین کہ ائمہ حدیث سے نہین ملنے پائے تھے
جو کچھ انھون نے حاصل کیا حماد سے حاصل کیا اور یہ قول بھی باطل ہے اسلیئے کہ انھون نے بہت سے ائمہ سے
روایت کی ہے جیسے امام محمد باقرؒ اور اعمش وغیرہ حالانکہ حماد کا وہ پایہ ہے کہ صرف اُن ہی سے حاصل کرنا
دوسرون سے روایت کرنے سے بے پرواہ کرتا ہے اور فقہاے حنفیہ امام کی روایت بہت سے صحابہ سے ثابت
کرتے ہین اگرچہ اہل حدیث کے طریقے مین وہ ثابت نہین مگر محققین کا اسپر اتفاق ہے کہ امام نے چار صحابیونکو
پایا ہے اور اس قول سے اکثر اہل حدیث نے بھی اتفاق کیا ہے (۱) انسؓ بن مالک بصرے مین (۲)
عبد اللہؓ بن ابی اوفی بن علقمہ کوفے مین۔ (۳) سہلؓ بن سعید ساعدی مدینے مین (۴) ابو طفیلؓ عامر بن واثلہ
مکے مین۔ منکرین کہتے ہین کہ اُن کے زمانے مین یہ چار صحابی ضرور تھے مگر ملاقات اور روایت ثابت
نہین اور یہ اُن کا محض تعصب اور عناد ہے۔ کبھی یون کہتے ہین کہ وہ رائے اور قیاس سے بہ نسبت
حدیث کے زیادہ کام رکھتے تھے اور حدیث کو چھوڑ کر رائے پر چلتے تھے حالانکہ امام نے کبھی قیاس کے
مقابلے مین حدیث کو ترک نہین کیا۔ امام جعفر صادقؒ نے بسند متصل نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کہتے
ہین کہ ہم اخذ کرتے ہین اول کتاب اللہ سے پھر سنت رسول اللہؐ سے پھر قضایاے صحابہ سے اور ہم
اسپر عمل کرتے ہین جس پر صحابہ کا اتفاق ہوتا ہے اور جس مین صحابہ کا اختلاف ہوتا ہے اسکو
اور مسئلے پر قیاس کرتے ہین۔ صراط مستقیم مین ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب متفق ہین کہ حدیث
گو اسناد اسکی ضعیف ہو قیاس واجتہاد سے اولی ومقدم ہے علامہ کفوی کہتے ہین کہ اگرچہ بعض
محدثین امام کے تابعی ہونے کو نہین مانتے لیکن اُنکے تابعی ہونے مین کوئی شبہ نہین امام ابوحنیفہؒ
کا مذہب امام احمدؒ کے بالکل موافق ہے جس کی بنا حدیث پر ہے لیکن تھوڑا سا فرق ہے اور امام
شافعی کا زیادہ تر مذہب امام احمدؒ کے مخالف ہے حالانکہ امام شافعیؒ کو محدثین نے قبول کر لیا ہے
ایک تو بیس مسئلے اصول مسائل سے ایسے ہین کہ اُن مین امام احمدؒ امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ موافق ہین
اور شافعیؒ کے ساتھ مخالف اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک حدیث مرسل حجت ہے اور شافعیؒ نے اسکو رد
کر دیا ہے اور ابوحنیفہؒ قیاس سے خبر واحد کے عام کی بھی تخصیص نہین کرتے قرآن کا عام تو بڑی
چیز ہے امام شافعی قرآن کے عام مین قیاس سے تخصیص کرتے ہین واصحابہ مراد اس سے ابو یوسفؒ
اور محمد اور زفرؒ امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب ہین جنھون نے احکام اور فروع کو ادلہ اربعہ سے نکالا

بوجب اُن قواعد اور اصول کے جو امام ابوحنیفہؒ نے ٹھہرائے اگرچہ اُنھون نے بعض احکام و فروع مین امام کا خلاف کیا لیکن قواعد اور اصول مین اُنکے تابع رہے اور اسی وجہ سے امام شافعیؒ۔ امام مالکؒ اور امام احمد حنبلؒ سے ممتاز ہین۔ ابویوسفؒ اور محمدؒ کو صاحبین کہتے ہین اور محمدؒ اور ابوحنیفہ کو طرفین اور ابویوسف اور ابوحنیفہ کو شیخین بولتے ہین۔ امام محمدؒ کی چھ کتابین ہین جن کو ظاہر الروایت کہتے ہین اور آج فقہ حنفی کا مدار انہی پر ہے ان مین امام ابوحنیفہؒ کے مسائل بروایت مذکور ہین اور اسلیے وہ فقہ حنفی کے اصلی اصول خیال کیے جاتے ہین وہ کتابین یہ نام رکھتی ہین (۱) مبسوط (۲) جامع صغیر (۳) جامع کبیر (۴) زیادات (۵) سیر صغیر (۶) سیر کبیر۔ اب اُن کتب کے تفصیلی حالات سُنیے۔ مبسوط اصل مین قاضی ابویوسفؒ کی تصنیف ہے۔ اُن ہی مسائل کو امام محمدؒ نے زیادہ توضیح اور خوبی سے لکھا ہے اور یہ امام محمدؒ کی پہلی تصنیف ہے۔ جامع صغیر مبسوط کے بعد تصنیف ہوئی اس کتاب مین امام محمدؒ نے قاضی ابویوسف کی روایت سے ابوحنیفہؒ کے تمام اقوال لکھے ہین کل ۵۳۲ مسئلے ہین جن مین سے ایک سو ستر مسئلون کے متعلق اختلاف رائے بھی لکھا ہے اس کتاب مین تین قسم کے مسائل ہین (الف) جن کا ذکر بجز اس کتاب کے اور کہین نہین پایا جاتا (ب) اور کتابون مین مذکور ہین لیکن اُن کتابون مین امام محمدؒ نے تصریح نہین کی تھی کہ یہ خاص ابوحنیفہؒ کے مسائل ہین اس کتاب مین تصریح کردی ہے (ج) اور کتابون مین مذکور تھے لیکن اس کتاب مین جن الفاظ سے لکھا ہے اُن سے بعض نئے فوائد مستنبط ہوتے ہین۔ جامع کبیر جامع صغیر کے بعد لکھی گئی ضخیم کتاب ہے اس مین امام ابوحنیفہؒ کے اقوال کے ساتھ قاضی ابویوسفؒ و امام زفرؒ کے بھی اقوال لکھے ہین ہر مسئلے کے ساتھ دلیل لکھی ہے متاخرین حنفیہ نے اصول فقہ کے جو مسائل قائم کیے ہین زیادہ تر اسی کتاب کی طرز استدلال و طریق استنباط سے کیے ہین جامع کبیر کی تصنیف کے بعد جو فروع یاد آئے وہ زیادات مین درج کیے اور اسی لیے زیادات نام رکھا تھا سیر صغیر و کبیر سب سے اخیر تصنیفات ہین اور یہ دونون کتابین فن سیر مین ہین و بعد فان اصول الفقه اربعة

کتاب الله تعالے وسنة رسوله واجماع الامة والقياس یعنی اصول فقہ سے مراد یہ چار چیزین ہین (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ (۳) اجماع (۴) قیاس ان کو ادلۂ اربعہ کہتے ہین وجہ حصر کی یہ ہے کہ دلیل شرعی یا تو وحی ہے یا غیر وحی ہے پس اگر وحی متلو ہے یعنی جسکے الفاظ کی رعایت واجب ہے تو وہ کتاب اللہ ہے اور اگر غیر متلو ہے تو سنت ہے اور غیر وحی کی بھی دو قسمین

ہین یعنی اگر وہ زمانے کے تمام اہل اجتہاد کا قول ہے تو اجماع ہے اور اگر ایسا نہین تو قیاس ہے پہلی تینون قسمین اصول مطلقہ کہلاتی ہین کیونکہ ان مین سے ہر ایک سے حکم ثابت ہوتا ہے اور قیاس ایک وجہ سے تو اصل ہے اور دوسری وجہ سے فرع۔ اصل اس وجہ سے ہے کہ وہ باعتبار حکم کے اصل ہے اور فرع اس وجہ سے ہے کہ وہ بہ نسبت کتاب و سنت اور اجماع کے فرع ہے پس قیاس سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ بعینہ کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت سمجھنا چاہیے اور قیاس حکم کا ظاہر کرنے والا ہے ثابت کرنیوالا نہین جمہور کی رائے یہ ہے کہ قیاس سے فائدہ ظنی حاصل ہوتا ہے نہ یقین اسی لیے عقائد کا ثبوت اس سے نہین ہوتا قیاس کا اعتبار اسی وقت ہوتا ہے جبکہ کتاب و سنت اور اجماع مین حکم نہ ملے بعض نے اوس کا رتبہ خبر واحد کے مثل قرار دیا ہے ولابد من البحث في كل واحد من هذه الاقسام ليعلم بذلك طريق تخريج الاحكام یعنی ان چارون قسمون سے بحث کرنا اور ان کے حالات بیان کرنا ضروری ہے تاکہ اُنسے احکام شرعیہ کے نکالنے کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

لہ : [illegible] ۱۲

البحث الاول في كتاب الله تعالى

پہلی بحث کتاب اللہ مین

کتاب اللہ کا لفظ عرف شرع مین کلام الٰہی پر بولا جاتا ہے جو مصاحف مین موجود ہے پس اصول فقہ مین کتاب سے مراد قرآن ہے اور یہ دوسرا نام زیادہ مشہور ہے یہ نام عرف عام مین اُس مجموعہ معین پر بولا جاتا ہے جو اللہ کا کلام کہلاتا ہے بندون کی زبانون پر جاری ہوتا ہے حقیقت مین خدا کا کلام جو اُس کی صفت ہے وہ صرف معانی ہین جو اُسکی ذات پاک سے قائم ہین اور یہ قرآن جو اصوات و حروف سے مرکب ہے اور اُسکو لکھتے اور پڑھتے اور حفظ کرتے ہین در اصل کلام الٰہی پر جو خدا کی ذات پاک کے ساتھ قائم ہے دلالت کرتا ہے اسی نظم قرآن کو جبرئیل علیہ السلام لائے اور حضرت کے پاس پڑھا اور حضرت نے اُسے یاد کیا اور لوگون کو سنایا پس یہ خدا کی صفت نہین بلکہ اُس صفت پر دال ہے کیونکہ وہ صفت قدیم ہے اور یہ الفاظ حادث ہین صفت کلام جو خدا کو ازل سے ابد تک حاصل ہے غیر مخلوق ہے اور خدا کے ساتھ قائم ہے اور اسکو کلام نفسی کہتے ہین اور الفاظ و عبارات قرآن کی جو کلام لفظی ہے اُنکو کلام الٰہی اسلیے کہتے ہین کہ یہ سوا خدا کے کسی اور کی تالیف و تصنیف نہین بلکہ اُنکو خاص اللہ تعالیٰ نے نازل کیا ہے پس اس وجہ سے الفاظ اور عبارت قرآن مجید بھی کلام الٰہی ہے مگر خدا کی صفت نہین

بلکہ اُس صفت پر دال ہے اور قرآن کا اطلاق ان دونون قسم کے کلام پر ہوتا ہے اور اس کلام لفظی کے جو مفہوم و معنی ہین صرف وہی حقیقۃً قرآن نہین گو بعض اشعریہ کی راے یہ ہے کہ یہ الفاظ و عبارات بھی جو ان معنی پر دلالت کرتے ہین حقیقۃً قرآن نہین ان کو مجازاً قرآن کہتے ہین کیونکہ اُنپر دلالت کرتے ہین پس حقیقۃً وہی قرآن ہین بعض اس مقام پر یہ کہتے ہین کہ امام ابوحنیفہؒ کی راے بھی ایسی ہی معلوم ہوتی ہے کیونکہ انھون نے فتوی دیا تھا کہ نماز مین قرآن کو جس زبان مین چاہین پڑھین عذر ہو یا نہو یہ بات ہر حالت مین جائز ہے اور نماز ہو جاتی ہے۔ اس راے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ابوحنیفہؒ بھی معانی و مفہوم قرآن ہی کو حقیقی قرآن خیال کرتے تھے ورنہ بے عذری کی حالت کے لیے ایسا فتوی نہ دیتے جواب اسکا یہ ہے کہ امام کی راے ابتدا مین یہ تھی پھر انھون نے اس راے کو چھوڑ کر صاحبین کی راے کو اختیار کر لیا تھا اور وہ یہ ہے کہ "عذر کی حالت مین نماز مین قرآن کے معانی کو دوسری زبان مین پڑھ لینا جائز ہے" مثلاً کوئی عربی نہ جانتا ہو یا اسکی زبان سے عربی الفاظ ادا نہو سکتے ہون تو جب تک یہ عذر باقی رہے اسکے لیے جائز ہے کہ جس زبان مین آسانی سمجھے قرآن کے مضامین پڑھ لے اور اب اسی پر فتوی ہے پس معانی قرآن عذر کی وجہ سے نظم قرآن کے قائم مقام مقرر ہوے ہین اور وجہ اسکی جو مشہور ہے وہ یہ ہے کہ قرآن کا فارسی یا کسی غیر زبان مین سواے عربی کے پڑھنا نہ اس وجہ سے جائز قرار دیا ہے کہ قرآن صرف معانی و مضامین ہین بلکہ اسکا سبب یہ ہے کہ عبارت قرآن رکن زائد ہے اس لیے کبھی ضرورت کی وجہ سے اسکا وجوب ساقط ہو جاتا ہے اور مثال اسکی ایمان ہے اسکے دو رکن ہین ایک یہ کہ پیغمبر جو کچھ اللہ کے پاس سے لائے ہین اسکی تصدیق کرے اور باطن اسپر قرار پکڑے۔ دوسرے یہ کہ اپنی تصدیق کے مطابق زبان سے اقرار کرے مگر کبھی تقیہ کی وجہ سے اقرار زبانی ساقط ہو جاتا ہے اور صرف تصدیق حصول ایمان مین کافی سمجھی جاتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل ایمان اور رکن ایمان تصدیق ہی ہے اور یہی باعث نجات ہے اور اقرار احکام مسلمانی کے اجرا کے واسطے شرط ہے اور رکن زائد ہے امام فخر الدین رازی نے تفسیر کبیر مین وحی کی بحث مین لکھا ہے کہ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جبرئیلؑ نے خدا کا کلام کیونکر سنا اسلیے کہ خدا کا کلام جنس حروف و آواز سے نہین ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صورت تین طرح ہو سکتی ہے اول یہ کہ اللہ تعالی نے جبرئیلؑ مین قوت سماع اس قسم کی پیدا کر دی ہو کہ اللہ تعالے

کے کلام بے حروف و آواز کو سن سکے اور پھر ایسی عبارت پر قادر کردیا ہو کہ اُس کلام قدیم کو بیان کرسکے (۲) دوسرے یہ کہ اللہ نے لوح محفوظ مین اپنی کتاب کو اُسی ترتیب سے پیدا کردیا ہو اور اسکو جبریل ؑ نے پڑھ لیا ہو تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے کسی چیز جسم دار مین سے خاص طرح کی آوازین ٹھہر ٹھہر کر نکالی ہون اور جبریل ؑ نے بھی اُسکے ساتھ آواز ملالی ہو پھر اللہ نے جبریل ؑ کو بتا دیا ہو کہ یہ وہ عبارت ہے جو ہمارے کلام قدیم کو پورا ادا کرتی ہے۔ (سر سید احمد خان یہ اعتراض کرتے ہین کہ اللہ نے آنحضرت ہی مین ایسی سماعت یا لوح محفوظ سے پڑھنے کی قدرت یا جن جسم سے وہ اونچی نیچی آوازین نکلی تھین اُن سے کلام سمجھ لینے کی طاقت کیون نہین پیدا کی تاکہ اس تکلف کی کہ جبریل ؑ سُنین پھر اسکی عبارت بنائین پھر آنحضرت ؐ کو آکر سُنائین حاجت نہ رہتی" مگر یہ اعتراض لغو ہے کیونکہ قادر مختار کو اختیار ہے کہ جونسی صورت چاہے اختیار کرے۔ اب ہم بطور معارضہ پوچھتے ہین کہ خدا نے یہ کیون نہ کیا کہ تمام جہان کی جبلت و فطرت مین نیکی پیدا کردیتا اس صورت مین نہ انبیا کے پیدا کرنے کی ضرورت پیش آتی نہ کتاب نازل کرنے کی بخاری ؒ نے کتاب التفسیر مین جو ابوہریرہ ؓ سے روایت کی ہے اُس سے ثابت ہے کہ خدا کے احکام آسمان مین اس طرح صادر ہوتے ہین کہ شیاطین تک اُن کو سن آتے ہین اور اسمین تشبیہ دی گئی ہے اُس کیفیت کو جو سُننے کے وقت ہوتی ہے صلصلۃ علی صفوان یعنی زنجیر کی جھنکار سے چکنے پتھر پر قسطلانی نے صحیح بخاری کی شرح مین کہا ہے کہ فرشتے وغیرہ کا اللہ سے سُننا حرف اور آواز سے نہین ہے بلکہ اللہ سامع کے واسطے علم ضروری پیدا کردیتا ہے جس سے وہ اُسکے کلام کو سمجھ جاتا ہے پس جس طرح اللہ کا کلام بشر کے کلام کے قبیل سے نہین ہے اسی طرح اللہ کے کلام کا سُننا بھی جسکو وہ اپنے بندے کے واسطے پیدا کردیتا ہے آوازون کے سُننے کے قبیل سے نہین ہے۔ جمع ہونا قرآن کا تین بار واقع ہوا ہے ایکبار تو روبرو پیغمبر خدا کے لیکن ایک مصحف مرتب نہ تھا اور دوسری بار روبرو حضرت ابوبکر صدیق ؓ کے تیسری بار حضرت عثمان ؓ کے وقت مین جمع ہوا کہ اُنھون نے صحابہ کو جمع کرکے لغت قریش کے موافق مصحفون مین لکھوایا اور اُسکے نسخ اطراف و جوانب مین بھیجے حضرت ابوبکر ؓ اور حضرت عثمان ؓ کے جمع کرنے مین فرق یہ ہے کہ حضرت ابوبکر ؓ نے اس خیال سے جمع کیا کہ مبادا قرآن مین سے کچھ جاتا رہے اور حضرت عثمان ؓ نے اسلیے جمع کیا کہ قرارت مین اختلاف نہ ہو اور جن مصاحف مین قرارت کے اختلاف تھے رفع اختلاف کے

لیے ان کو جلوا دیا۔ اور قرآن مین باعتبار اصل منزل کے ایک حرف کی کمی ممکن نہ تھی کیونکہ قرآن کا دارومدار حفظ پر تھا اور اوّل ہی قرآن مین بے شمار ایسے بچے حافظ موجود تھے کہ جنمین سے ایک ایک شخص قرآن کی لفظ لفظ پر حاوی تھا اور بعض شیعہ جو سورۂ حسنینؓ اور سورۂ علیؓ اور سورۂ فاطمہؓ پڑھا کرتے ہین یہ جہلا کی گپ ہے آج تک سلف سے لے کر خلف تک کوئی محقق شیعہ بلکہ کوئی اہل اسلام بھی یہ عقیدہ نہین رکھتا۔ چنانچہ علماے شیعہ اثنا عشری اس خیال کی برارت اپنی کتابون مین بڑی شد و مد سے کرتے ہین شیخ صدوق ابو جعفر محمد بن علی بن بابویہ اپنے رسالہ عقائد مین کہتے ہین کہ جو قرآن اللہ نے آنحضرتؐ کو دیا تھا وہی ہے کہ جو اب لوگون کے پاس موجود ہے نہ اسمین کچھ کم ہوا ہے نہ زیادہ یہی تفسیر مجمع البیان مین مذکور ہے۔

قاضی نور اللہ شوستری اپنی کتاب مصائب النواصب مین لکھتے ہین کہ "یہ بات جو شیعہ کی طرف منسوب کی جاتی ہے کہ وہ قرآن مین تغیر و تبدیل کے قائل ہین سو یہ غلطی ہے محققین شیعہ مین سے کوئی بھی اسکا قائل نہین"۔ ملا صادق شرح کافی کلینی مین لکھتے ہین کہ "یہ قرآن اسیطرح امام مہدیؑ تک سالم رہے گا اور خداے پاک نہایت تاکید کے ساتھ اسکی حفاظت کا ذمہ لیتا ہے سورۂ الحجر مین فرماتا ہے انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون (یعنی ہمنے آپ اتاری ہے یہ نصیحت اور ہم اسکے نگہبان ہین پس جس چیز کا خداے تعالیٰ حافظ ہو تحریف اسمین محال ہے کہ مستلزم عجز خداے تعالیٰ کو ہے"۔ اور قراءات کے اختلافات کو تحریف کہنا سخت غلطی ہے کیونکہ جب تک لفظ کے تغیر سے متکلم کے مقصد مین فرق نہ پڑے قراءات ہی کا اختلاف کہا جائے گا۔ ہان اگر اس اختلاف لفظ سے متکلم کے مقصود مین خلل ہو تو وہ بیشک تحریف اور غلطی ہے۔

جمہور اہل اسلام کا مذہب یہ ہے کہ قراءات سبعہ متواتر ہین اور جن لوگون نے تواتر سے انکار کیا ہے اُن کا شمار بہت ہی کم ہے۔ اور ان کا متواتر ماننا ضروری ہے کیونکہ رسول اللہ پر نازل ہوئی ہین اور انکے ناقل عہد رسالتمآب سے لے کر اسوقت تک ہر عصر مین اتنے آدمی ہوئے ہین کہ جن کا حصر مشکل ہے بلکہ انکے سوا تین اور ائمہ کی قراءتون کو بھی اس زمرے مین داخل کرتے ہین اُن قراء سبعہ کے یہ نام ہین (۱) نافعؒ (۲) ابن کثیرؒ (۳) ابو عمروؒ (۴) ابن عامرؒ (۵) عاصمؒ (۶) حمزہؒ (۷) کسائی۔ اور پچھلے تین قاری یہ ہین (۱) یعقوبؒ (۲) ابو جعفرؒ (۳) خلفؒ۔ علماے اصول کہتے ہین کہ ان دسون قراءتون کے سوا اور جسقدر قراءتین ہین وہ شاذ ہین کیونکہ انکے نقل کرنیوالون کی تعداد تواتر کو نہین پہونچی گو قرن دوم مین یہ بھی شہرت پا گئی ہین مگر قرن اوّل مین مشہور نہ تھین۔ قراءت شاذہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک حجت ظنی ہے یعنی اسپر عمل واجب

اور یقیناً اسکا واجب نہین مگر امام شافعی ایسی قراءت کو تسلیم نہین کرتے نظیر اسکی یہ ہے کہ ابن مسعودؓ کفارۂ قسم کی آیت مین فصیام ثلثة ایام کے بعد متتابعات بھی پڑھتے ہین اور یہ قراءت شاذہ ہے اس لیے امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر قسم کے خلاف کام کرے تو اسکے کفارے مین تین روزے پیہم رکھے اور امام شافعیؒ کے نزدیک روزون کا پیہم رکھنا واجب نہین۔

فصل فی الخاص والعام

فصل خاص وعام کے بیان مین ہے

فالخاص لفظ وضع لمعنی معلوم او مسمی معلوم علی الانفراد کقولنا فی تخصیص الفرد زید وفی تخصیص النوع رجل وفی تخصیص الجنس انسان۔ خاص وہ لفظ ہے کہ بنایا گیا ہو واسطے معنی معلوم کے یا مسمی معلوم کے بطور انفراد کے یعنی وہ لفظ ایک ہی معنی پر دلالت کرتا ہو اور ایک حیثیت سے زیادہ افراد کو شامل نہو۔ خاص فرد کی مثال زید ہے اور خاص نوع کی مثال رجل (مرد) ہے اور خاص جنس کی مثال انسان۔ زید اخص الخاص ہے یاد رکھو کہ نوع اور جنس سے فقہا کے نزدیک وہ نوع اور جنس مراد نہین ہے جو منطقیین کے یہان مراد ہے منطقیین کے نزدیک نوع وہ کلی ہے جو ایسی کثیر چیزون پر صادق آئے جن کی حقیقت متحد ہو جیسے انسان کہ وہ زید خالد ولید وغیرہ پر صادق آتا ہے جنکی حقیقت متحد ہے اور جنس وہ کلی ہے جو ایسی کثیر چیزون پر صادق آئے جنکی حقیقت مختلف ہو مثلاً حیوان کہ ہاتھی گھوڑے بیل آدمی وغیرہ پر صادق آتا ہے اور انکی حقیقت مختلف ہے بخلاف فقہا کے کہ انکی اصطلاح مین نوع وہ کلی ہے جو ایسی کثیر چیزون پر صادق آئے جنکے اغراض متفق ہون مثلاً مرد کہ وہ ایسے کثیر پر صادق آتا ہے جنکے اغراض متفق ہین گو کہ مرد آزاد یا مرد غلام کے اغراض جدا جدا ہین اسی طرح مرد مجنون یا مرد غیر مجنون کے احکام جدا جدا ہین لیکن اسمین شک نہین کہ اہلیت دونون مین اس بات کی موجود ہے کہ ایک کے احکام دوسرے پر صادر ہو سکین اسی طرح جنس فقہا کے نزدیک وہ کلی ہے جو ایسے کثیر پر صادق آئے جنکے اغراض مختلف ہون مثلاً انسان جسمین مرد وعورت داخل ہین اور شرع مین ہر ایک کے لیے احکام خاص خاص ہین مثلاً مرد نبی ہوتا ہے حدود وقصاص مین اسکی گواہی معتبر ہے نماز جمعہ اور نماز عیدین اسی کی ذات سے وابستہ ہین اور وہ نکاح پڑھاتا ہے اور یہ احکام عورت کے لیے جاری نہین ہو سکتے۔ والعام کل لفظ ینتظم جمعا من الافراد اما لفظا کقولنا مسلمون ومشرکون اما معنی کقولنا من وما یعنی عام وہ لفظ ہے جو کئی افراد کو ایک وقت مین

شامل ہو خواہ یہ شمول لفظاً ہو جیسے مسلمون و مشرکون کہ یہ دونوں جمع کے صیغے ہیں اور ایک وقت میں
بہت سے افراد کو شامل ہیں اور خواہ یہ شمول معنًا ہو یعنی لفظ میں تو صیغہ واحد ہو مگر معنے میں بہت سے افراد
پر دلالت کرتا ہو جیسے ما کہ اشیائے غیر ذوی العقول پر بولا جاتا ہے اور من کہ ذوی العقول کی جماعت
پر ایک وقت میں بولا جاتا ہے مگر ان لفظوں میں خصوص کا بھی احتمال ہے اگرچہ اصل وضع میں عموم کے
لیے ہیں خصوص کے لیے استعمال پانا مجازاً ہے جیسے اعبد من خلق السموات والارض یعنی اسکی عبادت
کر جس نے آسمان و زمین کو پیدا کیا ہے من کا استعمال حقیقت میں ذوی العقول کے لیے ہے جیسے اس حدیث
میں من قتل کافرا فلہ سلبہ یعنی جو شخص کہ قتل کرے کافر کو تو مقتول کی اشیا قاتل کے لیے ہے مگر کبھی
مجازاً غیر ذوی العقول میں بھی استعمال پاتا ہے جیسے اس آیت میں واللہ خلق کل دابۃ من ماء
فمنھم من یمشی علے بطنہ یعنی اللہ ہی نے تمام جان داروں کو پانی سے پیدا کیا ہے پھر ان میں
سے بعض وہ ہیں جو اپنے پیٹ کے بل چلتے ہیں پس اگر مالک نے کہا من شاء من عبیدی العتق فھو حر تو اس
صورت میں اگر اسکے تمام غلاموں نے اپنی آزادی چاہی تو وہ آزاد ہو جائینگے کیونکہ من عموم پر دلالت
کرتا ہے معنی اس قول کے یہ ہونگے جو کوئی میرا غلام آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے من کے عموم کا یہ فائدہ ہوگا
کہ کل آزاد ہو سکیں گے اور مجازاً کبھی ما کو من کی جگہ بھی استعمال میں لے آتے ہیں جیسے والسماء وما بنھا
والارض وما طحٰھا یعنی آسمان کی اور اس ذات کی قسم جس نے اسکو بنایا ہے اور زمین کی اور اس ذات
کی قسم جس نے اسکو بچھایا ہے اور ذوی العقول کے صفات پر بھی کلمۂ ما داخل ہوتا ہے جیسے اللہ فرماتا ہے فانکحوا
ما طاب لکم ما سے مراد عورتیں ہیں اور طاب سے مراد طیبات یعنی نکاح کرو جو عورتیں تم کو پسند
آئیں اور کل جس کے معنے ہر چیز کے ہیں عموم افراد کے لیے ہے اور یہ اسما پر داخل ہوتا ہے اور اسکو اضافت
لازم ہے پس یہ خود مضاف ہوتا ہے اور مدخول اسکا مضاف الیہ اور اسکے مدخول کی ہر فرد مراد ہوتی ہے جب
یہ لفظ نکرے پر داخل ہوتا ہے تو اسکے تمام افراد مراد ہوتے ہیں اور اگر معرفے پر داخل ہوتا ہے تو اسکے تمام اجزا
مقصود ہوتے ہیں اور فرق کل رمان ماکول اور کل الرمان ماکول سے ظاہر ہے اسلیے کہ پہلی مثال کے جیسین
رمان نکرہ ہے یہ معنی ہیں کہ ہر انار کھایا جاتا ہے اور دوسری مثال سے جیسین الرمان معرفہ ہے یہ مقصود ہے
کہ انار کا ہر جز کھایا جاتا ہے اور یہ صحیح نہیں اسلیے کہ اسکے بیج اور چھلکے نہیں کھائے جاتے اور جب اسے اسکو
ملا دیتے ہیں تو کلما سے عموم افعال کے معنی متحقق ہوتے ہیں اور عموم اس کا ضمنی طور پر ثابت ہوتا ہے اور کلمۂ

جمیع عموم اجتماع کو چاہتا ہے بخلاف کل کے کہ وہ عموم افراد کو چاہتا ہے غرض یہ ہے کہ لفظ جمیع کے بعد جو کچھ مذکور ہوتا ہے اسکا مجموعہ اکٹھا معتبر ہوتا ہے کبھی دلیل خارجی کی وجہ سے عمومیت پر دلالت ہوتی ہے جیسے نکرۂ منفی کہ اسکا عموم عارضی ہے نکرے پر حرف نفی کے آنے سے اسکے معنی مین عموم اسلیے پیدا ہو جاتا ہی کہ نکرہ دراصل ماہیت کے لیے یا ایک فرد غیر معین کے لیے موضوع ہے پس جب نفی اسپر داخل ہوگی تو عام ہو جائے گا کیونکہ ماہیت یا فرد غیر معین کی نفی اس طرح ہوتی ہے کہ تمام افراد منتفی ہون اور اس سے عموم لازم آتا ہی اور نکرۂ منفی مفتوح جو ایسے لا کے بعد واقع ہوتا ہے جو جنس کی نفی کے لیے ہے وہ عموم مین نص سمجھا جاتا ہے اور نکرۂ منفیہ کے عموم پر دلیل اجماع ہے چنانچہ لا الہ الا اللہ بالاجماع کلمۂ توحید ہے اگر لا الہ سے ہر معبود کی نفی نہ نکلتی تو خدا تعالیٰ کی توحید کیسے ثابت ہو سکتی اور اسکے دلائل عموم مین سے یہ بھی ایک دلیل ہے کہ اللہ فرماتا ہے اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شئ قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسٰی یہود کہنے لگے کہ خدا نے کسی بشر پر کوئی چیز نہین اتاری اے پیغمبر لوگون سے پوچھو کہ وہ کتاب کس نے اتاری جسے موسٰی لے کر آئے پس علی بشر اور من شئ سے اس بات کا فائدہ حاصل نہ ہوتا کہ کسی بشر پر کوئی کتاب نازل نہین ہوئی تو اس بات سے کہ کس نے وہ کتاب نازل کی تھی جو موسٰی لے کر آئے تھے رد نہین ہو سکتا وجہ اس کی یہ ہی کہ پہلی بات سلب کلی ہے اور دوسری ایجاب جزئی اور یہ دونون متناقض ہین اور سلب جزئی اور ایجاب جزئی مین تناقض نہین اور نکرہ اگر منفی نہو بلکہ مثبت ہو تو عام نہین ہوتا بلکہ اس سے خاص ایک فرد غیر معین سمجھی جاتی ہے جو اوصاف کی رو سے مطلق ہوتی ہے جیسے اللہ فرماتا ہے والذین یظاہرون من نسائہم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا یعنی جو لوگ اپنی بی بیون سے ظہار کرتے ہین پھر لوٹ کر وہی کام کرنا چاہتے ہین جسکو کہہ چکے ہین کہ نہین کرین گے تو ایک دوسرے کو ہاتھ لگانے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا چاہیے یہان لفظ رقبہ یعنے غلام نکرہ ہے اس سے ایک فرد غیر معین سمجھی جاتی ہے کبھی نکرہ مثبت صفت عام کے ساتھ متصف ہونے سے عام ہو جاتا ہے اور شامل ہوتا ہے ان افراد کو جنمین وہ صفت پائی جاتی ہے گو سوا ان افراد کے دوسرون کے اخراج مین خاص ہوتا ہی جیسے ولعبد مومن خیر من مشرک ولو اعجبکم یعنی مسلمان غلام مشرک سے بہتر ہے گو تم کو وہ کتنا ہی اچھا معلوم ہو ایضاً قول معروف ومغفرۃ خیر من صدقۃ یتبعہا اذی یعنی اچھی بات کہنا اور سائل کے اصرار سے درگذر کرنا اس خیرات سے بہتر ہے جسکے دینے کے بعد سائل کو کسی طرح کی ایذا ہو پس یہ حکم عام ہے ہر بندۂ مومن اور ہر قول معروف کے لیے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جب

حکم کسی وصف مشتق سے معلق کیا جاتا ہے جس کا موصوف اول مذکور ہوتا ہے تو مأخذ اشتقاق کی علت
یہ وصف ہوتا ہے پس اُس وقت اس علت کے عام ہونے کے ساتھ یہ حکم بھی عام ہوتا ہے اور وہ نکرہ
بھی عام ہوجاتا ہے جس پر لام تعریف داخل ہو ایسی صورت مین کہ تعریف عہدی وہان نہ بن سکے جیسے
ان الانسان لفی خسر الا الذین اٰمنوا وعملوا الصّٰلحٰت یعنی عموماً ہر انسان نقصان مین
ہے مگر جو انسان ایمان لائے اور نیکیان کین وہ اس سے مستثنیٰ ہین اگر جمع پر لام تعریف داخل ہوجاتا ہے تو
اُسکے عموم کا ثمرہ یہ ہے کہ جمعیت کے معنے باطل ہوجاتے ہین اور لام جنس پر محمول ہوتا ہے اور جمع کا صیغہ اس
جنس کے معنی دیتا ہے لام جنس سے مراد یہ ہے کہ جس لفظ پر لام داخل ہو اُس شے کی نفس حقیقت سمجھی جائے
افراد کا لحاظ نہ رہے مثال اسکی یہ آیت ہے لا یحل لك النساء پیغمبر خدا کی طرف خطاب ہے نسا صیغہ جمع
ہے لام نے اُسکے معنی جمعیت دور کرکے اسم جنس کے معنے مین کردیا ہے مراد آیت سے یہ ہے کہ نو عورتون کے
بعد اب تم پر کوئی عورت حلال نہین اگر نسا کے معنے جمع کے باقی رہتے تو اس آیت کے نزول کے بعد پیغمبر
صاحب کو تین عورتون کا کرنا حلال نہوتا اور تین سے کم کرنا حلال ہوتا کیونکہ جمع کی حرمت سے دو اور ایک
کی حرمت نہین ہوتی مگر لام تعریف نے جمعیت کے معنی دور کرکے جنس کے معنے مین کردیا اور اسکا عمل تین سے
کم پر بھی ہوتا ہے اسلیے ایک عورت بھی اس آیت کے بعد حضرت پر حلال نہ رہی تھی اسی قبیل سے ہے یہ آیت
انما الصدقات للفقراء والمساکین چونکہ یہان فقراء و مساکین کی جمعیت لام تعریف نے ساقط کرکے
فقط جنس کے معنے باقی رکھے ہین اسلیے صدقہ کا دینا جنس فقیر و مسکین کو کافی ہے اور شافعیؒ کے نزدیک یہ
ضرور ہے کہ صدقہ جن کو دیا جائے وہ تین سے کم نہون یہ بھی بطور فائدہ کے بیان کیے دیتا ہون کہ
فقہا اور اہل اصول جمع قلت اور جمع کثرت مین کوئی تفریق نہین کرتے مگر نحاۃ کرتے ہین اس طرح کہ جمع قلت
کی تعداد کم سے کم تین اور زیادہ سے زیادہ دس تک ہے اور جمع کثرت کی کم سے کم دس اور بقول بعض تین ہے
اور زیادہ کی کوئی حد نہین پس جب جمع قلت اور جمع کثرت معرف ہونگی تو ایک جماعت غیر معین سمجھی جائے گی
اور سب جماعت کی بدلیت کے طور پر صلاحیت رکھینگی جیسے مفرد ہر واحد کی صلاحیت بدلیت کے طور پر
رکھتا ہے پس اُس مین عموم نہوگا اور جمع خواہ معرفہ ہو الف لام کے ساتھ خواہ اضافت کے ساتھ یا نکرہ منفی
ہو حروف نفی کے ساتھ اسمین ہر ہر فرد کا استغراق ہوتا ہے جیسے مفرد مین ہر ہر فرد کا استغراق ہوتا ہے چنانچہ
جب مسئلہ خلافت درمیان مہاجرین و انصار کے پیش ہوا تو حضرت صدیقؓ نے یہ حدیث بیان کی ۲

الائمة من قریش یعنی ائمہ قریش مین سے ہائین اُس استدلال کو سب نے تسلیم کیا اور سب نے اس بات پر اجماع کرلیا کہ کسی فرد بشر کا انصار مین سے امامت مین حق نہین ۔

سوال ۔ اس تقدیر پر یہ لازم آیا کہ اللہ نے جو سورۂ انعام مین فرمایا ہو لا تدرکہ الابصار مراد اس سے یہ ہوگی کہ اللہ کو کوئی نگاہ کسی حالت مین اور کسی وقت مین نہین دیکھ سکتی اس سے ثابت ہوا کہ اس آیت کے عموم سے تمام اشخاص کی تمام حالتون مین عموماً نفی مقصود ہی۔

جواب ۔ عام کی نفی کرنا اور ہے اور نفی کا عام ہونا اور ہے بلکہ دلیل ذیل سے ثابت ہے کہ لا تدرکہ الابصار صرف عموم کی نفی کا فائدہ دیتا ہے اور عموم کی نفی کرنے سے خصوص ثابت ہوتا ہے اور وہ دلیل یہ ہے کہ ابصار جمع کا صیغہ ہے اور الف لام اُسپر استغراق کے لیے ہے یعنی تمام ابصار اُسکو نہین دیکھتین پس یہ سلب عموم کا فائدہ دیتا ہے نہ عموم سلب کا اور اس سلب کا مجموعے کے ساتھ مخصوص ہونا دلالت کرتا ہے اوپر ثبوت حکم کے مجموعے کے بعض افراد مین جیسے کہتے ہین کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر تمام آدمی ایمان نہین لائے تو اس سے یہ نکلتا ہے کہ بعض آدمی ان پر ایمان لائے ہین۔ اسیطرح لا تدرکہ الابصار کے معنے یہ ہین کہ تمام ابصار اللہ کو نہین دیکھتی ہین تو اس سے یہ لازم آیا کہ بعض ابصار اُسے دیکھتی ہین اسم عدد اور عام مین یہ فرق ہے کہ عام کے افراد غیر محصور ہوتے ہین اور اسم عدد کے محصور چنانچہ سو کے افراد محصور ہین عام جن چیزون کے لیے وضع کیا جاتا ہے وہ اُسکی افراد کہلاتی ہین اور عام کی تمام افراد متفقۃ الحدود ہوتی ہین جن علما نے عام کا اپنے تمام افراد پر متناول وشامل ہونا شرط نہین کیا ہے اُنکے نزدیک جمع معروف باللام اور جمع منکر یہ سب عام ہین اور جنکے نزدیک یہ امر شرط ہے اُنکے نزدیک جمع منکر عام وخاص مین واسطہ ہے کیونکہ یہ اگرچہ افراد کو متناول ہے اور جماعات مین سے ایک جماعت پر دلالت کرتی ہے مگر تمام افراد کو شامل نہین اسلیے عام نہین اور خاص بھی نہین وحکم الخاص من الکتاب وجوب العمل به لا محالة قرآن کے لفظ خاص کا حکم یہ ہے کہ اُسپر عمل کرنا یقیناً ضرور ہے علماے عراق اور قاضی ابو زید اور شیخین اور اُنکے تبعون کا یہی مذہب ہے اور دلیل اس بات پر یہ ہے کہ الفاظ کے وضع کرنے سے یہ مقصود ہے کہ اُن سے اُنکے معانی سمجھے جائین جب کہ وہ مطلقاً مستعمل ہون ورنہ وضع الفاظ سے کیا فائدہ مگر علماے سمرقند اور اصحاب شافعی کی یہ راے ہے کہ کسی لفظ خاص سے کوئی حکم قطعی ثابت نہین ہوتا کیونکہ ہر لفظ مین یہ احتمال موجود ہے کہ شاید اُس سے مجازاً کچھ اور مقصود ہو خاص وہ بات مقصود نہ ہو جسکے لیے

وہ لفظ وضع کیا گیا ہے اور احتمال ہونے کی صورت میں قطعیت ثابت نہیں ہوتی جواب اس کا یہ ہے کہ یہ احتمال دلیل سے پیدا نہیں ہوتا ہے اسلیے اس قطعیت میں کوئی نقصان لازم نہیں ہوتا۔ دیکھو اگر کوئی آدمی دیوار کے تلے کھڑا ہوا ہو اور وہ دیوار اسکی طرف جھکی ہوئی نہو تو اسکو اس بات کی ملامت نہ کرین گے کہ تو اسکے تلے کھڑا ہے کہین یہ گر نہ جائے کیونکہ اس وقت تک کوئی دلیل دیوار کے گرنے کی موجود نہین ہان اگر وہ جھکی ہوئی ہو تو ضرور اسکو ملامت کرین گے کیونکہ اس وقت دیوار کے گرنے کی دلیل موجود ہے پس لفظ خاص نے معنی معلوم پر قطعاً دلالت کرتا ہے اور اس مین دلیل سے کوئی احتمال پیدا نہین ہوتا البتہ اس مین احتمال کی گنجائش ہوتی ہے یہ نہین کہ اس مین کسی طرح احتمال کی گنجائش ہی نہین مثلاً زید عالم ہے اس مثال مین لفظ زید بھی خاص ہے اور عالم بھی پس زید کے علم کا حکم قطعی ہے فان قابلہ خبر الواحد

او القیاس فان امکن الجمع بینهما بدون تغییر فی حکم الخاص یعمل و الا یعمل بالکتاب

ویترک ما یقابلہ اگر خاص کے مقابلے مین خبر واحد یا قیاس آ دے تو جہانتک دونون مین جمع کرنا اسطرح ممکن ہوگا کہ خاص کے حکم مین کچھ تغییر پیدا نہو تو دونون پر عمل کیا جائے گا اور اگر جمع کرنا ممکن نہوگا تو کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا اور اسکے مقابل خبر واحد اور قیاس کو چھوڑنا پڑے گا خاص مین کسی طرح بیان تفسیر کی احتیاج نہین اسکا مفہوم خود بخود روشن اور ظاہر ہوتا ہے اسمین کسیطرح کا اجمال نہین ہوتا تاکہ تفسیر کی ضرورت پڑے مثالہ فی قولہ تعالٰی یتربصن بانفسهن ثلثۃ قروء فان لفظ الثلثۃ خاص

فی تعریف عدد معلوم فیجب العمل بہ خاص کی مثال خدا تعالٰی کا یہ قول ہے کہ جن عورتون کو طلاق دی گئی ہے وہ اپنے نفسون کو روک رکھین تین قروء تک یعنی عدت کے انتظار مین بیٹھین ثلثہ لفظ خاص ہے عدد معلوم مین اسلیے عمل کرنا اسپر واجب ہوگا کیونکہ ثلثہ کے معنے تین کے ہین اور قرء لفظ مشترک ہے جس کے دو معنے ہین (۱) حیض (۲) طہر یعنی حیض سے پاکی حنفیہ کہتے ہین کہ جس شخص نے اپنی زوجہ کو بعد خلوت کے طلاق رجعی یا بائن دی اور عورت آزاد ہے اگر اسکو حیض آتا ہو تو تین حیض کامل اسکو عدت لازم آئے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک عدت اسکی تین طہر ہین اور یہ اختلاف اس سبب سے واقع ہوا ہے کہ لفظ قروء سے کیا مراد ہے۔ امام شافعیؒ کہتے ہین کہ آیت مذکور مین قروء سے مراد طہر ہے کیونکہ اللہ فرماتا ہے فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدۃ لام یہان وقت کے فائدے کے لیے ہے یعنی عورتون کو عدت کے دنون مین طلاق دو اور گنتے رہو" اور عدت کے دن طہر کے دن ہین کیونکہ اجماع اسپر ہے کہ طلاق

شرعی ایام طہر کے سوا جائز نہیں اگر ایام حیض میں طلاق دی جائے تو وہ طلاق بدعی ہے کہ شرع میں متروک ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ قروء سے مراد یہاں حیض ہے اور دلیل اسپر لفظ ثلثہ ہے کیونکہ وہ خاص ہے اس میں کمی بیشی کی گنجائش نہیں اور طلاق مشروع وہی ہے کہ حالت طہر میں دی جائے مصنف شافعیؒ کے مذہب کے رد میں کہتے ہیں۔ ولو حمل الاقراء على الاطهار كما ذهب اليه الشافعي باعتبار ان الطهر مذكر دون الحيض وقد ورد الكتاب في الجمع بلفظة التانيث دل انه جمع المذكر لزم ترك العمل بهذا الخاص یعنی اگر قرا کے معنی طہر کے لیں جیسا کہ مذہب شافعیؒ کا ہے بوجہ اس امر کے کہ لفظ طہر مذکر ہے نہ حیض اور قرآن کریم میں جمع کو لفظ مونث کے ساتھ ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قروء جمع مذکر ہے تو اس صورت میں اس لفظ خاص ثلثہ کو ترک کرنا پڑے گا تفصیل امام شافعیؒ کے بیان کی یہ ہے کہ لفظ قرء کے دو معنے ہیں ایک طہر دوسرے حیض طہر مذکر ہے اور حیض مونث ہے لفظ ثلثہ میں جو تاء تانیث کے ساتھ ہے یہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ قروء سے تین طہر مراد ہیں کیونکہ اسماء اعداد میں ثلثہ سے عشرہ تک تاء تانیث کا آنا انکے تمیز کے مذکر ہونے کی علامت ہے مثلاً مذکر میں کہتے ہیں ثلثۃ رجال اور مونث میں بولتے ہیں ثلاث نسوۃ اور چونکہ یہاں قروء کا ممیز ثلثہ مونث آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قرء مذکر ہے اور اس سے مراد طہر ہے اگر قروء سے مراد تین حیض ہوتے تو ثلث قروء بدون تاء تانیث کے وارد ہوتا امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ لفظ قرء اور حیض یہ دونوں اُس خون کے نام ہیں جو ایسی عورت کے رحم سے نکلے جو مرض اور لڑکپن سے سلامت ہو اگر حیض مونث ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قرء بھی مونث ہو مثلاً عین اور ذہب ایک چیز یعنی سونے کو کہتے ہیں اور ان میں ذہب مذکر اور عین مونث ہے پس قرء کی رعایت سے تاء تانیث لگائی ہے گو اُس سے حیض مراد ہے لان من حمله على الطهر لا يوجب ثلثة اطهار بل طهرين وبعض الثالث وهو الذي وقع فيه الطلاق پس امام شافعیؒ کے قرء کے طہر کے معنی میں لینے میں عدت کی مدت تین طہر نہیں قرار پاتی بلکہ دو طہر کامل اور ایک طہر کا وہ حصہ جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت قرار پاتی ہے مطلب یہ ہے کہ جب کہ مرد نے عورت کو حالت طہر میں طلاق دی اور عدت بھی ایام طہر ہی قرار پائیں تو جن ایام طہر میں طلاق دی ہے اگر ان کو ایام عدت میں محسوب کریں گے جیسا کہ شافعیؒ کا مذہب ہے تو اس صورت میں ایام عدت کچھ اوپر دو طہر ہوئے اور اس صورت میں لفظ ثلثہ کے مفہوم میں کمی لازم آتی ہے اور اگر وہ طہر جس میں طلاق دی ہے ایام عدت میں محسوب نہ ہوگا تو اس صورت میں

کچھ اوپر تین طہر پورے ایام عدت واقع ہوں گے اور اس میں لفظ ثلثہ کے مفہوم پر زیادتی لازم آتی ہے اور ہر تقدیر پر لفظ ثلثہ کا مقتضیٰ باطل ہوا جاتا ہے اور جب کہ قروء سے حیض مراد لیں گے اور عدت کی میعاد تین حیض مقرر کریں گے جیسا کہ امام اعظم کا مذہب ہے تو کوئی خرابی لازم نہ آئے گی۔

سوال اگر کوئی شخص اپنی عورت کو طلاق حیض کی حالت میں دے تو حنفیہ کے مذہب کے مطابق اسکو عدت میں شمار نہ کریں گے بلکہ تین حیض اسکے سوا شمار کریں گے اور اس صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ تین حیض پورے اور بعض حصہ حیض کا جس میں طلاق واقع ہوئی ہے میعاد عدت قرار پائیں اور اس میں ثلثہ کے مفہوم پر زیادتی لازم آتی ہے۔

جواب مسئلے کا حکم طلاق مشروع کے لیے ہے اور شرع میں طلاق کے لیے ضرور ہے کہ ایام طہر میں ہو اور معترض نے طلاق غیر مشروع کے ساتھ اعتراض کیا جسکا حکم اس مسئلے سے متعلق نہیں اسکا حکم دلالۃ النص یا اجماع سے کھلتا ہے۔

سوال اگر امام شافعیؒ کی طرف سے یہ کہا جائے کہ جب مرد نے عورت کو ایام طہر میں طلاق دی تو بعد اسکے پورے دو طہر ملا کر تین طہر سمجھے جائیں گے اور اس صورت میں ثلثہ کے معانی میں کمی بھی لازم نہیں آئے گی کیونکہ طہر کے واسطے لمبی چوڑی میعاد کا ہونا ضرور نہیں بلکہ طہر کی ادنیٰ مدت پر بھی طہر کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اسکے صادق آنے کے لیے ایک گھڑی کی مدت بھی کافی ہے۔

جواب جزو طہر مستقل طہر قرار نہیں پا سکتا اگر ایسا ہو تو شروع کے طہر میں جسمیں طلاق دی جائے اور تیسرے طہر میں بھی تفریق نہو گی اور ایسی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ تیسرے طہر کا ایک حصہ ظہور میں آتے ہی مطلقہ عورت کے ساتھ نکاح اور مباشرت جائز ہو حالانکہ یہ دونوں کام اجماع کے خلاف ہیں نتیجہ علطف

حکم الرجعۃ فی الحیض الثالثۃ وزوال تصحیح نکاح الغیر والطالبہ وحکم الحبس والاطلاق والمسکن والانفاق والخلع والطلاق وتزوج الزوج باختھا واربع سواھا واحکام المیراث مع کثرۃ تعددھا یعنی اس اختلاف پر کہ حنفیہ کے نزدیک عدت تین حیض ہیں اور شافعیہ کے نزدیک تین طہر کئی مسئلے دونوں اماموں میں مختلف ہو گئے ہیں۔

(۱) کسی نے اپنی عورت کو حالت طہر میں طلاق رجعی دی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیسرے حیض میں رجوع کر سکتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تیسرے حیض آنے پر حق رجعت باقی نہیں رہے گا کیونکہ ڈھائی طہر پورے ہو جائیں گے۔

(۲) تیسرے حیض میں عورت مطلقہ کے ساتھ امام ابوحنیفہ کے نزدیک غیر آدمی کا نکاح کرنا جائز نہوگا کیونکہ ابھی عدت پوری نہیں ہوئی اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہو جائے گا کیونکہ عدت پوری ہو چکی۔

(۳) تیسرے حیض کے اندر امام ابوحنیفہ کے نزدیک عورت پر اپنے عدت کے گھر میں پابند رہنا لازم ہوگا کیونکہ عدت پوری نہیں ہوئی اور امام شافعیؒ کے نزدیک اب وہ عدت کے مکان سے نکلنے کی مختار ہو جائے گی۔

(۴) امام ابوحنیفہ کے نزدیک تیسرے حیض میں خاوند پر لازم ہوگا کہ عورت کو روٹی کپڑا اور رہنے کو مکان دے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔

(۵) تیسرے حیض میں خاوند کو اس معتدہ سے خلع کر لینے اور طلاق دیدینے کا اختیار اور حق ہے امام شافعیؒ کے نزدیک کچھ حق باقی نہیں رہا۔

(۶) خاوند اس معتدہ کی بہن سے یا اسکے سوا چار عورتوں سے تیسرے حیض کے وقت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نکاح نہیں کر سکتا کیونکہ عدت پوری نہیں ہوئی اور امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح کر سکتا ہے۔

(۷) اگر خاوند معتدہ کے تیسرے حیض کے دنوں میں مر گیا تو معتدہ وارث ہوگی اور خاوند اسکے حق میں وصیت نہیں کر سکے گا کیونکہ وارث کے واسطے وصیت درست نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورت اس صورت میں وارث نہیں ہوگی اور وصیت اسکے حق میں درست ہوگی۔

وکذلك قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم خاص في التقدير الشرعي فلا يترك العمل به باعتبار انه عقد مالي فيعتبر بالعقود المالية فيكون تقدير المال فيه موكولا الى راي الزوجين كما ذكره الشافعي

دوسری مثال خاص کی یہ ہے کہ اللہ تعالی نے جو فرمایا ہے کہ ہم نے مردوں پر عورتوں کے حق میں جو کچھ مقرر کیا ہے وہ ہم جانتے ہیں یہ مہر کی مقدار شرعی کے بیان میں خاص ہے پس اس پر عمل کرنے کو ترک نہیں کیا جائے گا اور یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ نکاح میں مقدار مہر عقد مالی ہے پس اسکا اعتبار بھی عقود مالیہ کے طور پر ہوگا لہذا زوجین کی رائے پر مقدار مہر موقوف ہوگی جیسا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مہر کی مقدار کم سے کم دس درم ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جو چیز کار آمد شے کی قیمت ہو سکے خواہ دس درم کی ہو یا زیادہ کی یا کم کی۔ وہ مہر ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مہر کا مقرر کرنا آدمیوں کی رائے اور اختیار پر مفوض ہے شارع کیطرف سے مہر مقدر نہیں ہے امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ مہر کی حد کثرت شارع کیطرف سے مقدر نہیں آدمی جتنا زیادہ چاہے مقرر کر سکتا ہو مگر مہر کی قلت شارع کی طرف سے

مقدر ہے اور وہ یہ ہے کہ دس درم سے کم کا مہر نہیں بندھ سکتا اور سند اسکی یہ ہے کہ اللہ نے آیت بالا میں تقدیر مہر ازواج کو اپنی طرف منسوب کیا ہے پس فرض لفظ خاص ہے جسکا استعمال شرع میں تقدیر کے معنی میں مقرر ہو چکا ہے چنانچہ کہتے ہیں فرض القاضی النفقۃ یعنی قاضی نے نفقہ مقرر کیا ہے اور سہام مقدرہ کو فرائض کہتے ہیں ایس فرض اپنے لغوی معنی سے منقول ہو کر تقدیر کے معنی میں حقیقت عرفی بن گیا ہے اور اس لفظ فرض کے بعد جو ضمیر نا ہے وہ بھی خاص ہے اس لیے کہ متکلم کی ذات پر دلالت کرتی ہے اور غیر متکلم اس سے نکل جاتے ہیں اس تفصیل سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کے علم میں مہر مقدر ہے اور اس مہر مقدر کی تعداد کو ہم نے دو طور سے جانا ایک تو آنحضرت کے اس بیان سے لا مهر اقل من عشرة دراهم رواه الدارقطني والبيهقي عن جابر یعنی مہر دس درم سے کم نہیں دوسرے اس بات سے کہ دس درم کی چوری پر ہاتھ کٹوا ڈالا جاتا ہے اور اس سے کم میں نہیں کاٹا جاتا تو جسطرح ہاتھ کا کاٹنا چوری میں دس درم کا عوض مقرر ہوا ہے اسیطرح مہر کا مال ہوگا جو ایک عضو یعنی فرج کے مقابل ہے تو یہ بھی دس درم سے کم نہونا چاہیے پس تقدیر خاص ہے جسکا بیان اس آیت میں ہے گو جو کچھ مقدر ہے وہ مجمل ہے اور آیت میں مذکور نہیں اسلیے اسکے کھولنے اور بیان کرنے کی ضرورت پڑی پس حدیث اور قیاس نے اسے بھی کھول دیا فرض تقدیر کے معنے میں حنفیہ کی اصطلاح ہے لغت میں اسکے معنی معین کرنا اور مشخص کرنا اور واجب کرنا ہیں امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ لغوی معنے جو حقیقی ہیں اس آیت میں مراد ہیں اور قرینہ اس کا یہ ہے کہ اسکو علی کے ساتھ متعدی کیا ہے کہ جب فرض کو علی کے ساتھ متعدی کرتے ہیں تو ایجاب کا فائدہ دیتا ہے مثلاً فرض علیہ کا مطلب یہ ہے کہ اس پر واجب کیا گیا علاوہ اسکے ما ملکت ایمانهم کا عطف فی ازواجهم پر صاف پکار کر بتا رہا ہے کہ یہاں فرض سے مراد مہر نہیں کیونکہ کنیز کے واسطے اللہ نے مہر مقدر نہیں کیا ہے پس یہاں نان و نفقہ مراد ہوگا کیونکہ یہ چیزیں زوجہ اور کنیز دونوں کے لیے واجب ہیں پس اس تقدیر پر قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم کے یہ معنی ہوئے کہ ہم نے جو کچھ مردوں پر ان کی عورتوں اور کنیزوں کے واسطے واجب کیا ہے وہ ہم جانتے ہیں فرضنا یہاں اوجبنا کے معنی میں ہے اور وہ مہر نہیں بلکہ نان و نفقہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ چیزیں مرد پر اپنی عورت اور لونڈی دونوں کے لیے واجب ہیں حنفیہ جواب دیتے ہیں کہ فرضنا کا تعدیہ علی کے ساتھ تضمین معنی ایجاب کے لیے ہے پس اس صورت میں قد علمنا ما فرضنا کے معنی قدرنا موجبنا عليهم ہوئے اور ما ملكت ايمانهم کے

اور یہ لفظ فرضنا مقدر سے لیس خالی ما ملکت ایمانھم کا علن نے از واجھم پر نہین تاکہ وہ خرابی لازم
آئے بلکہ یہان دوسرا فرضنا موجود ہے جو مقدر ہے اور آیت کی تقدیر یون ہوگی قد علمنا ما فرضنا علیھم
فی ما ملکت ایمانھم پہلا فرضنا تو قدرنا کے معنی مین ہے اور دوسرا فرضنا اوجبنا کے معنی مین اور مطلب یہ ہے
کہ جو مردون پر عورتون کے بارے مین جو کچھ فرض یعنی مقدر کیا ہے وہ ہمکو معلوم ہے وہ یہ ہے کہ مہر مقرر کرین
اور جو کچھ ہم نے مردون پر واجب کیا ہے انکے ہاتھ کے مالون یعنی کنیزون کے حق مین وہ بھی ہم جانتے ہین یعنی
انکو نان ونفقہ دین وفرع علی ھذا ان التخلی لنفل العبادۃ افضل من الاشتغال بالنکاح

واباح ابطالہ بالطلاق کیف ما شاء الزوج من جمع وتفریق واباح ارسال الثلث جملۃ واحدۃ
اور اس قاعدے پر امام شافعیؒ یہ تفریع فرماتے ہین کہ عبادت کے واسطے عزلت اختیار کرنا نکاح کرنے سے بہتر ہے اور یہی
وجہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خاوند کے واسطے مباح ہے جسطرح چاہے طلاق دے ایک دفعہ
ہی تین طلاقین دیدے یا متفرق کرکے دے اور امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ دو یا تین طلاقین ایک دفعہ ہی
بدعت مذمومہ ہے کیونکہ سنت کے مخالف ہے وجعل عقدۃ النکاح قابلاً للفسخ بالخلع اور امام شافعیؒ
نے کہا ہے کہ نفس خلع سے فسخ ہو جاتا ہے اور چونکہ خلع فسخ ہے اسلیے نکاح باقی نہین رہتا اور چونکہ طلاق نہین ہے اسلیے اسکے بعد طلاق جائز نہین ہے
اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خلع طلاق ہے اسلیے دوسری طلاق اسکے بعد واقع ہو سکتی ہے کیونکہ خداے
تعالے فرماتا ہے الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسریح باحسان فان خفتم ان لا یقیما
حدود اللہ فلا جناح علیھما فیما افتدت بہ تلك حدود اللہ فلا تعتدوھا ومن یتعد
حدود اللہ فاولئك ھم الظالمون مطلب یہ ہے کہ طلاق رجعی دو بار کرکے ہے یا طلاق شرعی یہ ہے کہ بار بار
کرکے دی جائے نہ جمع کرکے ایک بار دیدی جائے اسکے بعد یا تو بھلائی کے ساتھ روک لینا ہے یعنی رجعت
کر لینا ہے یا احسان کے ساتھ چھوڑ دینا ہے پھر اسکے بعد اللہ نے مسئلہ خلع کا ذکر کیا ہے اس طرح کہ پس اگر تم
(اے حکام وقت) ڈرو کہ دونون اللہ کے قاعدے یعنی زوجیت کے حقوق بھلائی کے ساتھ ملحوظ نہ رکھین گے
تو ان مین گناہ نہین کہ عورت مرد کو چھوٹنے کا بدلہ دے اسکو خلع کہتے ہین تو معلوم ہوا کہ خلع مین عورت کا کام یہ ہے
کہ وہ بدلہ دے اور مرد کا فعل وہ ہے جسکو اس سے قبل بیان کر دیا ہے یعنی طلاق دینا تو خلع فسخ نہ ٹھہرا کیونکہ فسخ
مین طرفین کو مداخلت حاصل ہوتی ہے اور یہان عورت صرف بدلہ دینے سے چھٹکارا نہین پا سکتی جبتک مرد
اسکو طلاق نہ دے تو ثابت ہوا کہ مرد کا کام وہی ہے جو پہلے ذکر ہو چکا ہے یعنی طلاق دینا پھر بعد اسکے فرمایا ہے

فان طلقها فلا تحل لہ من بعد حتے تنکح زوجا غیرہ فان طلقہا فلا جناح علیہما ان یتراجعا
یعنی پھر اگر اسکو طلاق دے تو اب حلال نہین اسکو وہ عورت جبتک نکاح نہ کرے کسی دوسرے خاوند سے پھر اگر
شوہر ثانی اسکو طلاق دے تب گناہ نہین ان دونون پرکہ پھر مل جائین پس امام شافعیؒ تو کہتے ہین کہ خدائے
تعالی کا یہ قول اس قول سے متصل ہے جسمین ذکر ہے الطلاق مرتان اور یہ تیسری طلاق ہی
اول دو طلاقون کا ذکر کیا جنکے بعد رجعت کا حق حاصل تھا پھر تیسری طلاق کا ذکر کیا جس کے بعد رجعت
کا حق حاصل نہ رہا اور دونون بیانون کے درمیان مین خلع کا ذکر بطور جملہ معترضہ کے ہے کیونکہ خلع فسخ ہی
جسکے بعد طلاق دینے کا حق حاصل نہین رہتا اسلیے خلع کو پچھلے قول سے کوئی تعلق نہو گا۔ امام ابوحنیفہؒ
کہتے ہین کہ فان خفتم کا فا کلمہ خاص ہے اور معنی خاص کے لیے موضوع ہے اور تعقیب و ترتیب
بلا مہلت کے لیے آتا ہے اور یہ طلاق افتدا یعنی بدلے کے بعد مذکور ہوئی ہے تو چاہیے کہ خلع کے بعد
واقع ہو اور خلع بھی طلاق ہے غایت یہ ہے کہ اس صورت مین چار طلاقین لازم آتی ہین دو تو وہ ہین
جنکا ذکر اللہ پاک نے اس قول مین کیا ہے الطلاق مرتان اور تیسری طلاق خلع ہے اور چوتھی طلاق
وہ ہے جس کے بعد عورت مرد پر حلال نہین رہتی اور اس مین کوئی مضائقہ نہین کیونکہ یہ ظاہری صورت
ہے ورنہ درحقیقت وہی تین کی تین طلاقین رہین کیونکہ خلع کوئی علحدہ مستقل طلاق نہین بلکہ انھین
دونون رجعی طلاقون مین مندرج ہے اور اس صورت مین آیت مین طلاق مال نہ لینے کی حالت مین رجعی
قرار پائے گی اور مال لینے کی حالت مین کہ خلع ہے بائن سمجھی جائے گی اور معنی آیت کے یون ہون گے
کہ طلاق دو بار کرکے ہے پس اگر دونون رجعی ہون تو اس صورتمین بھلائی کے ساتھ روک لینا ہے یا
احسان کے ساتھ چھوڑ دینا ہے اور اگر دونون رجعی نہون بلکہ خلع کے ضمن مین واقع ہون تو اس وقت
مین بائنہ ہون گی اور اگر پھر ان دونون رجعی کے بعد طلاق دی تو مرد پر وہ عورت حلال نہین رہتی اور
اگر شافعیؒ کے مذہب پر عمل کیا جائے تو لفظ خاص یعنی فا کا موجب باطل ہو جائے اور خلع کے بعد
طلاق واقع ہونے کی صورت مین اس لفظ خاص کا عمل باقی رہے گا تلویح مین علامہ تفتازانی نے
اس مقام پر یہ کہا ہے کہ تم نے یہ جو کچھ کہا ہے یہ اُس صورت مین صحیح قرار پاتا ہی کہ او تسریح باحسان
سے مراد ترک رجعت ہی ہو اور اگر اس سے مراد تیسری طلاق ہو جیسا کہ انسؓ سے بیہقیؒ نے روایت کی
ہے کہ ایک آدمی آنحضرتؐ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ انی اسمع اللہ یقول الطلاق مرتان

فاین الثالثة قال امساك بمعروف اوتسریح باحسان ہے الثالثة یعنی مجھ کو اللہ کے قول سے
یہ تو معلوم ہوگیا کہ طلاق دو بار کرکے ہے مگر تیسری کا حال معلوم نہوا فرمایا تیسری طلاق تسریح باحسان ہے تو
اس صورت میں فان طلقها تسریح باحسان کا بیان قرار پائے گا اور اب اسکا مسئلہ خلع سے کوئی
تعلق باقی نہ رہے گا اور اس تقدیر پر آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ طلاق دو بار کرکے ہے پھر اسکے بعد یا تو
بھلائی کے ساتھ روک لینا ہے یعنی یا رجعت کرلینا ہے یا احسان کے ساتھ چھوڑ دینا ہے تیسری طلاق دے کر
پس جبکہ تیسری طلاق دے کر چھوڑ دیا تو اب اسکے بعد مرد پر وہ عورت حلال نہیں رہتی اس صورت میں
آیت کی دلالت اس امر پر نہوگی کہ خلع کے بعد طلاق مشروع ہے جواب اس کا یہ ہے کہ آنحضرتؐ کے قول سے
یہ مراد ہے کہ تیسری طلاق تسریح باحسان میں داخل ہے نہ یہ کہ تسریح باحسان بعینہ تیسری طلاق ہے
کیونکہ احسان کے ساتھ چھوڑ دینا عبارت ہے اس سے کہ رجعت نہ کرے اور رجعت نہ کرنا تیسری طلاق نہ دینے
سے عام ہے دونوں کا مفہوم ایک نہیں اگر رجعت نہ کرنے سے اشارہ صرف تیسری طلاق کی طرف ہوتا تو
الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسریح باحسان کے معنے یہ ہوتے کہ دو طلاق کے بعد واجب ہے
کہ یا تو بھلائی کے ساتھ رجعت کرلے یا احسان کے ساتھ تیسری طلاق دیدے حالانکہ یہ بالاجماع باطل ہے کیونکہ
مرد کو یہ بھی اختیار ہے کہ نہ رجعت کرے اور نہ طلاق دے بلکہ کچھ بھی نہ کرے یہاں تک کہ عورت کی عدت پوری
ہوجائے وکذلك قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره خاص في وجود النكاح من المرأة
اسیطرح اللہ تعالیٰ کا قول حتی تنکح زوجا غیرہ عورت کو نکاح کا اختیار حاصل ہونے میں خاص ہے مطلب
اسکا یہ ہے کہ اگر مرد نے عورت کو تیسری طلاق بھی دیدی تو یہ عورت طلاق دینے والے خاوند پر حلال
نہیں ہوسکتی جب تک کہ دوسرے نکاح نہ کرلے اور اسی کو شرعاً حلالہ کہتے ہیں غرض کہ یہاں نکاح کرنے کا
کام عورت کیطرف منسوب کیا ہے کہ وہ نکاح کرے جس سے معلوم ہوگیا کہ عورت بالغہ کو خود نکاح کرنے کا اختیار ہے
فلا یترك العمل به بما روی عن النبی علیه السلام ایما امرأة نكحت نفسها
بغیر اذن ولیها فنكاحها باطل باطل باطل پس نہیں چھوڑا جائے گا یہ حکم اس حدیث
کے سبب کہ جو عورت بلا اجازت اپنے ولی کے نکاح کرے تو نکاح اس کا باطل ہے اسکو اصحاب
سنن نے ابن جریج سے انھوں نے سلیمان بن موسیٰ سے انھوں نے زہری سے انھوں نے عروہ سے
انھوں نے حضرت عائشہؓ سے یوں روایت کی ہے کہ جو عورت نکاح کرے بغیر اذن ولی کے پس

138260

نکاح اُسکا باطل ہے پس نکاح اُسکا باطل ہے پس نکاح اُسکا باطل ہے امام مالکؒ اور شافعیؒ کا یہی مذہب ہے کہ بدون ولی کی اجازت کے نہیں ہوتا علاوہ اسکے یہ حدیث قابل قبول بھی نہیں کیونکہ بی بی عائشہؓ نے جو اسکی راوی ہیں اسکے خلاف قصداً عمل کیا تھا اور یہ خلاف یقینی ہے چنانچہ اس حدیث سے روایت کے بعد خود اُنھون نے اپنے بھائی عبدالرحمن کی بیٹی حفصہ کا نکاح اپنے اختیار سے کردیا عبدالرحمن شام میں تھے جب وہ آگے اور اُنکو یہ حال معلوم ہوا تو نکاح سے انکار کیا اور خفا ہوے اس سے ثابت ہوا کہ یہ حدیث عمل کے قابل نہیں کیونکہ بی بی صاحبہ کا خلاف کرنا یا تو اس وجہ سے ہے کہ روایت حدیث کے بعد ان کو یہ معلوم ہوا ہوگا کہ یہ منسوخ ہے یا موضوع اور یہ کہہ نہیں سکتے کہ اُنھون نے بے پروائی اور غفلت کی وجہ سے اُسکے خلاف عمل کیا کیونکہ اس صورت مین اُنکی عدالت مین فرق آتا ہے حالانکہ وہ فسق و غفلت سے محفوظ ہین اسیطرح ان باقی حدیثون کا حال ہے جو حضرت عائشہؓ سے روایت کی گئی ہین ایک مین تو یہ ہے کہ نکاح بغیر ولی کے نہیں ہے اور بادشاہ اُس کا ولی ہے جسکا کوئی ولی نہیں اور دوسری مین یہ ہے کہ نہین نکاح ہے بغیر ولی کے اور دو گواہ عادل کے دوسرے راویون کی حدیثین بھی جن سے شافعیؒ نے تمسک کیا ہے ضعف سے خالی نہیں علاوہ اس بات کے کہ یہ احادیث قابل احتجاج نہیں ایک نہایت صحیح حدیث ابن عباس سے مسلم نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الایم احق بنفسها من ولیها والبکر تستأذن فی نفسها واذنها صماتها یعنی شوہر دیدہ عورت زیادہ حق دار ہے اپنی ذات کی اپنے ولی سے اور بکر سے اذن لیا جائے گا اور اُسکا اذن سکوت ہے یہ حدیث صحیح معارض ہے حضرت عائشہؓ کی حدیث کی اور اسی کو ترجیح ہے اور اسکی مؤید یہ آیت بھی ہے حتی تنکح زوجا غیرہ کیونکہ اسمین نکاح کی نسبت عورت کی طرف ہے اور تاویل حدیث لانکاح الا بولی کی یہ ہے کہ نکاح بطور سنت کے بغیر ولی کے نہیں ہے اور عورت کے بلا اجازت اپنے ولی کے نکاح کرنے کی ممانعت والی حدیث کو اس نکاح پر حمل کرتے ہین جو بغیر کفو کے ہووے وتیفرع منه الخلاف فی حل الوطی ولزوم المهر والنفقة

والسکنی ووقوع الطلاق والنکاح بعد الطلقات الثلث علی ماذهب الیه

قدماء اصحابه بخلاف ما اختاره المتاخرون منهم اس مسئلہ خاص کے سبب امام ابوحنیفہ اور امام شافعیؒ کے درمیان یہ اختلاف ہوگیا کہ اگر مثلاً کسی عورت بالغہ نے بلا اجازت ولی کے از خود نکاح کرلیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک شوہر کو اس عورت سے صحبت کرنا حلال ہے اور

مہر اور نان ونفقہ اس نکاح سے شوہر کے ذمے لازم ہو جائیگا اور اگر شوہر طلاق دے گا تو طلاق بھی پڑجاے گی امام شافعی کے نزدیک چونکہ بغیر اجازت ولی کے نکاح درست نہین ہوا اسلیے شوہر کو صحبت کرنا درست نہوگا اور مہر ونان ونفقہ اسکے ذمے لازم نہ آئے گا اور چونکہ وہ عورت اصل مین منکوحہ نہین اسلیے اُسپر طلاق بھی نہ پڑے گی اور اگر شوہر نے ایسی عورت کوجس نے بلا اجازت ولی کے نکاح کرلیا تھا تین طلاقین دین تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک تو اگر وہ عورت پھر اسی خاوند سے نکاح کرنا چاہے تو بلا حلالے کے نکاح کرنا درست نہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک درست ہوگا کیونکہ اُن کے نزدیک پہلا نکاح درست ہی نہوا تھا اور نہ طلاقین پڑی تھین تاکہ حلالہ کی ضرورت ہوتی مگر یہ مسلک متقدمین اصحاب شافعی کا ہے اور متاخرین کے نزدیک تین طلاقون کے بعد یہ عورت شوہر اول پر بلا حلالے کے درست نہوگی احتیاطًا انھون نے حنفیون کے موافق فتوے دیا ہے

(واما العام) یہان سے عام کا بیان شروع ہوتا ہے عمومًا حنفیہ عراق اور جمہور فقہا اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عام کا حکم تمام اُن افراد پر جن کو وہ شامل ہو جاری ہوتا ہے بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ جب تک کوئی دلیل قطعی حکم عموم یا خصوص پر قائم نہو عام کے حکم مین توقف کرنا چاہیے خواہ اعتقادیات سے تعلق رکھتا ہو یا عملیات سے اور بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ اعتقادی مین توقف کرنا چاہیے اور جس کا تعلق عمل سے ہو اُس مین توقف نہ چاہیے مبہم طور پر یہ اعتقاد کرلین کہ جو کچھ اللہ کی مراد اس لفظ سے عموم یا خصوص کی ہے وہ حق ہے مگر عمل کرنا اُسپر واجب ہے اور بعض علماے سمرقند بھی یہی مذہب رکھتے ہین اہل توقف کی دلیل یہ ہے کہ جن الفاظ کو عام مانتے ہین وہ مجمل ہین اسلیے کہ اعداد جمع مختلف ہین چنانچہ جمع قلت سے ہر وہ عدد جو تین سے دس تک پر دلالت کرے مراد لینا صحیح ہے اور جمع کثرت سے ہر وہ عدد جو دس سے غیر متناہی تک پر دلالت کرے مراد لینا صحیح ہے اور بعض کو بعض پر اولویت حاصل نہین ہے پس مجمل ہون گے اور اہل توقف ایسے الفاظ کو مشترک بھی مانتے ہین اور دلیل اس مدعا پر یون لاتے ہین کہ یہ الفاظ واحد پر بھی اطلاق کیے جاتے ہین اور کثیر پر بھی اور اصل اطلاق مین حقیقت ہے تو واحد مین اور کثیر مین مشترک ہونگے پہلے قول کا جواب یہ ہے کہ کل پر محمول کیے جاتے ہین تاکہ ترجیح بعض کی بعض پر لازم نہ آئے پس اجمال نہ ہوا اور دوسرے قول کا جواب یہ ہے کہ مجاز اشتراک پر ترجیح رکھتا ہے پس جب

واحد کے معنے مین استعمال کرین گے تو اُسکو مجاز سمجھین گے کیونکہ اس بات کا یقین ہے کہ کثیر کے معنے مین حقیقت ہے تو واحد کے معنی مین مجاز ٹھہرے گا اور علمائے لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جمع کو واحد کے معنے مین مجازاً لے آتے ہین اور جمع سے مراد یہان لفظ عام ہے جو شامل ہی ہر صیغۂ جمع کو جیسے رجال اور اسم جمع کو جیسے انسان۔ اشاعرہ مین سے ابوعبداللہ بلخیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر لفظ مفرد ہے تو واحد پر دلالت کرتا ہے اور اگر جمع ہے تو تین پر اور باقی کا سمجھنا قیام دلیل پر موقوف ہے کیونکہ لفظ کا معنی سے عاری ہونا جائز نہین پس اگر لفظ عام سے ایسے معنی مراد ہون جو اُسکے اقل معنی ہین تو یہ عین مدعا ہے جیسے اسم جنس سے کم سے کم ایک سمجھا جاتا ہے اور جمع کا اطلاق کم سے کم تین پر ہوتا ہے پس اگر عام اسم جنس ہوگا تو اُس کا استعمال ایک مین یقینی ہوگا اور جمع ہوگا تو تین مین استعمال یقینی ہوگا اور اگر لفظ عام سے اقل معنے سے زیادہ مراد ہو تو اقل اس زیادہ مین بھی داخل رہے گا پس لفظ عام کے اپنے کم سے کم معنی مین متیقن ہونے مین شبہ نہین اور کم سے زیادہ مین شک ہے اور اس بات کا یقین نہین ہوسکتا کہ زیادہ سے زیادہ معنی لفظ عام سے کہان تک مراد ہوسکتے ہین تو کم سے کم معنے مین عام کا استعمال یقینی ہوا اور زیادہ مین شک سے خالی نہین اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ لغت سماعی چیز ہے اُس مین کوئی بات دلیل و قیاس سے ثابت کرنا باطل ہے جو کچھ اہل زبان سے مسموع ہو وہی صحیح ہے اور یہ جو کہتے ہین کہ جب کوئی کہے علی دراھم یعنی مجھپر دراہم چاہئین تو اس قول سے تین درم اُسپر واجب ہونگے تو معلوم ہوا کہ جمع سے کم سے کم تین سمجھنا یقینی ہے اور اس سے زیادہ مین شک ہے اسی لیے اس قول کے قائل پر تین درم واجب ہو جائین گے جواب اسکا یہ ہے کہ علی دراھم سے تین درم اس واسطے واجب ہوتے ہین کہ عموم کا تعین زیادہ مین امکان سے باہر ہے زیادہ کی حد مقرر نہین ہوسکتی اسلیے اخص الخواص ثابت ہوتا ہے جو کہ تین ہے اس بنا پر لفظ جمع سے علی دراھم مین تین درم متعین کر لیے جاتے ہین۔

جب ہم تحقیق کی طرف رجوع کرتے ہین تو ہم کو صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ جسطرح خصوص کے لیے خاص خاص الفاظ مقرر ہین عموم کے لیے بھی ضرور ہے کہ الفاظ مقرر ہون جو اُسپر دلالت کرتے ہون کیونکہ عموم بھی ایسے معانی ہین جو باہم بات چیت مین مقصود ہوتے ہین اسلیے اُنکو تعبیر کرنے کے لیا الفاظ کا ہونا ضرور ہے جب معانی ظاہر ہوتے ہین تو اُنکے سمجھنے سمجھانے کے لیا الفاظ کیطرف احتیاج ضرور پڑتی ہے

یہ دلیل ایسی معقول ہے کہ ہر ذی عقل کو اسکی تسلیم مین انکار نہین اور دوسری دلیل اسپر اجماع ہی جسکی تفصیل یہ ہے کہ سلف سے خلف تک عمومات کے احکام پر حجت لانے کا دستور چلا آتا ہو اور کسی نے آجتک اس امر پر اعتراض نہ کیا اور یہ حجت لاتا اجماع ہے اس بات پر کہ یہ صیغے عموم پر دلالت کرتے ہین صحابہ نے بہت سے معاملات مین عموم کے صیغے عمومات کے لیے استعمال کیے ہین اور کبھی کہین اُن الفاظ سے عموم سمجھنے کے لیے قرینے کی ضرورت نہ پڑی اگر یہ الفاظ عموم کے لیے موضوع نہوتے تو عموم کے سمجھنے کے لیے قرائن کی ضرورت واقع ہوتی اور جو لفظ ایسا ہوتا ہے کہ اُسکے معنے سمجھنے کے لیے قرینے کی ضرورت نہین ہوتی وہ اپنے معنی مین حقیقی اور یقینی ہوتا ہے چنانچہ صحیحین مین ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ جب قبیلہ غطفان اور بنی تمیم وغیرہ نے زکواۃ نہ دی تو صدیق رضی اللہ عنہ نے اُن سے لڑنے کا ارادہ کیا اور عمر رضی اللہ عنہ اور صحابہ کی ایک جماعت نے یہ سمجھا کہ اقرار شہادتین سے عقوبت دنیا کی ممتنع ہوجاتی ہے اس وجہ سے اُنکے قتل مین توقف کیا اور کہا کہ کیون ہم اُن سے قتال کرین جبکہ سرور کائنات نے فرمایا ہے امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ فمن قال لا الہ الا اللہ عصم منی مالہ ونفسہ یعنی مین مامور ہون کہ لوگون سے لڑون یہانتک کہ وہ گواہی دین اس بات کی کہ نہین کوئی معبود مگر ایک اللہ یعنی اسلام لائین پھر جس نے کہا لا الہ الا اللہ بچایا مجھ سے مال اپنا اور جان اپنی تو حضرت صدیقؓ نے اس وقت یہ نہ کہا کہ یہ الفاظ عام ہین حجت کے قابل نہین بلکہ قبول کرلیا اور یہ جواب دیا کہ قتال اُنکا ممتنع نہین مگر اُس وقت کہ حقوق ادا کرین حضرت صدیقؓ اُن سے قتال کے لیے نکلے تو آخر سارے صحابہ نے اُنکا ساتھ دیا اور پیغمبر خدا کی وفات کے دن انصار نے سقیفہ بنی سعدہ مین یہ ٹھہرایا کہ ایک امام ہمارا ہوگا اور ایک مہاجرین مین کا ہوگا اور اپنی طرف سے سعد بن عبادہؓ کو خلیفہ بنانے اور اُنکے ہاتھ پر بیعت کرنے پر آمادہ ہوگئے تو حضرت ابو بکر صدیقؓ نے وہان پہونچ کر انصار سے کہا کہ پیغمبر صاحب کا حکم ہے الائمۃ من قریش یعنی امام قریشی چاہیے تب سب انصار نے قبول کیا اور اس حجت سے کسی نے انکار نہ کیا۔ اور جب پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت فاطمہؓ نے ابو بکر صدیقؓ کے پاس کسی کو بھیجا اپنے باپ کی وراثت مین سے حصہ مانگنے کو جو فدک اور خیبر مین زمین تھی تب صدیقؓ نے کہا کہ حضرت نے فرمایا ہو لا نورث ما ترکناہ صدقۃ رواہ البخاری والمسلم یعنے ہم پیغمبر لوگ میراث نہین چھوڑتے (ہمارے مال کا کوئی وارث نہین) جو ہم نے چھوڑا وہ خدا کی

راویین صدقوا اس حدیث کی وجہ سے عدم توریث انبیاء پر اجماع ہوگیا اور ابتک اسی پر عمل ہے۔ اسی طرح حضرت رسول پاک کے مقام دفن مین اختلاف ہوا کہ مہاجرین اہل کہ نے چاہا کہ ہم نعش مبارک کو کہ لے جائین۔ انصار اہل مدینہ نے چاہا کہ مدینے مین دفن ہون۔ کچھ صحابہ نے ارادہ کیا کہ بیت المقدس کو لے جائین کہ وہ جگہ دفن انبیا کی ہے آپ کی معراج اُس جا سے طرف آسمان کے ہوئی تھی پھر سب نے اتفاق کرکے مدینے مین دفن کیا اس لیے کہ حضرت صدیق رضؓ نے کہا کہ آنحضرتؐ نے فرمایا الانبیاء یدفنون حیث یموتون یعنی انبیا اُسی جگہ دفن ہوتے ہین جہان مرتے ہین۔ اور جب یہ آیت نازل ہوئی اِنَّکُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ حَصَبُ جَہَنَّمَ یعنی تم اور جن چیزون کی تم خدا کے سوا پرستش کرتے ہو دوزخ کا ایندھن ہوگے تو ابن زبعری نے یہ اعتراض کیا کہ نصاریٰ حضرت عیسیٰؑ کی پرستش کرتے ہین اور یہود عزیرؑ کی اور ملائکہ کی بعض عرب نے پرستش کی تو اس سے لازم آتا ہو کہ یہ بھی دوزخ مین جائین حضرتؐ نے جواب دیا کہ ما غیر ذوی العقول کے لیے عام ہے پس حضرت عیسیٰؑ و عزیرؑ و ملائکہ کو متناول نہ ہوگا ابن زبعری اہل زبان تھا اُس نے جو لفظ ما کے عموم سے احتجاج کیا تو حضرتؐ نے ما کے عام ہونے سے انکار نہین کیا بلکہ یہ کہا کہ وہ غیر ذوی العقول مین عام ہے محققین کا ایک طبقہ اس جواب کا انتساب جناب سرور کائنات کی طرف صحیح نہین بتاتا اور بہ تقدیر تسلیم یہ جواب انھین لوگون کی راے کے مطابق پورا ہوسکتا ہے جو ما کو صرف غیر ذوی العقول کے لیے سمجھتے ہین فنوعان عام خص عنه البعض وعام لم یخص عنه شیٔ یعنی عام کی دو قسمین ہین ایک وہ جس مین سے کوئی شے خاص کی گئی ہو دوسرا وہ ہے کہ اُس مین سے کوئی شے خاص نہ کی گئی ہو

اما العام الذی لم یخص عنه شیٔ فهو بمنزلة الخاص فی حق لزوم العمل به لا محالة

یعنی عام غیر مخصوص عمل کے لازم ہونے مین خاص کی طرح ہے اور لامحالہ اشارہ ہے قطعی ہونے کی طرف یعنی جسطرح خاص قطعی ہے وہ بھی قطعی ہے اور اُسپر عمل کرنا لازم ہے یاد رکھو کہ قطعی دو معنی مین مستعمل ہے (۱) اُسے کہتے ہین جسمین کسی طرح خلاف کی گنجائش نہو اور عقل اُس مین ضعیف سے ضعیف خلاف کو بھی تجویز نہ کرے (۲) اُسے کہتے ہین جس کے خلاف پر کوئی دلیل قائم نہو سکے گو اُس مین کسیطرح کا خلاف عقل تصور کرسکتی ہو یہ دو معنی اس بات مین تو شریک ہین کہ کسی طرح دل مین خلاف کا خطرہ پیدا نہین ہوتا اور نہ اُسکا

احتمال اہل زبان کے نزدیک، اور اس وجہ سے ان مین تفریق ہے کہ اگر خلاف کا تصور کیا جائے تو عقل پہلے مین اُسے جائز نہ رکھے گی اور دوسرے معنے مین عقل خلاف جائز رکھ سکتی ہے مگر محاورے مین ایسے خلاف محتمل عقلی کا اعتبار نہین پس حنفیہ کے نزدیک جو عام قطعًا عموم پر دلالت کرتا ہے اُس مین قطع دوسری قسم کا ہے پس اس مین خصوص کا ایسا احتمال نہین ہوتا جو محاورات مین معتبر اور قابل شمار ہو غرض کہ قطعی ہونے مین عام خاص سے کم نہین اکثر شافعیہ اور مالکیہ اور امام ابومنصور ماتریدی کے نزدیک عام ظنی ہے کیونکہ کوئی عام ایسا نہین ہے جسمین سے بعض افراد خاص نہ کرلیے جائین تو ہر عام مین بعض افراد کے مخصوص ہونے کا احتمال ہے یعنی یہ احتمال ہے کہ بعض افراد کا یہ حکم نہ ہو جو اکثر کا حکم ہے گو ہم اُس سے واقف نہون مگر یہ احتمال زائل نہین ہوسکتا اسلیے ایسا عام عمل کو واجب کرے گا نہ علم ویقین کو جس طرح خبر واحد اور قیاس عمل کو واجب کرتے ہین نہ علم کو اور اسلیے عام مثل ان دونون کے ظنی قرار پاتا ہے ہان اگر کسی مقام پر دلیل اس بات کی موجود ہو کہ اس عام مین سے بعض افراد کے خاص ہو جانے کا احتمال نہین جیسے اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ یعنی اللہ ہر شے سے آگاہ ہے تو ایسے موقع پر عام قطعی سمجھا جائے گا اور یہ بات دوسری ہے پس بغیر ایسی دلیل کے ہر عام ظنی ہے جواب اس کا یہ ہے کہ ہر عام کی نسبت اس بات کا احتمال رکھنا کہ شاید بعض افراد اس سے مخصوص ہوتے ہین ایک خیال ہی خیال ہے جس پر کوئی برہان نہین اور ایسے بے دلیل خیال کا اعتبار نہین ہان اگر اُس مین سے بعض افراد خاص کرلیے جائین تو یہ احتمال دلیل سے پیدا ہوتا ہے کہ اس کا اعتبار ہوگا اور ہر جگہ محض احتمال کو دخل دینے مین بڑی خرابی لازم آئے گی اور تمام لغات سے اطمینان اُٹھ جائے گا مثلاً جہان کلام مین الفاظ عامہ مستعمل ہون گے تو سُننے والے کو اُن سے مطلب معین حاصل نہو سکے گا اسلیے کہ خصوص کا احتمال موجود ہوگا اور سُننے والا جو کچھ سمجھے گا وہ مطلب صحیح نہ قرار پائے گا اور یہی حال شریعت کا ہو جائے گا کیونکہ شریعت مین زیادہ تر عام طور پر خطاب کیا گیا ہے پھر جب کہ بعض افراد کا بغیر قرینے کے ارادہ کرنا جائز قرار پائے گا تو صیغۂ عموم سے احکام سمجھنا صحیح نہو گا اور بجز اسکے کہ سُننے والا دھوکے مین پڑ جائے اور تکلیف بالمحال مین مبتلا ہو جائے کوئی مطلب نہین نکل سکے گا اس دلیل سے ثابت ہو گیا کہ عام مین بغیر قرینے کے تخصیص یعنی بعض افراد پر قصر کرلینے کا احتمال نہین

اور وہ خاص کیطرح قطعی ہے اور اسی وجہ سے عام کے ساتھ خاص کا نسخ جائز ہی کیونکہ ناسخ کے لیے یہ شرط ہے کہ یا تو منسوخ کے برابر ہو یا اس سے قوی ہو۔ اب مصنف عام غیر مخصوص کے خاص کیطرح لازم العمل ہونے کی مثالین بیان کرتے ہین وعلی ھذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ ایسا عام بھی کہ جس سے کچھ مخصوص نہ کیا گیا ہو عمل کے واجب کرنے مین خاص کی طرح ہے۔ قلنا اذا قطع السارق

بعد ما ھلك المسروق لا یجب علیہ الضمان لان القطع جزاء جمیع ما اکتسب بہ السارق

فان کلمۃ ما عامۃ یتناول جمیع ما وجد من السارق وبتقدیر ایجاب الضمان

یکون الجزاء ھو المجموع فلا یترك العمل بہ بالقیاس علی الغصب

ہم کہتے ہین کہ جب چور کو سزا مل گئی کہ جو اس کا ہاتھ کاٹ ڈالا گیا تو اُس پر ضمان لازم نہین آئے گا اگرچہ جو مال چرایا ہے وہ ضائع ہو گیا ہو کیونکہ خداوند تعالے نے جو فرمایا ہی السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما جزاء بما کسبا (یعنے چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو بدلے مین اُس جرم کے جس کے وہ مرتکب ہوے) اس آیت مین کلمۂ ما عام ہے شامل ہے تمام اس جرم کو جو چور سے سرزد ہوا ہے پس تمام جرم کی سزا ہاتھ کا کاٹا جانا ہوا اگر تاوان بھی لیا جائے تو پھر سزا دو چیزون کے مجموعے کا نام ہوگا ایک ہاتھ کاٹنا دوسرے مال مسروقہ کا عوض دلانا اور یہ مضمون نص یعنی کلمۂ ما کے عموم کے خلاف ہے مسئلۂ غصب پر مسئلہ سرقہ کا قیاس نہین کر سکتے غصب مین اگر مال مغصوبہ غاصب کے پاس سے تلف ہو جائے تو غاصب کو اُس مال کی قیمت دینی پڑے گی۔

والدلیل علی ان کلمۃ ما عامۃ ما ذکرہ محمد رحمہ اللہ تعالے اذا قال المولے

لجاریتہ ان کان ما فی بطنك غلاما فانت حرۃ فولدت غلاما وجاریۃ لا تعتق

اور کلمۂ ما کے عام ہونے کی دلیل امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے معلوم ہوتی ہی وہ فرماتے ہین کہ جب مالک نے اپنی کنیز سے کہا ان کان ما فی بطنك غلاما فانت حرۃ اُس کنیز نے لڑکا اور لڑکی دونون ایکبار جنے تو آزاد نہ ہوگی کیونکہ شرط مین کلمۂ ما تھا جسکے معنی عموم کے ہین اُس وقت وہ کنیز آزاد ہوتی کہ صرف لڑکا پیدا ہوتا کیونکہ معنی مالک کے کلام کے یہ ہین ان کان جمیع ما فی بطنك غلاما فانت حرۃ یعنی جو تمام چیز تیرے پیٹ مین حمل ہے اگر وہ لڑکا ہو تو تو آزاد ہے اور ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہونے کی صورت مین یہ بات نہ نکلی اسلیے کہ جو کچھ پیٹ مین حمل تھا اُسمین سے بعض حصہ بیٹا تھا

اور بعض میں اسلیے شرط باقی نہ رہی اور یہ جو قرآن میں آیا ہے فاقرؤا ماتیسر من القرآن یعنی قرآن میں سے جو کچھ آسان ہو وہ نماز میں پڑھو یہاں کلمہ کے عموم سے تمام ماتیسر من القرآن کا نماز میں پڑھنا لازم نہیں آتا کیونکہ پڑھنے کی بنیاد آسانی پر ہے اور جب تمام کو پڑھنا پڑا تو آسانی کہاں ہے سخت مشکل ہوگی۔ دوسری مثال یہ ہے ومثله نقول فی قوله تعالیٰ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ

فانه عام فی جمیع ماتیسر من القرآن ومن ضرورته عدم توقف الجواز علی قراءة

الفاتحة وجاء فی الخبر انه لا صلوٰة الا بفاتحة الکتاب فعملنا بهما علی وجه لا یتغیر

به حکم الکتاب بان نحمل الخبر علی نفی الکمال حتی یکون مطلق القراءة فرضا

بحکم الکتاب وقراءة الفاتحة واجبة بحکم الخبر اسی طرح ہماری دلیل نماز میں الحمد کے فرض نہونے کی یہ آیت ہے فاقرؤا ماتیسر من القرآن اس میں کلمہ ما عام ہے خدا فرماتا ہے قرآن میں سے جو کچھ آسان ہو وہ نماز میں پڑھو خواہ الحمد ہو یا قل ہو اللہ ہو یا اور آیت ہو اور حدیث میں یہ ضرور آیا ہے لاصلوٰة الا بفاتحة الکتاب یعنی نماز نہیں ہوتی بغیر الحمد کے اسلیے ہم نے قرآن وحدیث دونوں پر عمل کیا اس طرح پر کہ قرآن کے معنی نہ بدلیں پس حدیث کو نفی کمال پر محمول کیا یعنی حدیث کے یہ معنے ہیں کہ نماز کامل بغیر الحمد کے نہیں ہوتی پس مطلق قرأت خواہ الحمد ہو یا غیر الحمد خدا تعالیٰ کے حکم کے بموجب فرض ہوئی اور قرأة خاص الحمد کی حدیث کے موافق ہوئی اور اس طرح دونوں پر عمل ہوگیا امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ بدون الحمد پڑھے نماز نہیں ہوتی حدیث لاصلوٰة لمن لم یقرء بفاتحة الکتاب اُن کی دلیل ہے اس حدیث کو بخاری ومسلم نے عبادہ بن صامت سے روایت کیا ہے اور امام اعظمؒ کا وہی قول ہے کہ نماز بے الحمد کے کامل نہیں ہوتی جیسے دوسری حدیث میں ہے لاایمان لمن لا امانة له ولا دین لمن لا عهد له یعنی اُس شخص کا ایمان نہیں جو امانت دار نہیں اور اس کا دین نہیں جس کا عہد سالم نہیں مراد اس سے ایمان اور دین کی نفی بالکلیہ نہیں ہے بلکہ ایمان ودین میں یہ چیزیں خلل کا باعث ہیں۔ وقلنا کذالک فی قوله

تعالیٰ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ انه یوجب حرمة متروک التسمية

عامدا وجاء فی الخبر انه علیه السلام سئل عن متروک التسمية عامدا فقال

کلوه فان تسمية الله تعالیٰ فی قلب کل امرء مسلم فلا یمکن التوفیق ههنا لان

لو ثبت الحل بترکها عامدًا لثبت الحل بترکها ناسیا وحینئذٍ یرتفع حکم الکتاب فیترك الخبر اور اسی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ جو فرمایا ہے کہ وہ ذبیحہ نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام ذکر نہ کیا جائے اس سے ثابت ہے کہ جس ذبیحہ پر جان کر بسم اللہ اللہ اکبر نہ کہا جائے وہ حرام ہی حالانکہ حدیث میں آیا ہے کہ رسول علیہ السلام سے کسی نے ایسے ذبیحہ کی نسبت دریافت کیا جس پر بسم اللہ جان بوجھ کر نہیں پڑھی گئی فرمایا کھاؤ کیونکہ ہر مسلمان کے دل میں اللہ کا نام ہے اور ایسی صورت ہو نہیں سکتی تھی کہ اس مسئلے میں حدیث و قرآن دونوں پر عمل ہو سکتا کیونکہ اگر وہ ذبیحہ جس پر قصداً بسم اللہ نہیں پڑھی گئی حلال سمجھا جاتا تو جس پر بھول کر بسم اللہ نہیں پڑھی گئی وہ بدرجۂ اولےٰ حلال ہوتا پھر قرآن کا حکم باقی نہیں رہتا کیونکہ عام کے تحت میں کوئی فرد باقی نہیں رہتی اسلیے اس جگہ حدیث پر عمل نہیں کیا۔

سوال اگر کوئی یہ کہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے بھی تو کہا ہے کہ جس ذبیحہ پر مسلمان ذبح کرنے والے نے بھول کر بسم اللہ نہیں پڑھی وہ ذبیحہ حلال ہے۔

جواب ذبیحہ پر بسم اللہ قصداً ترک کر دینے اور بھول جانے میں فرق ہے پس جس ذبیحہ پر مسلمان ذبح کرنے والے نے بھول کر بسم اللہ نہیں پڑھی ہے اسکا درست ہونا کچھ اس وجہ سے نہیں کہ وہ بوجہ حدیث آحاد کے اس آیت سے مخصوص ہے بلکہ اس سبب سے ہے کہ بھول جانے والا حکم میں ذکر کرنے والے کے ہے یعنی ماتحت مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ کے داخل ہی نہیں تاکہ تخصیص کی نوبت پہونچے امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ مسلمان کا ذبیحہ اگرچہ قصداً تسمیہ کو ترک کرے حلال ہو اور دلیل ان کی یہ حدیث ہے المؤمن یذبح علی اسم اللہ سمی اولم یسم یعنی مسلمان ذبح کرتا ہی اللہ تعالےٰ کے نام پر بسم اللہ کہے یا نہ کہے اور یہ صحیح نہیں دو وجہ سے ایک تو یہ کہ حکم قطعی کی تخصیص خبر واحد کے ساتھ ناجائز ہے دوسرے یہ بات احادیث مشہورہ صحیحہ اور اجماع صحابہ و من بعدہم اور دوسرے مجتہدین کے بھی خلاف ہے اور نہ یہ حدیث اس لفظ سے پائی گئی ہے ہاں دارقطنیؒ اور بیہقیؒ نے ابن عباسؓ سے اس طرح روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کو اللہ تعالیٰ کا نام کافی ہے اگر بسم اللہ ذبح کے وقت بھول جائے تو چاہیے کہ بسم اللہ پڑھکر کھالے اور اسناد میں اسکی محمد بن یزید بن سنان صدوق ہے لیکن ضعیف الحفظ ہے اور اسکو عبدالرزاق نے اسناد

صحیح سے روایت کیا ہے لیکن وہ موقوف ہے ابن عباس پر اور حدیث موقوف شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں اسیطرح جو روایت شافعیؒ نے مراسیل مین کی ہے کہ ذبیحہ مسلمان کا حلال ہے اسپر اللہ تعالیٰ کا نام لیا جائے یا نہ لیا جائے یہ بھی شافعیؒ کے نزدیک احتجاج کے قابل نہیں اگرچہ راوی سکے ثقات ہین مگر حدیث مرسل شافعیؒ کے نزدیک متروک ہے دوسرے یہ کہ یہ حدیث محمول ہے حالت نسیان پر اسی لیے صحابہ ومن بعدہم نے اُس ذبیحہ کی حرمت پر اجماع کیا ہے جس پر تسمیہ عمداً ترک کیا جائے اور اگر یہ حدیث عامد کو بھی عام ہوتی تو لازم تھا کہ صحابہ کرام مین کچھ اس باب مین مناظرہ اور خلاف ہوتا تیسرے یہ کہ حدیث بفرض تسلیم اس بات کے کہ شامل ہے قصداً ترک کرنے والے اور بھول کر ترک کرنے والے کو مخالف ہے کتاب اللہ کے اور خبر واحد جب مخالف ہو آیت قطعی کے تو باتفاق قابل قبول نہین ہوتی چوتھے یہ کہ صحابہ وتابعین نے اس حدیث پر عمل ترک کیا اور یہ دلیل اسکے ضعف اور بے اصلیت کی ہے پانچوین یہ کہ یہ حدیث اجماع صحابہ کے مخالف ہے پس مردود ہوگی اور نہ اس آیت مین تخصیص اس قیاس کے ساتھ جائز ہوسکتی ہے کہ اگر کوئی بھولے سے تسمیہ ترک کرے تو ذبیحہ اُس کا حلال ہے گو نسیان بسبب عذر ہونے کے معاف ہے مگر اس کا قیاس عمداً تسمیہ ترک کرنے والے کے ذبیحہ پر جاری نہین ہوسکتا کیونکہ وہ نص قطعی کے مخالف ہے اور نص قطعی کی تخصیص قیاس کے ساتھ جائز نہین اور آنحضرتؐ کا یہ قول کہ اللہ کا نام ہر مسلمان کے دل مین ہے حالت نسیان پر محمول ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت مین بھی ذبیحہ حرام ہے وکذلک قوله تعالیٰ و

امهاتكم اللاتي ارضعنكم يقتضي بعمومه حرمة نكاح المرضعة وقد جاء في الخبر لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان ولم يكن التوفيق بينهما فيترك الخبر

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعہ سے وامہاتکم اللاتی ارضعنکم منجملہ اُن عورتون کے جن سے نکاح کرنا حرام ہے ایک قسم مرضعہ یعنی دودھ پلانے والی کی بتائی ہے یعنی دودھ پلانے والی کا نکاح دودھ پینے والے سے کسی طرح درست نہین ہوسکتا خواہ ایک ہی دفعہ دودھ پلایا ہو اور حدیث مین یون آیا ہے کہ ایک یا دو دفعہ چوس لینے یا بچہ کے دودھ پلانے والی کی پستان کو ایک یا دو دفعہ منہ مین داخل کر لینے سے حرمت ثابت نہین ہوتی اس مسئلے کے متعلق قرآن اور حدیث مین توفیق نہین ہوسکتی تھی اسلیے قرآن شریف پر عمل کیا اور حدیث آحاد پر قرآن شریف کے

مقابلے میں عمل نہیں کیا واما العام الذی خص منه البعض فحکمه انه یجب العمل فی الباقی

مع الاحتمال اور جس عام میں سے بعض افراد کو خاص کر لیا جائے یعنی اسکا حکم تمام افراد کو متناول نہو بلکہ بعض افراد اس حکم سے علیحدہ ہو جائیں تو اسکا حکم یہ ہے کہ عمل کرنا اسپر واجب ہے ان افراد میں جو تخصیص کے بعد باقی رہگئی ہوں مگر ان باقی افراد میں بھی تخصیص کا احتمال باقی رہتا ہے جیسے دوسرے دلائل ظنیہ کا حال ہی جیسے خبر واحد اور قیاس کہ عمل کرنا انپر واجب ہوتا ہے باوجودیکہ قطعیت انمیں نہیں ہوتی عام مخصوص سے مراد وہ چیز ہے جو عام کے حکم سے خارج کی جائے۔ عام مخصوص کے باب میں چار مذہب ہیں (۱) کرخی اور عیسیٰ بن ابان کا مذہب یہ ہے کہ عام تخصیص ہو جانے کے بعد کسیطرح قابل حجت نہیں رہتا نہ قطعی طور پر اور نہ ظنی طور پر خواہ مخصوص معلوم ہو یا نا معلوم (۲) بعض کی رائے یہ ہے کہ اگر مخصوص معلوم ہوگا تو عام کا حکم باقی افراد میں قطعی ہوگا اور جو مجہول ہوگا تو عام کسی حالت میں قابل حجت نہو گا۔ (۳) بعض کا مذہب یہ ہے کہ عام مخصوص البعض قطعی ہی رہتا ہے جیسا کہ وہ غیر مخصوص ہونے کی حالت میں قطعی ہے (۴) جمہور حنفیہ کا مذہب مختار یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد ایک ایسی دلیل ہو جاتا ہے جسمیں شبہ پڑ گیا ہے مخصوص خواہ معلوم ہو یا نا معلوم اور ایسا عام قطعیت اور یقین کا موجب نہیں ہوتا مگر حجت اسکو اس واسطے مانا گیا ہے کہ صحابہ وغیرہ نے ایسے عام کے ساتھ استدلال کیا ہی پس عام مخصوص کے حجت ہونے پر اجماع ہو گیا ہے۔ عام مخصوص کے حقیقت و مجاز ہونے میں علما کا بڑا اختلاف ہے (۱) جمہور اشاعرہ اور مشاہیر معتزلہ کے نزدیک مطلقاً مجاز ہی (۲) حنابلہ اور بعض شافعیہ اور عامہ فقہاے حنفیہ کے نزدیک مطلقاً حقیقت ہی (۳) امام الحرمین شافعی اور صدر الشریعت حنفی اور بعض دوسرے حنفیہ کے نزدیک باقی میں حقیقت ہے اور جس قدر افراد مخصوص کی گئی ہیں ان میں مجاز ہی (۴) ابو بکر جصاص حنفی کا مذہب شافعیہ نے یوں نقل کیا ہے کہ عام مخصوص حقیقت ہے بشرطیکہ باقی افراد غیر منحصر ہوں مگر حنفیہ نے ابو بکر مذکور سے یوں روایت کی ہے کہ اگر جمع باقی ہو تو عام مخصوص حقیقت ہے (۵) ابو الحسین معتزلی و بعض حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عام کی تخصیص کسی غیر مستقل کے ساتھ کی گئی ہو تو ایسا عام مخصوص حقیقت ہی اور اگر مستقل کے ساتھ تخصیص واقع ہوئی ہو تو مجاز ہی (۶) قاضی ابو بکر باقلانی شافعی کے نزدیک اگر عام شرط یا استثنا کے ساتھ مخصوص کیا گیا ہو تو حقیقت ہے اور انکے سوا دوسرے جس سے مخصوص کیا جائے مجاز (۷) عبد الجبار معتزلی کے نزدیک اگر شرط و صفت کے ساتھ عام کی تخصیص کی جائے تو حقیقت ہے اور انکے علاوہ جسکے ساتھ تخصیص کی جائے مجاز ہی

فاذا قام الدلیل علی تخصیص الباقی یجوز تخصیصه بخبر الواحد والقیاس الی ان یبقی الثلث

وبعد ذلک لا یجوز پس جب عام کی تخصیص پر دلیل قائم ہوگئی تو پھر اسکی تخصیص خبر واحد یا قیاس سے ہوتی رہے گی یہانتک کہ عام کی تین افراد باقی رہ جائیں اسکے بعد تخصیص نہیں ہو سکتی مطلب یہ ہے کہ عام کے افراد کی تخصیص یہانتک جائز ہے کہ عام کے حکم میں تین چیزیں باقی رہ جائیں اس سے آگے جائز نہیں تاکہ نسخ نہو جائے اکثر کا مذہب یہ ہے کہ عام کے افراد کی نصف سے زائد تک تخصیص جائز ہے مگر اسکا کوئی معیار نہیں اسلیے یہ مذہب کمزور ہے اور بعض نے کہا ہے کہ یہانتک تخصیص ہو سکتی ہے کہ صرف ایک فرد باقی رہ جائے اور تحقیق یہ ہے کہ جو عام جمع کا صیغہ ہو اور معنی میں بھی اسکے جمعیت ہو جیسے نساء اور رجال یا صیغہ تو جمع کا نہو مگر معنے میں جمعیت ہو جیسے قوم تو اسکی تخصیص یہانتک ہو سکتی ہے کہ عام کے حکم میں صرف تین افراد باقی رہ جائیں کیونکہ کم سے کم جمع کا اطلاق تین پر ہوتا ہے پس اگر اسکے نیچے تین افراد بھی باقی نہ رہیں گی تو لفظ اپنے مقصود سے فوت ہو جائیگا اور جس عام کا نہ لفظ صیغۂ جمع ہو اور نہ معنے میں اسکے جمعیت ملحوظ ہو اسکی تخصیص ایک فرد تک ہو سکتی ہے جیسے من اور ما یہی حال اسم جنس معرف باللام اور جمع معرف بلام کا ہے جیسے المرأة اور النساء۔ وانما جاز ذلک

لان المخصص الذی اخرج البعض من الجملة لو اخرج بعضا مجهولا لانبع الاحتمال فی کل فرد معین

فجاز ان یکون باقیا تحت حکم العام وجاز ان یکون داخلا تحت دلیل الخصوص فاستوی الطرفان فی حق المعین

فاذا قام الدلیل الشرعی علی انه من جملة ما دخل تحت دلیل الخصوص ترجح جانب تخصیصه

اور عام مخصوص کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے اسلیے درست ہے کہ جب پہلے مخصص نے عام میں سے بعض افراد کو نکال دیا اگر بعض مجہول کو نکالا ہے تب تو ہر فرد معین میں احتمال تخصیص پیدا ہو جائیگا کہ بالتحت عام کے باقی رہے یا عام کے ماتحت باقی نہ رہے بلکہ اس دلیل خصوص کے ماتحت ہو جائے جسنے عام کو مخصوص منہ البعض بنایا ہے ہر فرد معین کے حق میں دونوں طرفین برابر ہو جائینگی پس جب دلیل شرعی سے یہ ثابت ہوگا کہ یہ دلیل خصوص کے ماتحت داخل ہے تو جانب تخصیص کو ترجیح ہو جانے گی اس سے ثابت ہوا کہ عام میں دونوں تقدیر پر احتمال داخل ہے اسلیے تخصیص اسکی خبر آحاد اور قیاس کے ساتھ جائز ہے مخصوص مجہول کی مثال یہ ہے احل الله البیع وحرم الربوا یعنے حلال کیا اللہ تعالی نے بیع کو اور حرام کیا ربا کو البیع لفظ عام ہے بسبب داخل ہونے لام جنس کے اللہ نے اس سے ربا کو مخصوص کر لیا جو نامعلوم ہے کیونکہ لغت میں ربا کے معنی زیادتی کے ہیں حالانکہ ہر ہر زیادتی حرام نہیں اور جب تک آنحضرت نے بیان نہیں کیا تھا یہ مخصوص مجہول تھا پھر جب آپ نے یوں بیان فرمایا الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعیر بالشعیر

والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد فمن زاد او استزاد فقد اربیٰ رواہ مسلم عن ابی سعيد ن الخدری تو اسکی جہالت جاتی رہی مفہوم اسکا یہ ہے کہ اگر سونا چاندی گیہوں جو کھجور اور نمک کا بتادلہ کا تو برابر کا کرو زیادہ کیا اور ربا ہو گیا پس یہ ربائے شرعی مجہول ہے جسکو آنحضرتؐ نے یوں کھولا کہ سونا بدلے سونے کے اور چاندی بدلے چاندی کے اور گیہوں بدلے گیہوں کے اور جو بدلے جو کے اور کھجور بدلے کھجور کے اور نمک بدلے نمک کے ایسی حالت مین بیچے جائین کہ ہر ایک دوسرے کے برابر ہو اور دست بدست معاملہ ہو اور نفس بڑھوتری ربو نہیں کیونکہ مال تجارت مین زیادتی کے لیے بیع ہوتی ہے پس ربا سے مراد شرعی بڑھوتری ہے جو آیت مین مجہول ہے وان کان المخصص اخرج بعضا معلوما عن الجملۃ

جاز ان یکون معلولا بعلۃ موجودۃ فی ھذا الفرد المعین فاذا قام الدلیل الشرعی

علی وجود تلک العلۃ فی غیر ھذا الفرد المعین ترجحت تخصیصہ فیعمل بہ مع وجود الاحتمال اور اگر مخصص نے عام مین سے بعض فرد معلوم کو نکالا ہے ممکن ہے کہ جو علت اس فرد معین مین پائی جاتی ہے وہ اور افراد مین بھی پائی جائے پس جب دلیل شرعی سے اس فرد معلوم مین علت کا ہونا پایا جائے گا تو تخصیص کی جانب کو ترجیح ہوگی پس باوجود احتمال کے اسپر عمل ہوگا تخصوص معلوم کی مثال یہ ہے. فاذا انسلخ الاشہر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم وخذوھم واحصروھم واقعدوا لھم کل مرصد یعنی جب ماہ ہائے حرام گذر جائین تو قتل کرو مشرکون کو جہان پاؤ اور پکڑو اور گھیر لو اور بیٹھو ہر جگہ انکی تاک مین تو مشرکین عام ہے جسمین سے امان چاہنے والے کو مخصوص کر لیا ہے چنانچہ کہا ہے وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ یعنی اگر کوئی مشرک تجھ سے پناہ مانگے تو اسکو پناہ دے جب ہم نے غور کیا تو مخصوص کے خاص کیے جانے کی علت یہ پائی کہ وہ لڑائی نہیں کرے گا اور یہ علت باقی افراد مین بھی موجود ہے مثلاً سٹھیا ہوا بڈھا اور بچہ اور عورت بھی لڑائی کے قابل نہیں تو تخصیص کے لیے انکی جانب بھی راجح ہو گئی اور پھر بھی اور باقی افراد مین تخصیص کا احتمال باقی رہتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تخصیص مین یہ شرط ضرور ہے کہ ایسے کلام سے ہو جو مستقل ہو اور عام سے ملا ہوا ہو پس اگر تخصیص بذریعہ کلام کے نہو گی بلکہ عقل یا حس یا عادت وغیرہ سے کی جائے گی تو اسکو اصطلاح مین تخصیص نہ سمجھینگے اور اس طرح کی تخصیص سے عام ظنی بھی نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ایسی تخصیص سے بدستور قطعی رہتا ہے چنانچہ عقل جس عام مین تخصیص پیدا کرتی ہو وہ باقی افراد مین قطعی الدلالت ہوتا ہے جیسے خالق کل شئی مین کل شئی عام ہے اور عقل اسمین یہ تخصیص

کرتی ہے کہ کل شئی سے مراد ما سوی اللہ پس لفظ کل شئی ما سوی اللہ پر قطعی لدلالت ہے اسی طرح جو احکام
شرعی عام ہیں اُنکی تکالیف سے عقل بچے اور مجنون کی تخصیص کرتی ہے پس انکی وجہ سے تخصیص اصطلاح اصول
میں تخصیص نہیں کہلائے گی اسی طرح اگر تخصیص کلام مستقل کے ساتھ نہو بلکہ غایت یا شرط یا استثنا یا صفت
یا بدل بعض کے ذریعہ سے ہو تو اُسے بھی تخصیص نہ کہینگے غایت کی مثال یہ ہے اتموا الصیام الی اللیل
یعنی روزے کو رات تک تمام کرو اور شرط کی مثال یوں سمجھو انت طالق ان دخلت الدار تجھکو طلاق ہے
اگر مکان میں داخل ہو استثنا کی مثال یہ ہے جاء نی القوم الا زیدا قوم میرے پاس آئی مگر زید نہیں آیا
صفت کی مثال فی الابل السائمۃ زکوٰۃ چرنے والے اونٹوں میں زکوٰۃ ہے اور بدل بعض کی مثال یہ ہے
جاء نی القوم اکثرھم بدل بعض وہ اسم ہے کہ اُسکا مدلول مبدل منہ کے مدلول کا جز ہوتا ہے اس مثال
میں قوم مبدل منہ ہے اور اکثرھم بدل بعض شافعیؒ کے نزدیک یہ سب صورتیں تخصیص میں داخل ہیں کیونکہ
اُنکے نزدیک تخصیص عبارت ہے اس سے کہ عام کے بعض مسمیات پر قصر کیا جائے برابر ہے کہ وہ قصر مستقل کے
ذریعہ سے ہو یا غیر مستقل سے اور وہ کلام مستقل یا غیر مستقل عام سے ملا ہوا ہو یا ملا ہوا نہو جسکے ذریعہ سے عام میں
تخصیص واقع ہوتی ہے اسکو مخصص پہلے صاد مہملہ کے کسرے سے کہتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسکا
عام سے ملا ہوا ہونا ضرور ہے اسکی تاخیر عام سے ناجائز ہے اور جہان ایسا ہو اسے تخصیص نہیں کہتے بلکہ
نسخ بولتے ہیں مگر شافعیؒ کے نزدیک ضرورت کے وقت مخصص کی تاخیر عام سے جائز ہے۔ فخر الاسلام کہتے ہیں
کہ اس خلاف کی بنیاد عام کی قطعیت پر ہے ابو حنیفہؒ کے نزدیک عام قطعی ہے اور تخصیص سے ظنی ہو جاتا ہے
پس مخصص عام کو قطعی سے ظنی بنا دیتا ہے اس صورت میں مخصص عام کا بیان تغییر ہوگا اور بیان تغییر کی
تاخیر جائز نہیں اسلیے مخصص اور عام میں بھی اتصال ضرور ہوا اور شافعیؒ کے نزدیک عام ظنی ہے تخصیص کا
احتمال رکھتا ہے اور تخصیص کے بعد بھی اُس میں بدستور ظنیت باقی رہتی ہے تو مخصص عام کی حالت کو بدلتا
نہیں بلکہ اسکے اُس احتمال کو جو تخصیص سے قبل تھا ثابت کر دیتا ہے اسلیے بیان تقریر ہوگا اور بیان تقریر میں
اتصال واجب نہیں ابو حنیفہؒ کی عمدہ دلیل عام سے مخصص کی تاخیر نہونے پر یہ ہے کہ عام جب بغیر مخصص کے
ہو تو اس سے کل موضوع لہ سمجھا جاتا ہے اور جب مخصص کی اس سے تاخیر ہوگی تو مکلف کو عام سے اب بھی عموم کا
اعتقاد رہیگا اور کل موضوع لہ بدستور سابق سمجھے گا اور عموم ہی پر عمل کریگا جو شارع کی مرضی کے خلاف ہے
دوسری دلیل ابو حنیفہ کی یہ ہے کہ اگر مخصص کی تاخیر عام سے جائز ہو تو استعمال مجاز کا بھی بغیر اظہار قرینہ کے

جائز ہو کیونکہ مخصص بھی عموم کے پھیرنے کے لیے ایک قرینہ ہے امام شافعی مخصص کی تاخیر پر یون دلیل لاتے ہین کہ اللہ نے فرمایا ہے واعلموا انما غنمتم من شئ فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل یعنی جو چیز تم جہاد مین لوٹ کر لاؤ اسکا پانچوان حصہ خدا اور رسول کا اور رسول کے قرابت دارون کا اور یتیمون کا اور محتاجون کا اور مسافرون کا ہے پھر تاخیر کے بعد اس خمس مین سے مقتول کے سامان کی تخصیص کی گئی کہ من قتل قتیلا فلہ سلبہ یعنی جو کوئی کافر کو قتل کرے وہ اسکا کل اسباب لے لے اسمین سے پانچوان حصہ علیحدہ نہوگا جواب اسکا یہ ہے کہ جب جنگ بدر مین کفار کو شکست ہو چکی تو آیت بالا غنائم کے باب مین نازل ہوئی اور اسی لڑائی مین ابو جہل کا اسباب اسکے قاتل معوذ بن عفراء انصاری کو دیا گیا تھا تو اس سے معلوم ہوا کہ مقتول کے اسباب کی تخصیص خمس مین سے عام کے متصل ہوتی تھی یا اس سے قبل ہوئی تھی اور اگر تاخیر ان بھی لی جائے تو یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ مخصص نہین بلکہ نسخ ہے اور خبر مشہور سے نسخ جائز ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہان بعض حکم آیت کا نسخ ہے نہ کل حکم کا اور بعض حصۂ حکم کا نسخ ایک طور سے بیان سمجھا جاتا ہے کیونکہ اسمین منسوخ بالکل باطل نہین ہوتا۔ دوسری دلیل انکی یہ ہے کہ آیت مین ذوی القربیٰ عام ہے تمام قرابت داران رسول کو شامل ہے پھر اسمین سے زمانۂ دراز کے بعد یہ تخصیص کی گئی کہ بنی عبد شمس اور بنی نوفل خمس کے حکم سے نکال دیے گئے حالانکہ یہ بھی قرابت دار ہین جواب اسکا یہ ہے کہ سنن ابو داؤد وغیرہ مین مروی ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی غنیمتون کو بانٹا تو پانچوان حصہ ذوی القربیٰ کا اولاد ہاشم و مطلب کے درمیان تقسیم کیا حضرت عثمانؓ عبد شمس کی اولاد مین تھے اور جبیر بن مطعم نوفل کی اولاد مین تھے ان دونون نے حضرتؐ سے کہا کہ ہمکو اولاد بنی ہاشم کی بزرگی کا انکار نہین اسلیے کہ اللہ تعالے نے آپ کو وہین رکھا مگر بنی مطلب کو ہم پر کیا بزرگی ہے آپنے ان کو دیا اور ہم کو نہ دیا حضرتؐ نے جواب دیا کہ انھون نے نہ مجھکو زمانۂ جاہلیت مین چھوڑا اور نہ زمانۂ اسلام مین پس ظاہر ہے کہ بنی ہاشم اور بنی مطلب کے لیے دو قرابتین ہین ایک نسب کی دوسرے مدد کرنے کی اسلیے یہ ذوی القربیٰ مین داخل ہین اور بنی عبد شمس اور بنی نوفل کو معاً یہ دونون قرابتین حاصل نہین انکی تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالے نے اول حضرت نوحؑ کو حکم دیا تھا کہ جس وقت طوفان آئے فاسلک فیہا من کل زوجین اثنین واہلک یعنی ہر قسم کے جاندارون مین سے دو دو کا جوڑا کشتی مین بٹھا لیجیو اور

اپنے گھر والون کو بھی اہل کا لفظ عام ہے بیٹے کو بھی شامل ہے مگر اللہ نے تاخیر کے ساتھ اسکو نوح کے اہل سے خارج کیا اور اسکے غرق ہونے کے وقت نوح کے عرض کرنے پر فرمایا یا نوح انہ لیس من اھلک انہ عمل غیر صالح۔ یعنی تیرا بیٹا تیرے اہل مین داخل نہین کیونکہ اُسکے عمل اچھے نہین جواب اسکا یہ ہے کہ یہان اللہ کی منشا اہل سے تبع ہین اور نوح نے اہل سے مراد اپنے گھر والے سمجھا جب جی نے کھول دیا کہ اہل سے مراد یہان گھر والے نہین بلکہ وہ لوگ ہین جو تم پر ایمان لائے ہین اور اُنکے عمل اچھے ہین اور تمھارے بیٹے کے عمل اچھے نہین تب اُنپر یہ بات صاف ہوئی اور یہ ایک قسم کا اجتہاد ہے اور اجتہاد مین انبیاء سے بھی خطا ہو جاتی ہے چوتھی دلیل اُنکی یہ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی انکم وما تعبدون من دون اللہ حصب جھنم یعنی تم اور جن چیزون کی تم خدا کے سوا پرستش کرتے ہو دوزخ کا ایندھن ہین تو ابن زبعری نے کہا کہ نصاری مسیح کی عبادت کرتے ہین اور یہود عزیر کی اور بعض اہل عرب ملائکہ کی تو اس سے معلوم ہوا کہ مسیح اور عزیر اور ملائکہ کو بھی پجاریون کے ساتھ دوزخ مین جانا ہوگا اس آیت کے بعد تخصیص کے لیے یہ آیت اتری ان الذین سبقت لھم منا الحسنی اولئک عنھا مبعدون بیشک جن لوگون کے لیے ہماری طرف سے بھلائی ہے وہ دوزخ سے دور رکھے جائینگے اور یہ تخصیص حضرت عیسے و عزیر و ملائکہ کے حق مین تاخیر کے ساتھ واقع ہوئی ہے جواب اسکا یہ ہے کہ ما کا عموم مطلقا عام معبودین کے لیے نہین بلکہ ان معبودین کے لیے ہے جو حضرت کے مخاطب تھے یعنی مکہ مین موجود تھے اور وہ بت تھے کیونکہ ما صرف اُن اشیا کے لیے عام ہوتا ہے جو عقل کے ساتھ اتصال رکھتی ہون۔

یہ بھی یاد رکھو کہ صحابی عالم و عادل کا فعل عموم کے خلاف ہو تو اُسپر اطلاع حاصل ہونے کے بعد حنفیہ و حنابلہ کے نزدیک وہ عموم کا مخصص سمجھا جائے گا مگر شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک صحابی کے فعل کو ترک کر دینا چاہیے اور عام کے عموم پر عمل کرنا چاہیے اور یہ مذہب حنفیہ کی رائے کے بموجب اشکال سے خالی نہین اسلیے کہ وہ یہ رائے قائم کر چکے ہین کہ عام مین قبل بحث کے مخصص سے توقف کرنا چاہیے پس جب کہ صحابی کا عمل عموم کے خلاف پایا گیا تو عقل کے نزدیک مخصص کے ملنے کا احتمال پیدا ہو گیا کیونکہ یہ یقینی بات ہے کہ صحابہ نے جو عموم کے خلاف عمل کیا ہے تو ضرور اپنے زعم مین کوئی حجت شرعی اپنے عمل کی تائید مین پائی ہوگی کیونکہ عموم کے خلاف عمل کرنا بغیر حجت کے گناہ ہے اور راستی صحابہ کو گناہ سے محفوظ رکھتا ہے پس یہ سزاوار ہے کہ اُسمین یہانتک توقف کرنا چاہیے کہ اُسکی حجت کا فساد معلوم ہو جائے شافعیہ و مالکیہ اپنے قول کی تائید مین کہتے ہین کہ عموم حجت ہے اور صحابی کا فعل حجت نہین اور دونون باتون مین تعارض نہین ہے اسلیے صحابی کا فعل عموم کا مخصص نہوگا

مگر صحابی کے فعل کو حجت نہ ماننا خلاف تحقیق ہے کیونکہ جب اسکا فعل مخصص پر دلالت کرتا ہے تو اسپر اعتبار واجب ہوا اور وہ اپنے قول کی تائید مین دوسری دلیل یہ لاتے ہین کہ اگر صحابی کا فعل عموم کے مقابلے مین ماننے کے قابل ہو تو ضرور ہے کہ دوسرے صحابی کی اسکے قول سے مخالفت جائز نہو گی تو دوسرے صحابی کا مخالفت کرنا درست نہوگا حالانکہ دوسرے صحابی کا مخالفت کرنا بالاتفاق جائز ہے مگر یہ دلیل درست نہین کیونکہ صحابی کا فعل جو عموم کے مقابلے مین واجب العمل مانا جاتا ہے تو یہ اسی وقت تک ہے جب تک مخصص پر اسکی دلالت باقی ہو اور جب مخصص پر اسکی دلالت باقی نہ رہے گی تو صحابی کا فعل بھی واجب العمل نہو گا اور مسلمہ مسئلہ ہے کہ جب دوسرا صحابی پہلے صحابی سے مخالفت کرے تو پہلے کے فعل کی دلالت تخصیص سے باقی نہین رہتی بلکہ جب دوسرا صحابی پہلے صحابی کے فعل سے مخالفت کریگا تو یہ دلیل اس بات کی سمجھی جائے گی کہ پہلے کا عموم مخصص نہین ہے بلکہ دونون کے قول باہم مخالف ہونے کی وجہ سے قابل اعتبار نہونگے اور عام اپنی حالت اصلی پر باقی رہے گا اور جبتک دوسرے صحابی کا قول پہلے کے مخالف نہ معلوم ہو تو پہلے کے فعل کو ضرور عام کا مخصص ماننا پڑے گا کیونکہ صحابی اہل زبان ہے اس سے لغت مین خطا کی توقع نہین اسلیئے اسکا فعل ایسا سمجھا جائے گا جیسے گویا اسنے یہ کہا ہو کہ وہ عموم مخصوص ہے اور فعل صحابی سے تخصیص مثل اجماع کے سمجھی جاتی ہو مگر فرق دونون مین یہ ہے کہ وہ ظنی ہے یقینی اور ظن کافی نہین ہوتا اجماع کافی ہوتا ہے اور اجماع مشہور و متواتر سے قرآن مین تخصیص ہونا مسلم ہے نظیر اسکی یہ ہو کہ قرآن مین آیا ہو والذین یرمون المحصنت ثم لم یاتوا باربعۃ شھداء فاجلدوھم ثمانین جلدۃ یعنی جو کوئی پاکدامن عورتون پر زنا کی تہمت لگائین اور چار گواہ نہ لاسکین تو انکے اسّی کوڑے مارو پس زنا کی تہمت لگانے والے کو اسّی کوڑے مارنے کا حکم ہے خواہ وہ آزاد ہو یا غلام مگر اجماع نے غلام کے لیے زنا کی تہمت کرنے کی حد چالیس کوڑے کردیے اور اسّی کوڑے آزاد کے لیے رکھے ہین۔

فصل فی المطلق والمقید

فصل مطلق اور مقید کے بیان مین

مطلق وہ ہے جو ذات پر دلالت کرے مقید وہ ہے جو ذات پر مع صفات کے دلالت کرے ذھب

اصحابنا الی ان المطلق من کتاب اللہ تعالی اذا امکن العمل باطلاقہ فالزیادۃ علیہ

بخبر الواحد والقیاس لایجوز ہمارے اصحاب یعنی علماے حنفیہ کے نزدیک جب کتاب اللہ مین مطلق پایا جائے گا اور اسپر عمل ممکن ہوگا تو اسکو خبر واحد یا قیاس سے مقید کرنا جائز نہوگا کیونکہ اس صورت مین وصف

اطلاق کا نسخ ہوتا ہے اور کلام الٰہی قطعی ہے اور وہ دونوں ظنی تو ظنی کے ذریعہ سے قطعی کی ذات کا یا اسکے وصف کا نسخ ناجائز ہوگا

مثاله فی قوله تعالیٰ فاغسلوا وجوهکم فالمامور به هو الغسل علی الاطلاق فلا یزاد علیه شرط النیة والترتیب والموالاة والتسمیة بالخبر ولکن یعمل بالخبر علی وجه لا یتغیر به حکم الکتاب فیقال الغسل المطلق فرض بحکم الکتاب والنیة سنة بحکم الخبر

مثال اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تم وضو میں اپنے چہروں کو دھوؤ یہاں حکم مطلق دھونے کا ہے پس اس مطلق کو نیت اور ترتیب اور لگاتار دھونے اور بسم اللہ پڑھنے کے ساتھ بوجہ خبر آحاد کے مقید نہیں کرینگے کیونکہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی ہاں حدیث پر بھی عمل کیا جائے گا اس طرح کہ کتاب اللہ کا حکم نہ بدلے پس کہا جائے گا کہ مطلق دھونا بحکم کتاب اللہ فرض ہے اور نیت حدیث کے حکم کے سبب مسنون ہے اس مقام کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ پاک قرآن میں فرماتا ہے یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین یعنی اے ایمان والو جب اٹھو نماز کو تو دھوؤ اپنے منہ اور ہاتھوں کو کہنیوں تک اور مسح کرو اپنے سروں کو اور پاؤں کو ٹخنوں تک حنفیہ کہتے ہیں کہ اللہ نے ہم کو وضو میں دھونے اور مسح کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ دونوں امر مطلق ہیں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور اصحاب ظواہر ان خاص باتوں پر کچھ شرائط بڑھاتے ہیں مالکؒ کہتے ہیں کہ وضو میں اعضا کا لگاتار دھونا چاہیے تاکہ اگر ہوا میں اعتدال ہو تو پہلا عضو خشک نہ ہو جائے کیونکہ نبی علیہ السلام ایسا ہی کیا کرتے تھے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو میں ترتیب اور نیت فرض ہے ترتیب سے یہ مراد ہے کہ جس طرح اللہ کے کلام میں وارد ہے اسی ترتیب سے آگے پیچھے عمل کرے اس طرح کہ پہلے منہ کو دھووے پھر ہاتھ کو اسی طرح آخر تک اور نیت یہ ہے کہ وضو کرتے وقت دل میں اس بات کا قصد کرنا کہ میں وضو کرتا ہوں واسطے رفع حدث کے اور پڑھنے نماز کے یا چھونے مصحف کے وغیرہ وغیرہ ترتیب کی فرضیت پر کئی حدیثیں دلالت کرتی ہیں منجملہ اُنکے یہ حدیث ہے جسکو حضرت عثمان سے بخاری نے روایت کیا ہے انه توضأ فافرغ علی یدیه ثلثا ثم مضمض واستنثر ثلثا ثم غسل وجهه الی آخره یعنی اُنھوں نے وضو کیا پس اپنے ہاتھ پر تین بار پانی ڈالا پھر کلی کی اور ناک جھاڑی تین بار پھر اپنا منہ دھویا تین بار وغیرہ وغیرہ اس میں لفظ ثم قواعد نحو کی رو سے ترتیب پر دلالت کرتا ہے اور نیت کی فرضیت پر یہ حدیث دلیل ہے جو بخاری و مسلم میں حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے انما الاعمال بالنیات یعنی کام نیت کے ساتھ ہیں چونکہ وضو بھی ایک کام ہے اس میں بھی نیت چاہیے اور داؤد ظاہری

کہتے ہین کہ وضو کے شروع مین بسم اللہ کہنا فرض ہونے پر یہ حدیث دلیل ہے جو ترمذیؒ ابن ماجہ احمدؒ اور ابوداؤدؒ نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ اُسکا وضو نہین جسنے اُس پر اللہ کا نام نہ لیا امام ابوحنیفہؒ کہتے ہین کہ آیت مین سوائے تین اعضا کے دھونے اور سر کے مسح کرنے کے اور کوئی بات مذکور نہین اسکے ساتھ لگاتار دھونے اور ترتیب وار عمل کرنے اور بسم اللہ کہنے کو شرط قرار دینا بیان تو قرار پا نہین سکتا کیونکہ یہ خود اپنے مفہوم مین صاف ہین تو ضرور ہے کہ یہ شرائط فاغسلوا اور امسحوا کی مطلقیت کے لیے نسخ قرار پائین گے اور اخبار آحاد کے ساتھ نسخ ناجائز ہی حنفیہ اس محل پر اسطرح فیصلہ کرتے ہین جس سے کتاب اللہ اور حدیث دونون پر اپنے اپنے درجہ کے مطابق عمل ہے وہ کہتے ہین کہ جو کچھ قرآن سے ثابت ہے یعنی دھونا اور مسح کرنا وہ تو فرض ہے اور جو کچھ حدیث سے ثابت ہے وہ سنت ہے اسکو فرض تو فرض واجب بھی قرار نہین دے سکتے اسلیے کہ اعمال کے باب مین واجب کا وہی مرتبہ ہے جو فرض کا ہے جسطرح فرض کا بجا لانے والا ثواب پاتا ہے اور تارک عذاب اُٹھاتا ہے یہی حال اُس شخص کا ہے جو واجب بجا لائے یا ترک کرے ہان عقائد مین جاکر دونون کا فرق کھلتا ہے کہ فرض کا اعتقاد نہ رکھنے والا کافر ہے اسلیے کہ وہ دلیل قطعی سے ثابت ہے اور واجب کا اعتقاد نہ رکھنے والا کافر نہین کیونکہ یہ دلیل ظنی سے ثبوت کو پہونچتا ہے اور یہ جو حدیث مین آیا ہے انما الاعمال بالنیات یہان مراد عملون کا ثواب ہے نہ آنکی درستی اگر درستی اعمال مراد ہوتی تو چاہیے تھا کہ بدن اور کپڑے اور مکان کو پاک کرنا اور برہنگی کو چھپانا اور قبلہ کی طرف مُنھ کرنا بدون نیت کے درست نہوتا حالانکہ یہ چیزین بدون نیت کے بھی درست ہین اور یہ بات ٹھہری ہوئی ہے کہ عمل کا ثواب بدون نیت کے حاصل نہین ہوتا بخلاف عمل کی صحت کے کہ وہ بدون نیت کے بھی ہو جاتی ہے۔

اور حرف فا کہ فاغسلوا مین ہے وہ اسلیے ہے کہ نماز پر کھڑے ہونے کے ارادے کے بعد سب اعضا کو دھونا چاہیے اس سے معلوم نہین ہوتا کہ بعض اعضا کو پہلے اور بعض کو پیچھے دھووین اسیطرح لگاتار دھونا بھی آیت سے نہین نکلتا ایک زائد بات ہے اور نہ متواتر اور مشہور حدیثون سے ثابت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل فرمانا اسکے مسنون ہونے پر دلالت کرتا ہے اور یہ جو آپنے فرمایا ہے لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ مراد اس سے یہ ہے کہ وضو کامل نہین اور ہدایہ مین اسکو مستحب لکھا ہے وکذلک قلنا فی قولہ تعالیٰ الزانیۃ والزانی

فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ ان الکتاب جعل جلد المائۃ حد الزنا فلا یزاد علیہ التغریب حدا

لقولہ علیہ السلام البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام بل یعمل بالخبر علی وجہ لا یتغیر بہ حکم الکتاب

فیکون الجلد حدا شرعیا بحکم الکتاب والتغریب مشروعا سیاسۃ بحکم الخبر

دوسری مثال یہ ہے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ زانیہ عورت اور زانی مرد کے سو سو کوڑے لگاؤ اس آیت میں حد زنا غیر محصن کے واسطے سو کوڑے ہیں پس بسبب اس حدیث آحاد کے کہ جس مرد کا نکاح نہوا ہو اور وہ باکرہ عورت سے زنا کرے تو دونوں کو سو کوڑے مارنے اور ایک سال جلا وطنی کی سزا ہے ایک سال تک جلا وطن کرنے کی سزا نہیں بڑھائینگے بلکہ اس حدیث آحاد پر اس طرح عمل کرینگے کہ کتاب اللہ کا حکم نہ بدلے پس سو کوڑے مطابق حکم کتاب اللہ کے حد شرعی ہونگے اور ایک سال کے لیے جلا وطن کر دینا موافق حکم حدیث کے بطور سزا اسکے حاکم شرع سے متعلق ہوگا اگر حاکم شرع مصلحت وقت دیکھے تو سیاسۃً یہ سزا بھی دے۔ رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ کنوارا جب زنا کرے کنواری سے ساتھ تو سو کوڑے اور ایک سال کے لیے جلائے وطن ہے اسکو مسلم اور ابوداؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے اور قرآن میں یہ ہے الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ یعنی زنا کرنے والی عورت اور مرد میں سے ہر ایک سو کوڑے مارو امام شافعیؒ نے خبر واحد سے اس نص پر یہ اضافہ کیا ہے کہ غیر محصن زنا کرے تو کوڑے بھی مارین اور جلاے وطن بھی کرین حنفیہ اس امر کو اسلیے جائز نہین رکھتے کہ کتاب پر زیادتی نسخ ہے اور انکے نزدیک خبر واحد سے جو ظنی ہوتی ہے نسخ کتاب کا جو قطعی ہے درست نہین اسلیے انھون نے صرف سو کوڑے مارنے کا حکم دیا اور جلاے وطن کرنے کو ملتوی رکھا حنفیہ کے نزدیک یہ حدیث اس آیت سے منسوخ ہوگئی ابتدائے اسلام مین اس حدیث پر عمل درآمد تھا جب آیت اتری تو حدیث کا حکم جلا وطن کی نسبت منسوخ سمجھا گیا کیونکہ آیت مین تمام حد صرف کوڑے مارنا ہے اسکے سوا کوئی دوسرا امر نہین تو جلاے وطن تمام حد مین سے نہوگا شافعی کے نزدیک حد زنا کا ایک جز سال بھر کے لیے جلاے وطن بھی ہے ابوحنیفہؒ اسکو حد زنا کا جز نہین مانتے بلکہ اسکو سیاست کے لیے قرار دیتے ہین یعنی حاکم کسی کو سیاسۃً کسی مصلحت کے واسطے چند روز کو جلا وطن کر دے تو جائز ہے دلیل اسکی یہ ہے۔ عبد الرزاق نے سعید بن المسیبؒ روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے امیہ بن خلف کو خیبر کی طرف نکلوا دیا تھا وہ ہرقل سے مل گیا اور نصرانی ہوگیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ مین اب کسی کو جلا وطن نہین کرونگا پس اگر جلاے وطن حد کا جز ہوتا تو حضرت عمرؓ جیسے صحابی جو حدود کے قائم کرنے مین بڑے محتاط تھے کبھی ترک جلاے وطن کا عہد نہ کرتے کیونکہ حد ارتداد سے ترک نہین ہوسکتی اس سے معلوم ہوا کہ جلاے وطن کرنا صرف سیاست کے لیے تھا وکذلک فی قولہ تعالیٰ

وليطوفوا بالبيت العتيق مطلق في مسمى الطواف بالبيت فلا يزاد عليه شرط الوضوء بالخبر
بل يعمل به على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بان يكون مطلق الطواف فرضا بحكم الكتاب
والوضوء واجبا بحكم الخبر ليجبر النقصان اللازم بترك الوضوء الواجب بالدم تیسری مثال

خداوند تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ چاہیے کہ وہ خانۂ کعبہ کا طواف کریں یہ آیت مسمیٰ طواف کعبہ میں مطلق ہے لہذا بوجہ خبر آحاد کے اسپر وضو کی شرط نہیں بڑھائینگے بلکہ حدیث پر اسطرح عمل ہوگا کہ کتاب اللہ کا حکم نہ بدلے اور صورت اسکی یہ ہے کہ مطلق طواف موافق حکم کتاب اللہ کے فرض ہوگا اور طواف میں وضو کرنا مطابق حدیث آحاد کے واجب ٹھہرے گا اگر اس واجب یعنی وضو کو بحالت طواف ترک کرے گا تو ایک جانور کے ذبح کرنے سے نقصان پورا ہو جائے گا تشریح اسکی یہ ہے کہ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ خانۂ کعبہ کے طواف کے لیے طہارت فرض ہے طواف بغیر طہارت کے جائز نہیں کیونکہ ابن عباسؓ سے ترمذی. نسائی اور دارمی نے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے الطواف حول البيت مثل الصلوة الا انكم تتكلمون فيه یعنی طواف کرنا گرد خانۂ کعبہ کے مانند نماز کے ہے مگر فرق اسقدر ہے کہ تم طواف میں بولتے ہو اور جبکہ طواف نماز کے مثل ٹھہرا تو جسطرح نماز کے لیے طہارت شرط ہے اسی طرح طواف کے لیے بھی شرط ہوگی امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ طواف لفظ خاص ہے اسکے معنے معلوم ہیں یعنی خانۂ کعبہ کے آس پاس پھرنا تو اس صورت میں طہارت کی شرط اسکے ساتھ مقرر کرنا بیان تو ہو نہیں سکتا کیونکہ خود واضح ہے بلکہ یہ شرط خاص کے اطلاق کو منسوخ کرے گی اور نسخ خبر واحد کے ساتھ ناجائز ہے غایت یہ ہے کہ شرط طہارت طواف کے لیے واجب ہوگی جسکے ترک سے طواف میں نقصان لازم آتا ہے اور اسکی تلافی اس طرح ہوسکتی ہے کہ اگر طواف زیارت ہے تو قربانی کرے اور اگر دوسری قسم کا طواف ہے تو صدقہ دیدے یہ بھی یاد رکھو کہ آنحضرتؐ نے جو طواف کو نماز کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو اس سے یہ مراد نہیں کہ ہر بات میں دونوں برابر ہیں دیکھو طواف میں رکوع اور سجود کہاں ہے بس تشبیہ میں یہ لازم نہیں کہ مشبہ میں وہ تمام باتیں ہوں جو مشبہ بہ میں پائی جاتی ہیں بس مراد اس سے کہ طواف مثل صلوٰۃ کے ہے یہ ہے کہ طواف ثواب میں نماز کی طرح ہے وکذلك

قوله تعالى واركعوا مع الراكعين مطلق في مسمى الركوع فلا يزاد عليه شرط التعديل بحكم الخبر
ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيكون مطلق الركوع فرضا بحكم الكتاب
والتعديل واجبا بحكم الخبر چوتھی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ہمراہ رکوع کا یہ قول مسمائے رکوع میں مطلق ہے اسلیے اس حکم مطلق پر بوجہ حدیث آحاد کے تعدیل کی شرط نہیں

بڑھائی جائے گی ہان حدیث پر اسطرح عمل کیا جائے کہ کتاب اللہ کے حکم مین تغیر نہ آئے پس مطلق رکوع مطابق حکم کتاب اللہ کے فرض ہوگا اور تعدیل موافق حکم حدیث کے واجب ٹھہرے گی تفصیل اسکی یہ ہے کہ خداوند تعالےٰ فرماتا ہے واركعوا واسجدوا یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو اور رکوع کے معنے یہ ہین کہ قیام کی حالت کو ترک کر کے جھک جائے اور دونون ہاتھ گھٹنون پر ٹیک دے اور سجدہ اُسے کہتے ہین کہ پیشانی زمین پر رکھدے امام شافعیؒ امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ ان دونونکے ساتھ تعدیل ارکان کو لاتے ہین اور کہتے ہین کہ رکوع اور سجدے کی حالت مین اطمینان رکھے جلدی نہ کرے رکوع کے بعد کھڑا ہو تو سجدے کو جانے مین گھبراہٹ نہ کرے اور دو سجدون کے درمیان مین بیٹھے تو اُس وقت بھی باطمینان بیٹھے اسی وجہ سے ان تینون ائمہ نے تعدیل ارکان کو فرض قرار دیا ہے پس اگر یہ ارکان فوت ہو جائین تو نماز فوت ہو اور دلیل میں ایک حدیث لاتے ہین اور وہ یہ ہے کہ بخاری و مسلم نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص مسجد مین داخل ہوا اور سرور عالم مسجد کے کونے مین بیٹھے ہوے تھے اُسنے نماز پڑھی جسمین رعایت تعدیل ارکان اور قومہ اور جلسہ کی خوب نہ کی پھر آیا اور حضرت کو سلام کیا آپنے اسکے سلام کا جواب دیا اور فرمایا ارجع فصل فانك لم تصل یعنی پھر جا اور نماز پڑھ کیونکہ تونے نماز نہین پڑھی اور اسیطرح کئی بار ہوا آخرکار اُسنے تیسری بار یا چوتھی بار مین عرض کیا کہ مجھکو یا رسول اللہ سکھلایئے آپنے فرمایا کہ تو نماز مین رکوع کر یہانتک کہ تو اُسمین ٹھہرے اور پھر سر کو اٹھا یہانتک کہ تو سیدھا کھڑا ہو پھر سجدہ کر یہانتک کہ تو دلجمعی سے سجدہ کرے پھر سر اٹھا یہانتک کہ تو دلجمعی سے بیٹھے الی آخرہ امام ابو حنیفہؒ کہتے ہین کہ واركعوا اور واسجدوا الفاظ خاص ہین اور خاص مین بیان تفسیر کی احتیاج نہین ہوتی اور حدیث کا مضمون بطور بیان کے نص مطلق کے ساتھ دابستہ نہین ہوسکتا تو اب اگر حدیث کے مضمون کو اُس سے ملایا جائے گا تو نسخ سمجھا جائے گا پس حدیث نص کے اطلاق کی ناسخ قرار پائے گی حالانکہ حدیث خبر واحد ہے اور خبر واحد سے نص کا نسخ جائز نہین کیونکہ خبر واحد ظنی ہے اور نص قطعی پس امام ابو حنیفہؒ نے اس مقام پر ایسا فیصلہ کیا کہ جو کچھ قرآن سے ثابت ہے وہ تو فرض ہے اور وہ صرف رکوع اور سجدے کا حکم ہے اور جو کچھ سنت سے معلوم ہوا وہ واجب ہے۔ وعلےٰ هذا قلنا يجوز الوضوء

بماء الزعفران وبكل ماء خالطه شئ طاهر فغير احد اوصافه لان شرط المصير الى التيمم

عدم مطلق الماء وهذا قد بقي ماءً مطلقا فان قيد الاضافة مازال عنه اسم الماء

بل قرره فيدخل تحت حكم مطلق الماء وكان شرط بقائه على صفة المنزل من السماء

قیداً لهذا المطلق وبه یخرج حکم الزعفران والصابون والاشنان وامثاله ویخرج عن هذه

القضیة للماء النجس بقوله تعالی ولکن یرید لیطهرکم والنجس لا یفید الطهارة وبهذه

الاشارة علم ان الحدث شرط لوجوب الوضوء فان تحصیل الطهارة بدون وجود الحدث محال

یعنی چونکہ مطلق ہمارے نزدیک واجب العمل ہے اسی واسطے ہمارے علمائے حنفیہ کے نزدیک زعفران کے پانی اور ہر ایک ایسے پانی کے ساتھ وضو درست ہے جسمین پاک چیز لگگئی ہو اور اسکے اوصاف مین سے ایک کو بدل دیا ہو کیونکہ تیمم اسی وقت درست ہے کہ مطلق پانی موجود نہو چنانچہ اللہ نے فرمایا ہے فان لم تجدوا ماء فتیمموا یعنی اگر مطلق پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو امام شافعیؒ کہتے ہین کہ ماء زعفران و ماء صابون وغیرہ اپنی تقیید کی وجہ سے اللہ تعالی کے اس قول کے تحت مین داخل نہونگے فان لم تجدوا ماء کیونکہ یہان ماء کا لفظ مطلق ہے پس پانی ایسا خالص ہونا چاہیے جیسا کہ برستا ہے تاکہ ماء مطلق کے تحت مین داخل ہے جواب اسکا یون دیا گیا ہے کہ جو اضافت ماء زعفران یا ماء صابون وغیرہ میں پائی جاتی ہے اس سے پانی کا نام دور نہین ہوتا بلکہ اس اضافت سے زیادہ ثبوت اطلاق اسم ماء کا ہوگیا اگر کوئی کہے پانی اٹھالے اور دوسرا ماء صابون یا ماء زعفران لے آئے تو لغت کی رو سے بعید نہوگا ہان بعض جگہ ماء کی اضافت ایسی بھی ہے کہ اس سے اطلاق ماء کا نہین رہتا جیسے ماء الورد کہ اگر کوئی پانی مانگے اور ماء الورد دیا جائے تو یہ لغت کے خلاف ہوگا پس ماء الزعفران اور ماء الصابون مین اضافت کی وہ حالت ہے جو ماء البیر اور ماء العین مین ہے یہ شارح کہتا ہے کہ ماء کی اضافت کی حالت دوسرے لفظ کی طرف موقع استعمال سے ظاہر ہوتی ہے اگر کوئی شخص ہاتھ منہ دھونے یا وضو کرنے یا نہانے کو پانی مانگے اور ماء الصابون یا ماء الزعفران لا دیا جائے تو مضائقہ نہوگا کیونکہ غرض طہارت کا حاصل کرنا یا صفائی کا حاصل کرنا ہے اور وہ ان سے حاصل ہے اور اگر پینے کو پانی مانگا جائے اور ماء الزعفران یا ماء الصابون لا یا جائے تو یہ بے توقی مین داخل ہوگا اور بعض بعض جگہ ماء کی اضافت دوسرے لفظ کی طرف ہوکر اصطلاحی نام مقرر ہوگیا ہے جیسے ماء الخلاف عرق بیدمشک کا نام ہے اور ماء العسل شہد سے ایک خاص طرح سے تیار کیے ہوے پانی کا نام ہے اور ماء الشعیر آش جو کا نام ہے اور ماء اللحم ایک خاص طرح سے گوشت سے معطر کیے ہوے پانی کا نام ہے اور ماء الورد عرق گلاب کا نام ہے بہرصورت ماء الزعفران اور ماء الصابون سے وضو کرنے کا مقصد حاصل ہوجاتا ہے اور اگر یہ شرط لگائی جائے کہ پانی اپنی حالت اور ماء اطلاق پر باقی رہے جیسا کہ آسمان سے اترا تھا تو اس شرط کے لگانے سے مطلق مین

قید زیادہ ہوگی جس سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی اس قاعدۂ مذکورہ کے موافق ماء زعفران وماء صابون
اور ماء اشنان کی نسبت حکم دیا گیا کہ اُس سے وضو اور غسل درست ہے اگر یہ شبہ پیدا ہو کہ ماء نجس یعنی ناپاک پانی اس تقریر
سے مطلق ماء کے تحت داخل ہوتا ہے تو چاہیے کہ اُس سے بھی وضو درست ہو جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ ناپاک پانی
آیت کے اس دوسرے جملے سے خارج ہو ولکن یرید لیطھرکم یعنی خدا ارادہ کرتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور ناپاک
پانی سے تطہیر یعنی پاکی حاصل نہیں ہوتی لہذا اس سے وضو اور غسل درست نہ ہوگا اس مثال سے یہ بھی معلوم ہوا
کہ وضو کے واجب ہونے کے واسطے وضو کا ٹوٹنا شرط ہے کیونکہ بغیر ٹوٹنے وضو کے طہارت حاصل کرنا نا ممکن ہے اگر یہ
شبہ ہو کہ الوضوء علی الوضوء نور علی نور آیا ہے یعنی باوجود وضو کے پھر وضو کرنا زیادتی ثواب و نورانیت کا
موجب ہے پس حدث کا ہونا وضو کے واسطے شرط نہ ہوا تو جواب اسکا یہ ہے کہ باوجود وضو کے وضو کرنا واسطے
حصول طہارت کے نہیں بلکہ واسطے حصول زیادتی فضیلت کے ہے اور یہ جو شرح الیاس وغیرہ میں مذکور ہے کہ ہر
نماز کے لیے وضو کرنا چاہیے گو وضو سے ہو اس لیے کہ جو کچھ اُسکی زبان سے جھوٹی بات نکلی ہوگی اور جو کچھ کسی کی
غیبت کی ہوگی اور اس وجہ سے گناہگار ہوگیا ہوگا تو اس وضو سے وہ گناہ کا حدث زائل ہو جائیگا یہ تاویل رکیک ہے
کیونکہ وضو صرف حدث ظاہری کے رفع کرنے کے لیے ہے نہ دروغ گوئی اور بہتان کا گناہ مٹانے کے لیے یہ
تو بہ سے رفع ہوتے ہیں قال ابو حنیفۃ المظاھر اذا جامع امرأتہ فی خلال الطعام لا یستانف الاطعام
لان الکتاب مطلق فی حق الاطعام فلا یزاد علیہ شرط عدم المسیس بالقیاس علی الصوم بل المطلق
یجری علی اطلاقہ والمقید علی تقییدہ مطلق کے اطلاق پر عمل کرنے کے متعلق امام ابو حنیفہ
رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ مظاہر نے یعنی جس شخص نے اپنی زوجہ سے ظہار کیا ہو کھانا مساکین کو کھلانے کے
درمیان میں بغیر ساٹھ مسکینوں کے پورا ہونے کے اپنی زوجہ سے جس سے ظہار کیا تھا جماع کر لیا تو وہ از سر نو
سب مساکین کو کھانا نہ کھلائے بلکہ جو باقی رہ گئے اُن کو کھلائے کیونکہ کتاب اللہ میں کفارۂ ظہار میں جہاں
ساٹھ مسکینوں کو کھلانے کا ذکر ہے مطلق ہے اس قید کے ساتھ مقید نہیں کہ زوجہ کو کفارہ پورا ہونے تک
ہاتھ نہ لگائے اِن روزوں کا کفارۂ ظہار اس قید کے ساتھ مقید ہے جیسا کہ فرمایا ہے والذین یظاھرون من نسائھم
ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا ذلکم توعظون بہ
واللہ بما تعملون خبیر فمن لم یجد فصیام شھرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع
فاطعام ستین مسکینا یعنی جو لوگ اپنی عورتوں سے ظہار کرتے ہیں اُنکی صحبت کو اپنے اوپر اسطرح

حرام کر لیتے ہین پھر جو بات کہی تھی اس سے عود کرنا چاہتے ہین اور چاہتے ہین کہ تحریم جاتی رہے اور زوجہ حلال ہو جائے تو ان کو ایک غلام کا آزاد کرنا چاہیے قبل اس سے کہ جماع واقع ہو اس سے تمکو نصیحت ہو گی اور اللہ خبر رکھتا ہے جو کچھ تم کرتے ہو پھر جو کوئی آزاد کرنے کے لیے غلام نہ پائے تو دو مہینے کے متواتر بلا فصل روزے رکھے وہ بھی قبل اس بات کے کہ جماع واقع ہو پھر جو کوئی روزہ نہ رکھ سکے تو ساٹھ فقیرونکو کھانا دینا ہوگا دیکھو اللہ نے کفارۂ ظہار مین تین چیزون کا ذکر فرمایا ہے ایک غلام آزاد کرے دوسرے اگر غلام نہ ملے تو دو مہینے کے پے درپے روزے رکھے تیسرے اگر روزے رکھنے کی طاقت نہو تو ساٹھ محتاجونکو کھانا کھلائے پہلی و دوسری قسم کو مقید کیا ہے اس بات کے ساتھ کہ قبل اس سے کہ جماع واقع ہو اور تیسری قسم کو مطلق چھوڑا سو جو شخص کفارۂ ظہار ساٹھ روزہ رکھ کر ادا کرنا چاہے وہ تمام روزے پورا کرنے سے پہلے اپنی زوجہ کے پاس نہین جا سکتا اگر جائے گا تو پھر از سر نو تمام روزے رکھنے پڑینگے پس امام اعظمؒ کے نزدیک کفارہ صوم پر جو مقید ہے قیاس کر کے کفارۂ طعام مساکین کو مقید نہین کرینگے مطلق مطلق رہے گا اور مقید مقید اور امام شافعیؒ ساٹھ مسکینونکو کھانا دینے کو بھی ان دونون پر حمل کرتے ہین انکے نزدیک جس عورت سے ظہار کیا تھا تو اس سے صحبت کرنے سے قبل ہی ساٹھ مسکینون کو کھانا دیوے اگر بعد صحبت کے دے گا تو درست نہوگا مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ناضرور ہے کہ اگر ساٹھ مسکینون کو کھانا دینے کے اندر عورت مذکورہ سے رات کو یا دن کو صحبت کریگا تو نئے سر سے پھر کھانا دینا نہین پڑے گا جیسا کہ دو مہینوں کے روزون کے اندر صحبت کر لینے سے یا ایک دن بھی افطار کر لینے سے نئے سر سے پھر روزے رکھنے پڑتے ہین. اسلیے کہ ان روزون مین پے درپے ہونا اور صحبت سے پیشتر رکھنا فرمایا ہے امام ابو حنیفہؒ کہتے ہین کہ اطلاق مطلق اور تقیید مطلق پر علیحدہ علیحدہ عمل کرنا ممکن ہے کیونکہ دونون مین تضاد ہے نہ تنافی تو پھر مطلق کو مقید پر حمل کرنا کیا ضرور ہے

وکذلک قلنا الرقبۃ فی کفارۃ الظہار والیمین مطلقۃ فلا یزاد علیہ شرط الایمان بالقیاس علی کفارۃ القتل

اسی طرح ہم کہتے ہین کہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ قسم مین مطلق غلام کا آزاد کرنا آیا ہے خواہ مسلمان ہو یا کافر اور کفارۂ قتل مین مسلمان غلام آیا ہے تو جہان مطلق ہے وہان مطلق پر عمل کیا جائے گا اور جہان مقید ہے وہان مقید ہے گا مطلق کو مقید پر قیاس نہیں کرینگے امام شافعیؒ نے کفارہ ظہار اور کفارۂ یمین کے رقبون کو کفارۂ قتل پر حمل کیا ہے اور کہا ہے کہ کافر کا آزاد کرنا درست نہین کفارۂ قتل کے باب مین اللہ فرماتا ہے ومن قتل مؤمنا خطاء فتحریر رقبۃ مؤمنۃ یعنی جسنے مسلمان کو غلطی سے مار ڈالا تو اسکو ایک مسلمان غلام کو آزاد کرنا چاہیے

باوجودیکہ ظہار اور قسم کے کفارون مین مطلق رقبہ مذکور ہے وہ کہتے ہین کہ تمام کفارون کی جنس ایک ہے امام ابوحنیفہؒ کہتے ہین کہ ان دونون کی نص مین اطلاق ہے یعنی تحریر رقبہ واقع ہے اسلیے یہان مطلق کو مقید پر حمل نہین کیا جائے گا اور کفارۂ ظہار وقسم مین کافر مومن ہر طرح کا غلام آزاد ہوگا کیونکہ دونون پر عمل ممکن ہے اور دونون مین نہ تضاد ہے نہ تنافی فان قیل ان الکتاب فی مسح الراس یوجب مسح مطلق البعض وقید نموه بمقدار الناصیة بالخبر والکتاب مطلق فی انتهاء الحرمة الغلیظة بالنکاح وقید نموه بالدخول بحدیث امرأة رفاعة یعنی اگر یہ شبہ پیدا ہو کہ علماء حنفیہ کے نزدیک سر کا مسح جو کتاب اللہ مین مطلق ہے حدیث سے ناصیہ کی مقدار کے ساتھ مقید کیا گیا ہے حالانکہ حنفیہ کے قاعدے کے مطابق مطلق کتاب اللہ کو حدیث سے مقید نہین کرتے اور دوسرا شبہ یہ ہے کہ کتاب اللہ مین ہے کہ جب کسی شخص نے اپنی زوجہ کو تین طلاقین دیدین تو دوسرے شخص کے ساتھ صرف نکاح ہو جانے اور طلاق دیدینے سے پہلے خاوند کو اس مطلقۂ ثلثہ کا نکاح کر لینا درست ہو جاتا ہے علماء حنفیہ نے اس مطلق کو حدیث رفاعہ سے مقید کر دیا ہے کہ صرف نکاح سے حرمت غلیظہ کی انتہا نہین ہوتی بلکہ نکاح کے ساتھ زوجین کا ہم بستر ہونا بھی شرط ہے یہان مطلق کتاب کو مقید کر دیا ہے ان دونون کا کیا جواب ہے قلنا ان الکتاب لیس بمطلق فی باب المسح فان حکم المطلق ان یکون الآتی بای فرد کان اتیا بالمامور به والآتی بای بعض کان ههنا لیس بآت بالمامور به فانه لو مسح علی النصف او علی الثلثین لا یکون الکل فرضا وبه فارق المطلق المجمل پہلی بات کا جواب تو یہ ہے کہ مسئلہ مسح سر مین جو کتاب اللہ مین وامسحوا برؤسکم ہے وہ مطلق نہین بلکہ مجمل ہے مطلق اس واسطے نہین کہ حکم مطلق کا یہ ہے کہ اسکے افراد مین سے جس فرد پر عمل کریگا تو مامور بہ کا ادا کرنے والا ہوگا اور یہان اگر کسی شخص نے آدھے سر پر مسح کیا یا دو ثلث پر مسح کیا تو یہ نہین کہہ سکتے کہ آدھے سر کا یا دو تہائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اور جب مسح سر مین آیت مجمل ہے کہ اس سے یہ نہین معلوم ہوتا کہ تمام سر پر مسح کیا جائے یا بعض پر تو اسکو نبی علیہ السلام کے فعل نے بیان کر دیا اور وہ یہ ہے کہ مسلم اور طبرانی اور ابوداؤد اور بغوی نے مغیرہ بن شعبہ سے روایت کی ہے ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم توضا فمسح بناصیته وعلی العمامة وعلی الخفین یعنی جناب سرور کائنات نے وضو کیا تو مسح کیا اپنے ناصیے اور عمامے اور موزون پر اور ناصیہ آگے سے چوتھائی سر کے برابر ہوتا ہے

اور ابوداؤد اور حاکم نے انس سے روایت کی ہے کہ مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ وضو کرتے تھے اور انکے سر پر عمامہ تھا پس ہاتھ عمامے کے نیچے لائے اور مقدم سر کو مسح کیا مقدم سر سے مراد وہی ناصیہ ہے کہ آگے سے جو تہائی سر ہوتا ہے اور ایسے ہی بیہقی نے عطاؒ سے روایت کی ہے اور آگے سے جو تہائی سر کا مسح کرنا حضرت عثمانؓ سے بھی مروی ہے اسکو سعید بن منصور نے روایت کیا ہے غرض کہ ناصیہ سر کا مسح فرض ہونے کے لیے یہ احادیث بیان ہین. واما قید الدخول فقد قال البعض ان النکاح فی النص حمل علی الوطی اذ العقد مستفاد من لفظ الزوج وبھذا یزول السوال. اور دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ بعض علما کے نزدیک حتی تنکح زوجا غیرہ مین نکاح کے معنی عورت سے صحبت کرنے کے ہین وجہ اسکی یہ ہے کہ زوج کے لفظ سے نکاح تو پہلے ہی معلوم ہوتا تھا زوج اور زوجہ جب ہی کہلاتے ہین کہ طرفین مین نکاح ہوگیا جب نکاح پہلے سے مفہوم ہوگیا تو تنکح کے معنے عورت سے صحبت کرنے کے ہونگے تاکہ تکرار لازم نہ آئے غرض اس صورت مین تو سوال وارد ہی نہین ہوتا وقال البعض قید الدخول ثبت بالخبر وجعلوہ من المشاہیر فلا یلزمہم قید الکتاب بخبر الواحد اور بعض علما کے نزدیک ہمبستر ہونا حدیث مشہور سے ثابت ہے حدیث آحاد سے ثابت نہین اور حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے حدیث رفاعہ مشہور کے درجہ مین ہے حدیث آحاد نہین اور وہ یہ ہے کہ بخاری ومسلم نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ رفاعہ کی عورت حضرتؐ کے پاس آئی اور کہنے لگی کہ یا حضرت میرے خاوند نے مجھکو تین طلاق دین سو مین نے عبدالرحمن بن زبیر سے نکاح کیا پس مین نے اسکو ایسا پایا جیسے کپڑے کا کھونٹ یعنی نامرد ہے حضرتؐ مسکرائے اور فرمایا اتریدین ان ترجعی الی رفاعۃ لا حتی تذوقی عسیلتہ ویذوق عسیلتک یعنی کیا تو چاہتی ہے کہ رفاعہ کے نکاح مین پھر پلٹ جائے یہ نہین درست ہے جب تک کہ تو اُس دوسرے خاوند کا شہد نہ چکھے اور وہ تیرا شہد نہ چکھے یعنی بدون صحبت اول خاوند سے نکاح درست نہین عائشہؓ نے کہا ہے کہ عسیلہ جماع ہے. یہ تمام تقریر مصنف نے سعید ابن مسیب کی رد کے لیے چلائی ہے جنکا مذہب یہ ہے کہ مطلقہ بدون وطی کے حلال ہوجاتی ہے اور دلیل انکی آیت کا اطلاق ہے اور ہماری دلیل حدیث عسیلہ ہے جو مشہور ہے اور ائمہ نے اسکو قبول کیا ہے اور ایسی حدیث سے زیادتی کتاب پر درست ہے تو حلالہ کرنا بدون وطی کے یعنی فقط دوسرے شوہر کے نکاح کا کافی ہونا بدون وطی کے اس حدیث کے مخالف ہے یہانتک کہ اگر قاضی اسکا حکم دے تو اُسکا حکم جاری نہوگا اور اولیٰ یہ ہے کہ کہا جائے کہ مراد نکاح سے آیہ حتی تنکح مین وطی ہو اور یہ حدیث عسیلہ اسکا بیان ہو اسواسطے کہ ہمیں اولے ہر تاکید کلمہ زوجا غیرہ سے

نکاح مفہوم ہوتا ہے اگر متکلم سے بھی نکاح مراد لیں تو تاکید ہوگی ورجو متکلم سے مراد وطی ہو تو تاسیس ہوگی

فصل فی المشترک والماؤل

فصل مشترک اور ماؤل کے بیان میں

المشترک ما وضع لمعنیین مختلفین او لمعان مختلفۃ الحقائق مثالہ قولنا جاریۃ فانھا تتناول الامۃ والسفینۃ والمشتری تیناول قابل عقد البیع وکوکب السماء وقولنا بائن فانہ یحتمل البین والبیان مشترک وہ ہے جو وضع کیا جائے دو مختلف معنی کے واسطے یا دو سے زیادہ معانی مختلفہ کے لیے مثلاً کلمۂ جاریہ کہ اسکے دو معنی ہیں ایک کنیز دوم کشتی اسیطرح کلمۂ مشتری شامل ہے خریدار کو اور آسمان کے ستاروں میں سے ایک ستارے کو یا ہم کہیں بائن تو اس میں دو معنی کا احتمال ہے ایک جدا ہونے والے کا اور دوسرے بیان کرنے والے کا۔

مشترک کی دلالت ہر معنے پر حقیقۃً ہوتی ہے اور ہر معنے کے واسطے ابتداءً جدا جدا وضع کیا جاتا ہے اور تمام معنے مختلفۃ الحدود ہوتے ہیں مگر بعض علمائے عربیت مشترک کے وجود کے منکر ہیں اور اکثر اسکے قائل ہیں اور وہ یا تو دو واضع کا وضع کیا ہوا ہے کہ ایک نے ایک معنی کے واسطے وضع کیا اور دوسرے نے دوسرے معنے کے لیے پھر اس لفظ نے دونوں معنے میں شہرت پکڑ لی یا ایک ہی بار دونوں معنے کے لیے بنایا گیا ہو تاکہ سننے والے پر ابہام رہے کیونکہ کبھی تصریح سے خرابی پیدا ہونے کا احتمال ہوتا ہے چنانچہ انس بن مالکؓ ہجرت کے قصہ طویل میں بخاری نے روایت کی ہے کہ جب آنحضرتؐ غار کیطرف چھپنے کو چلے تو جو لوگ حضرت ابو بکرؓ سے ملتے تو پوچھتے کہ اے ابو بکرؓ یہ کون ہے جو تمہارے آگے بیٹھا ہوا ہے ابو بکرؓ کہدیتے ہذا رجل یہدینی السبیل یہ ایک شخص ہے کہ میری رہبری کرتا ہے۔ انسؓ کہتے ہیں کہ لوگ یہ سمجھتے تھے کہ وہ اس ظاہری رستے کی رہبری مراد لیتے ہیں حالانکہ وہ نیکی کی راہ مراد لیتے تھے اکثر زبان میں الفاظ مشترک کے ہونے میں شبہ نہیں اور اس بات کو تسلیم نہ کرنے والا گویا ضرورت کا منکر ہے اور مراد مشترک سے مشترک فیہ ہے حرف جار اور ضمیر مجرور حذف ہوگئے ہیں مثلاً لفظ جاریہ کہ کنیز اور کشتی کے معنے میں مشترک ہے اس سے مراد یہ ہے کہ لفظ جاریہ مشترک فیہ ہے یعنے یہ دونوں معنی اسمیں مشترک ہیں پس مشترک معانی ہیں نہ لفظ اور لفظ جاریہ مشترک فیہ ہے اور مشترک فیہ میں عموم نہیں ہوتا اسلیے کہ عام کو کثیر غیر محصور کے واسطے ایک دفعہ وضع کرتے ہیں اور مشترک ہر معنے کے لیے علیحدہ موضوع ہوتا ہے پس عام ایک ہی وضع کے اعتبار سے سب معانی پر صادق آتا ہے اور مشترک علی البدل ہر ایک پر صادق آتا ہے

اسمائے اشارات اور مضمرات کے معانی اگرچہ کثیر ہیں لیکن ہر معنے کے لیے وضع علیحدہ علیحدہ نہیں ہے بلکہ معنی میں تعدد استعمال کی وجہ سے ہے اسلیے مشترک سے خارج ہیں اور متحد المعنی میں داخل ہیں اور عام اور مشترک میں منافات نہیں البتہ عام اور خاص میں منافات ہے کیونکہ ممکن نہیں کہ جو لفظ جس حیثیت سے خاص ہے وہ اس حیثیت سے عام بھی ہو۔ وحکم المشترک انہ اذا تعین الواحد مراداً بہ سقط اعتبار ارادۃ غیرہ ولھذا اجمع العلماء رحمہم اللہ علی ان لفظ القروء المذکور فی کتاب اللہ تعالی محمول اما علی الحیض کما ہو مذہبنا او علی الطہر کما ہو مذہب الشافعی رحمہ اللہ مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب ایک معنی مراد ہوگئے تو دوسرے معنی کا ارادہ نہیں کرسکتے اسی واسطے علما کا اس پر اجماع ہے کہ لفظ قروء کتاب اللہ میں یا حیض مراد ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے یا موافق مذہب شافعی کے طہر مقصود ہے۔ یہ مذہب جمہور حنفیہ کا ہے اور اگر متعدد معنی لفظ مشترک کے ایک استعمال میں ایک ہی وقت میں مراد ہوں تو اسے عموم مشترک کہتے ہیں اور علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے نظیر اسکی یہ ہے کہ کوئی کہے رایت الجاریۃ یعنی میں نے جاریہ کو دیکھا اور جاریہ کے دو معنے ہیں ایک کنیز دوسرے کشتی تو کیا اتنا کہدینے سے یہ دونوں معنی مراد ہوسکتے ہیں یا کسی نے کہا اقرئت ھند تو اس سے یہ مراد ہوسکتی ہے کہ ہند کو حیض ہوا یا ہند حیض سے پاک ہوئی کیونکہ قروء لغات اضداد میں سے ہے امام ابوحنیفہؒ امام فخر الدین رازیؒ شافعیؒ ابوالحسنؒ کرخی حنفی اور معتزلہ میں سے ابو الحسین بصریؒ۔ ابو علیؒ جبائی اور ابو ہاشمؒ کے نزدیک مشترک کے لیے عموم نہیں امام شافعیؒ امام مالکؒ قاضی ابوبکرؒ باقلانی شافعی اور عبد الجبار معتزلیؒ کے نزدیک معانی غیر متضادہ میں عموم جائز ہے اور بعض علما کے نزدیک جنمیں ایک صاحب ہدایہ بھی ہیں مشترک کا عموم نفی میں جائز ہے اثبات میں جائز نہیں نظیر اسکی یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ تیرے مولا سے بات کرونگا مولا لفظ مشترک ہے آزاد کرنے والے اور غلام آزاد میں اور مخاطب کے دونوں قسم کے مولا ہوں یعنی ایک تو وہ خود کسی کا آزاد کیا ہوا غلام ہو اور دوسرے اس نے کسی غلام کو آزاد کیا ہو پس مخاطب کے جس مولا سے کلام کریگا قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ نفی کے موقع پر مشترک عام ہو جاتا ہے اثبات کے موقع پر مشترک کے واقع ہونے کی مثال مصنف کے اس قول سے ظاہر ہے وقال ابوحنیفۃ ومحمد اذا اوصی لموالی بنی فلان ولبنی فلان موال من اعلی وموال من اسفل بطلت الوصیۃ فی حق الفریقین لاستحالۃ الجمع بینھما امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب ایک شخص نے بنی فلان کے موالی کے لیے وصیت کی یعنی یہ کہا کہ فلان قبیلے کے موالی کو میری طرف سے یہ دیدو اور قبیلے کے موالی اوپر کے درجے کے

بھی ہیں اور نیچے کے درجے بھی ہیں اور موالی کا لفظ دونون میں مشترک ہے اس صورت مین بوجہ عدم تعین ایک معنے کے وصیت باطل ہو جائے گی زیقین کو کچھ نہیں ملے گا کیونکہ دونون معنی ساتھ نہیں لے سکتے جیسے اسکا یہ ہے کہ جہت مین اختلاف ہے کیونکہ موالی کا اطلاق غلام کے آزاد کرنے والون پر بھی ہوتا ہے اور آزاد کیے ہوے غلامون پر بھی پس یہ لفظ مشترک ہوگا تو یہ دونون مطلب اثبات کے مقام مین ایک لفظ سے ایک استعمال مین حاصل نہیں ہو سکتے اور دونون قسم کے موالی کا اس وصیت مین جمع ہونا محال ہوگا موالی قسم اعلیٰ اور موالی قسم اسفل سے یہ مراد ہے کہ اس قبیلے کے دو قسم کے موالی ہون ایک تو ایسے کہ جنھون نے خود اس قبیلے کو آزاد کیا ہو اور دوسرے ایسے موالی ہون کہ جو اسکے غلام تھے اور اس نے انکو آزاد کر دیا ہو دعدم الرجحان اور نیز ایک قسم کے موالی کو دوسرے قسم کے موالی پر ترجیح ہونے کی کوئی صورت پائی جاتی ہے پس ایک معنے کو نہیں لے سکتے اسلیے کہ دینے کے مقاصد ایسے معاملات مین متفاوت ہوتے ہین بعض آدمی مالکون کے ساتھ جنھون نے آزاد کیا ہے سلوک کرنا پسند کرتے ہین تاکہ انکے احسان کا شکریہ ظاہر ہو اور بعض آزاد کیے ہوے غلامون کے ساتھ ترحم یا کسی اور وجہ سے احسان کرنا پسند کرتے ہین یا یہ ہو کہ موصی کے ساتھ کسی ایک کا انھین سے کوئی خاص حق متعلق ہو یا موصی کوئی غرض کسی خاص قسم سے رکھتا ہو اور جو لوگ مشترک کے لیے عموم مانتے ہین انھین باہم اسکے استعمال مین اختلاف ہے کہ آیا تمام معانی مین اسکا استعمال ایک اطلاق مین حقیقی طور پر ہے یا مجازاً ہے عراقی اور ابن حاجب مجاز کے قائل ہین اور امام شافعیؒ اور قاضی ابوبکرؒ باقلانی اور امام غزالیؒ کے نزدیک مشترک کا استعمال تمام مین حقیقۃً ہے امام شافعیؒ فرماتے ہین کہ لفظ مشترک اپنے تمام معانی مین ظاہر ہے تو جب کسی خاص معنی کا قرینہ موجود نہو تو تمام معانی پر حمل کرنا اسکا واجب ہے خاص ایک معنی پر مشترک کو اسی وقت حمل کرینگے جبکہ کوئی قرینہ ان معنی کے لگانے کے لیے موجود ہوگا مگر علماءِ حنفیہ کہتے ہین کہ ایک سے زیادہ معنے مین لفظ مشترک کا استعمال نہ حقیقۃً جائز ہے نہ مجازاً حقیقۃً اسلیے ناجائز ہے کہ حقیقت کہتے ہین موضوع لہ مین استعمال کرنے کو اور جبکہ کئی معنے ایک لفظ کے موضوع لہ ہونگے تو ایک معنی مین اسکا استعمال حقیقت کی رو سے صحیح نہوگا کیونکہ ایک معنی موضوع لہ نہین بلکہ موضوع لہ کا جز ہین اور جز مین استعمال حقیقت نہین ہوتا حالانکہ لفظ مشترک تمام معانی مین سے کسی خاص معنی مین استعمال پاتا ہے تو وہ بھی حقیقت کہلاتا ہے پس ایک استعمال مین لفظ مشترک سے دو معنی حقیقی طور پر مستفاد نہونگے تاکہ وہ خرابی لازم نہ آئے اور مجازاً اس لیے ناجائز ہے کہ اس صورت مین حقیقت و مجاز کا ایک استعمال مین جمع ہونا لازم آتا ہے جو باطل ہے اور لزوم کی وجہ یہ ہے کہ اگر لفظ مشترک سے معانی کا مجموعہ مراد

لیا جائے گا جو غیر موضوع لہ ہوگا تو مجموعے میں ہر ایک معنی علیحدہ علیحدہ بھی مراد ہوگا اور علیحدہ علیحدہ ہر ایک معنی موضوع لہ ہے تو اس صورت میں معنی حقیقی و مجازی کا ایک لفظ سے ایک استعمال میں اور ایک وقت میں ارادہ کرنا لازم ہوا اور حقیقت و مجاز کے جمع کرنے کا یہی مطلب ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ سے ایک معنے موضوع لہ اور دوسرے اسکے کوئی مناسب معنی جو مجازی علاقہ رکھتے ہوں مراد لیے جائیں ۔

شافعیؒ کی دلیل مشترک کے عموم پر یہ ہے ان اللہ وملئکتہ یصلون علی النبی یا ایھا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما صلوٰۃ اللہ کی طرف رحمت ہے اور فرشتوں کی طرف استغفار اور مومنین کی جانب سے دعا ہے اس سے ظاہر ہے کہ لفظ یصلون سے ایک وقت میں متعدد معانی مراد رکھے ہیں جواب اسکا یہ ہے کہ آیت یہ بات سمجھانے کو اتری ہے کہ مومنین پر رسول کے معاملے میں اللہ اور ملائکہ کی پیروی واجب ہے اور یہ بات جب ہی راست آئے گی کہ یہاں ایک ایسے عام معنی لگائے جائیں جو سبکو شامل ہوں اور اس صورت میں حقیقت چھوڑ کر مجاز اختیار کرنا ہوگا پس لفظ یصلون عموم مشترک کے قبیل سے نہیں رہے گا بلکہ عموم مجاز کے باب سے قرار پائے گا اور وہ معنی عام مجازی جو اس محل کے مناسب ہیں اعتنا بمعنے اہتمام کرنا ہیں اور اس تقدیر پر آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ اور اسکے فرشتے پیغمبر کی شان کا اہتمام کرتے ہیں تو مسلمانو تم بھی پیغمبر کی شان کا اہتمام کرو اور سلام بھیجتے رہو اور یہ اہتمام اللہ کی جانب سے رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے اور مسلمانوں کی جانب سے دعا ہے پس اعتنا میں موصوف کے اختلاف کی وجہ سے اختلاف پیدا ہو گیا ہے دیکھو اگر آیت کے یہ معنی مراد رکھے جائیں کہ اللہ نبی پر رحمت بھیجتا ہے اور فرشتے اُسکے لیے استغفار چاہتے ہیں اور اے مسلمانو تم پیغمبر کے لیے دعا کرو تو سیاق کلام نہایت رکیک ہو جائیگا کیونکہ اقتدا اور پیروی واجب کرنے کے لیے یہ ضرور ہے کہ ایسے کام پر ترغیب کی جائے جو مقتدا سے صادر ہو پس فعل کا متحد ہونا ضرور ہے مسلمانوں کو اللہ اور فرشتوں کی اقتدا کرنا اور پھر بجائے اُنکے افعال کے ایک جدا گانہ فعل عمل میں لانا نہایت نامعقول ہے۔ مگر یہ بھی یاد رکھو کہ امام شافعیؒ کے نزدیک لفظ مشترک سے ایک وقت میں دو معنی مراد رکھنا ایسی حالت میں جائز ہے کہ ان دونوں معنی میں تضاد نہ ہو اور اسپر سب کا اجماع ہے جیسے قرء کے معنے حیض سے ہونا اور حیض سے پاک ہونا ہیں پس کسی کے نزدیک اس آیت میں والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثۃ قروء لفظ قروء سے دونوں معنی بیکبار نہیں ہو سکتے لفظ قرء کے حیض اور طہر دو معنے میں ہونے سے یہ بات بھی بخوبی ثابت ہو گئی کہ دو معانی متضادین میں بھی اشتراک

ہوتا ہے اور جو لوگ ایسے مشترک کے منکر ہیں اُنکی رائے کی غلطی پر یہی دلیل ہے اور جو علما قرآن وحدیث مین الفاظ مشترک کے ہونے کے منکر ہیں اُنکی رائے کی تغلیط بھی اسی غلطہ تردد کے نقطہ سے ہوتی ہے اور منکرین کا یہ کہنا کہ قرآن مین مشترک کے ہونے کی دو صورتین ہین یا تو اُسکے ساتھ بیان ہوگا یا نہ ہوگا پہلی صورت مین طول کلامی بلا فائدہ لازم آتی ہے جو بلاغت کے خلاف ہے اور دوسری صورت مین اُس سے فائدہ حاصل نہو سکے گا جواب اسکا یہ ہے کہ مشترک کا ابہام کھولنے کے لیے جو تفسیر ہوتی ہے یہ بلاغت کے منافی نہیں اور اکثر ایسے موقع ہوتے ہین کہ لفظ مفرد وہان مشترک کی جگہ دیسا فائدہ نہیں دے سکتا جیسا کہ مشترک بیان سے مل کر فائدہ دیتا ہے پس یہ بھی سمجھانے کا ایک طریقہ ہے تطویل اسکو نہیں کہہ سکتے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ صرف قرینہ حالیہ کے ذریعے لفظ مشترک کے معنے مقصود سمجھ لیے جاتے ہین پس اس صورت مین لفظ مین کسی طرح طول پیدا نہیں ہوتا اور یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ مشترک کے ساتھ بیان نہونے سے غیر مفید ہونا لازم نہیں آتا اسلیے کہ کبھی افہام کا فائدہ مدنظر نہیں ہوتا ہے بلکہ دوسرے فوائد محوظ ہوتے ہین جیسے بیان نہونے کی صورت مین مختلف پہلوؤن پر نظر کی جائے گی اور اس سے فرمان الٰہی کے امتثال کی استعداد مین قوت آئے گی اور یہ امر ثواب کا موجب ہے کبھی مشترک غیر مبین سے مجملاً حکم مقصود ہوتا ہے جیسے اسم جنس سے کہ اسمین خاص فرد کا افادہ مقصود نہیں ہوتا ۔ وقال ابوحنیفۃ اذا قال

لزوجتہ انت علی مثل امی لایکون مظاہرا لان اللفظ مشترک بین الکرامۃ والحرمۃ فلا یترجح جہۃ الحرمۃ الا بالنیۃ اور امام اعظمؒ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو میرے اوپر میری ماں کے مانند ہے اس کہنے سے مظاہر نہین ہوگا کیونکہ علی مثل امی کا جملہ مشترک ہے درمیان کرامت وحرمت کے پس ظہار کی جہت کو جو ایک طرح کی طلاق ہے ترجیح نہ دی جائے گی مگر اُس وقت کہ مظاہر نے ظہار کی نیت سے یہ جملہ کہا ہو وعلی ھذا یعنی اسی قاعدہ کلیہ کی وجہ سے کہ مشترک کے ایک معنی لینے سے دوسرے معنی اُس جگہ متروک ہو جاتے ہین قلنا لا یجب النظیر فی جزاء الصید امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ جب محرم نے حرم مین کسی وحشی جانور کو شکار کر لیا ہو یا مار ڈالا ہو تو اُسکے بدلے اُسکی صورت کا جانور واجب نہین ہوتا بلکہ جزا اسکی وہ ہے جو دو شخص عادل اُسکی قیمت اُسی جگہ کے مطابق جہان وہ جانور مارا گیا ہے اور اگر اُسکی اُس جگہ پر قیمت نہین تو اُسکے پاس کی جگہ کی قیمت کے مناسب مقرر کردین پس اس قیمت کا قربانی کا جانور خرید کرکے ذبح کرے اور اگر اتنی قیمت نہو تو اُس سے جو اور گیہون خرید کر مساکین پر صدقہ فطر کی طرح صدقہ کرے یا ہر مسکین کے ایسے صدقے کے عوض مین ایک روزہ رکھے یعنی حساب کرے کہ اناج کتنے مساکین کو تقسیم ہوگا اُسی قدر روزے رکھے

اگر حساب مین مسکینون کو دے کر نصف صاع سے کم بچ رہے تو اُسکی خیرات کردے یا اُسکے عوض ایک دن روزہ رکھے امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صورت مذکورہ مین اُس شکار کی صورت کا جانور واجب ہوتا ہے جیسے ہرن اور بارہ سنگے مین بکری اور بھیڑ اور خرگوش مین بکری کا چھوٹا بچہ اور شتر مرغ مین اونٹ اور نیل گائے اور بارہ سنگھے مین گائے ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کہتے ہین کہ اللہ نے جو قرآن مین فرمایا ہے۔ لقولہ تعالیٰ

یا ایہا الذین امنوا لا تقتلوا الصید وانتم حرم ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم لان المثل مشترک بین المثل صورۃ وبین المثل معنی و ہو القیمۃ

یعنی اے مسلمانو جبکہ تم احرام کی حالت مین ہو تو شکار نہ مارو اور جو کوئی تم مین سے جان بوجھ کر شکار مارے گا تو جیسے جانور کو مارا ہے اُسکی مثل بدلہ دینا پڑے گا جو تم مین سے دو منصف ٹھہرا دین لفظ مثل مشترک ہے مثل صوری اور معنوی مین مثل صوری وہ ہے جو صورت مین مشابہت رکھتا ہو جیسے بکری ہرن کی مثل ہے اور مثل معنوی سے مراد قیمت ہے پس اگر صورت کا مثل اس آیت سے مراد لیا جائے تو دو شخصون کے حکم کی کیا حاجت ہے صورت کے یکسان ہونے کو تو ہر کس و ناکس پہچانتا ہے بس ضرور ہوا کہ مثل سے غرض مال مین یکسان ہونا ہے اور وہ قیمت ہے صورت نہین۔

وقد ارید المثل من حیث المعنی بہذا النص فی قتل الحمام والعصفور ونحوہما بالاتفاق فلا یراد المثل من حیث الصورۃ اذ لا عموم للمشترک اصلا فیسقط اعتبار الصورۃ لاستحالۃ الجمع

یعنے امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی صحت کی قوی وجہ یہ ہے کہ اسی نص سے کبوتر اور چڑیا وغیرہ کے قتل مین مثل معنوی سے بدلہ دینا بالاتفاق تجویز کیا ہے مثلاً کسی محرم نے کبوتر کو شکار کیا تو قیمت ہی آئے گی جب بعض مسائل مین مثل معنوی کو مان لیا تو اب سب مسائل مین یہی مقصود ہوگا پس ہرن اور خرگوش اور شتر مرغ وغیرہ کے قتل مین مثل صوری مقرر نہین ہو سکتا کیونکہ مشترک کے واسطے عموم نہین اسلیے ایک معنی لینے سے دوسرے معنے ساقط ہوگئے پس مثل صوری کسی جانور کے قتل مین معتبر نہوگا کیونکہ لفظ واحد مین دونون کا جمع ہونا اطلاق واحد مین محال ہے۔

حنفیہ کا مذہب لفظ مشترک کے باب مین یہ ہے کہ اُس وقت تک اُسکے ایک خاص معنی کے معین ہونے کا اعتقاد نہ کرین جب تک غور و فکر سے اُس معنے کے مرجح ہونے کے وجوہ حاصل نہو جائین اور جب ایسا ہوجاتا ہے تو اُس معنے مرجح ومعین پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے مگر علم قطعی کا موجب نہین ہوتا اس سلیے کو

مؤلف یون شروع کرتا ہے ثم اذا ترجح بعض وجوہ المشترک بغالب الرای یصیر ماؤلا یعنے جب مشترک کے ایک معنی غالب رائے سے راجح ہو گئے تو اسکو ماؤل کہینگے مطلب یہ ہے کہ جب مجتہد لفظ مشترک کے معانی کثیر مین سے ایک معنی اختیار کرکے دوسرے معانی پر اسکو اپنے ظن غالب کے ساتھ ترجیح دے لیتا ہے یہ ظن خواہ خبر واحد سے پیدا ہوا ہو یا قیاس سے یا صیغے مین غور و تامل کرنے سے تو ایسے مشترک کو ماؤل کہتے ہین مثال اسکی لفظ ثلثۃ قروء ہے ابوحنیفہؒ نے جو ہر کلمہ مین تامل کیا تو اسکو اجتماع کے معنے کے لیے موضوع پایا اور یہی وجہ ہے کہ اجتماع حروف کلمات کا نام قرأت مقرر ہوا ہے پس قروء کو ایسے معنے پر حمل کیا جو اجتماع کے مناسب ہے اور وہ خون حیض ہے جو رحم مین جمع ہو جاتا ہے اور اسکے معنے پاکی حیض لگانے مین یہ مناسبت فوت ہوتی ہے

وحکم المأول وجوب العمل بہ مع احتمال الخطاء ماؤل کا حکم یہ ہے کہ اسپر عمل کرنا واجب ہے مگر اس مین خطا کا احتمال بھی باقی ہوتا ہے اس لیے کہ جب لفظ مشترک کے معانی مین سے ایک معنی مجتہد کی تاویل سے ترجیح پائینگے تو اُن مین بالضرور غلطی کا احتمال ہوگا کیونکہ مجتہد استنباط احکام مین کبھی خطا کرتا ہے کبھی صواب پر ہوتا ہے پس جبکہ مستنبط کا یہ حال ہے تو لفظ ماؤل مین خطا کا احتمال ضرور ہونا چاہیے اور اسی وجہ سے ظنی رہے گا علم اسکا قطعی نہوگا ومثالہ فی الکلمات اذا اطلق الثمن فی البیع کان علی غالب نقد

البلد و ذلک بطریق التاویل ولو کانت النقود مختلفۃ فسد البیع لما ذکرنا احکام مین اسکی مثال ایسی ہے کہ مثلاً کسی خریدار نے کہا کہ مین نے یہ چیز پانچ روپیہ مین خریدی ہے اور اس شہر مین مختلف سکے کے روپے مروج ہین مگر بعض اُن مین غالب ہین تو جن کا چلن غالب ہے وہی بطریق تاویل کے مراد ہونگے کیونکہ یہ امر ظاہر ہے کہ جب مطلق روپے کا ذکر کیا جائے گا تو اس سے متعارف وہی ہوگا جسکا اس شہر مین چلن غالب ہے اور اگر اس جگہ سب روپے برابر ہونگے تو عدم ترجیح کی وجہ سے بیع فاسد ہوگی کیونکہ نہ تو تمام سکون کے جمع ہو سکنے کی ایک بیع مین کوئی صورت ہے نہ ایک سکے کے روپے کو دوسرے سکے کے روپے پر ترجیح ہو سکتی ہے وحمل الاقراء علی الحیض اسی قبیل سے ہے لفظ قروء کو حیض کے معنے پر محمول کرنا یعنی قروء جو حیض و طہر دونونکے معنے مین ہے مجتہد نے اسکو اپنی غالب رائے سے حیض کے معنے مین معین کرلیا اور طہر کے معنے کو چھوڑ دیا وحمل

النکاح فی الآیۃ علی الوطی یعنے آیت حتی تنکح زوجا غیرہ مین نکاح کو وطی پر محمول کرنا بھی اسی قبیل سے ہے یعنی لفظ نکاح کے دو معنی ہین ایک عورت و مرد کے درمیان مین عقد مقرر ہونا دوسرے عورت سے صحبت کرنا مجتہدؒ نے اپنی غالب رائے سے دوسرے معنی مین مقرر کرلیا اور سعید بن مسیب حتی تنکح زوجا غیرہ مین

نکاح سے وطی مراد نہیں لیتے امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ زوجا غیرہ سے نکاح مفہوم ہوتا ہے اگر تنکح
سے بھی نکاح مراد ہو تو تاکید ہوگی اور جو تنکح سے مراد وطی ہو تو تاسیس ہوگی تاکید یہ ہے کہ لفظ کے بڑھنے سے
کوئی معنے نہ بڑھیں بلکہ صرف پہلے معنی کی تقریر ہو اور تاسیس یہ ہے کہ لفظ کے زیادہ کرنے سے معنی بھی بڑھ جائیں
نہ یہ کہ صرف معنی اول کی تقریر ہو اور جبکہ بات یہ ٹھہری تو خدا نے جو فرمایا ہے فان طلقہا فلا تحل لہ من بعد
حتی تنکح زوجا غیرہ یعنے اگر شوہر دو طلاق کے بعد تیسری طلاق دے تو اس تیسری طلاق کے بعد یہ عورت
مرد کو حلال نہیں جب تک دوسرے خاوند سے نکاح نہ کرے اور نکاح سے مراد اس مقام پر وطی ہے سعید بن مسیب کے
نزدیک دوسرے خاوند کی وطی شرط نہیں اور وہ دلیل میں یہ کہتے ہیں کہ آیت میں صرف نکاح کرنے کا حکم ہے
استدلال باطل ہے اسلیے کہ مراد نکاح سے اس آیت میں وطی ہے جسکی وجہ ہم اوپر ذکر کر چکے کہ تاسیس دینے
ہے تاکید سے اور بیان اسکا حدیث عسیلہ ہے اور وہ مشہور حدیث ہے وحمل الکنایات حال مذاکرۃ الطلاق
من ہذا القبیل اور کنایات طلاق سے اثنائے ذکر طلاق میں اور معنی نہ لینا بلکہ طلاق ہی کے معنے لینا بھی
اسی قبیل سے ہے مثلاً طلاق کے موقع پر اگر کوئی اپنی عورت کو کنایہ طلاق کا لفظ کہدے اور کہے کہ تو بائن ہے یہ لفظ
مشترک ہے دو باتوں کا احتمال رکھتا ہے ایک یہ کہ مشتق ہو بون سے جسکے معنی جدائی کے ہیں دوسرے یہ کہ مشتق
ہو بیان سے جسکے معنے کھلی ہوئی اور کشادہ بات کہنا اور فصاحت کے ہیں تو اس لفظ کے پہلے احتمال کو ترجیح دینا
اور سلسلہ نکاح کا انقطاع مراد رکھنا اور طلاق پر حمل کرنا تاویل ہے وعلی ہذا قلنا الدین المانع من الزکوۃ یصرف
الی ایسر المالین قضاء للدین اسی طرح ہم نے یعنے علمائے حنفیہ نے فتویٰ دیا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس روپیہ اور
اشرفیاں ہیں اور مختلف قسم کا اسباب بھی ہے اور اس شخص کے ذمہ قرض بھی ہے جو مانع ہے ادائے زکوۃ سے
تو اب پہلے قرض نقدی سے ادا کیا جائے گا کیونکہ روپیہ اشرفی سے آسانی سے ادا ہو جاتا ہے کیونکہ نقدی
سے قرض کا چکا دینا آسان بات ہے اگر سب نقدی قرض میں لگ گئی اور پھر بھی باقی رہ گیا تو اسباب کو قرض میں
لگایا جائے گا کیونکہ اسکا بیچنا آسان ہے اگر اسکے بعد بھی قرض ذمے باقی رہ جائے گا تو چوپایوں کو فروخت کر کے
چکایا جائے گا کیونکہ وہ ضرورت سے نامیہ ہیں پھر سب کے بعد ان چیزوں کو قرض میں لگانے کا نمبر آئیگا جو مقروض
کی ضروریات زندگی میں سے ہوں اور یہ تاویل کہ جس چیز کے ذریعہ سے قرض آسانی سے اتر سکے اس سے ادا
کیا جائے اور بہ نسبت اسکے جس سے قرض کا ادا کرنا آسانی سے ظہور میں نہ آسکے اسپر قرض ڈالا جائے اسی وجہ
سے کی ہے کہ مقروض پر اشرفی نے زکوۃ واجب نہیں کی ہے کیونکہ اسمیں اسکے واسطے آسانی ہے تو اسی یہ

قیاس پیدا ہوا کہ قرض کے چکانے میں بھی وہ صورت اختیار کرنی چاہیے جو آسانی رکھتی ہو وفرع محمد

علی ھذا فقال اذا تزوج امرأۃ علی نصاب ولہ نصاب من الغنم ونصاب من الدراہم

یصرف الدین الی الدراھم حتی لو حال علیہ الحول یجب الزکوۃ عندہ فی نصاب الغنم

ولا تجب فی الدراھم اور اسی قاعدے کی بنا پر امام محمد نے کہا ہے کہ ایک مرد نے عورت سے نکاح کیا اور مہر میں مال نصاب مقرر کیا اور مرد کے پاس نصاب روپوں کا بھی ہے اور بکریوں کا بھی تو دین مہر میں روپوں کا نصاب مجرا دیا جائیگا یہانتک کہ اگر اس مرد کے نصاب پر برس دن گذر جائیگا تو بکریوں پر زکوٰۃ واجب ہوگی نہ روپوں پر اسلیے کہ دین مہر زکوٰۃ ادا کرنے کو مانع ہے یہاں سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ اگر کسی پر دین مہر ہو خواہ وہ مہر معجل ہو یا مؤجل تو یہ دین اداے زکوٰۃ کو مانع ہے ہاں اگر مال اسکا دین مہر سے بقدر نصاب زیادہ ہو تو اس زائد پر زکوٰۃ واجب ہوگی ولو ترجح بعض وجوہ المشترک

ببیان من قبل المتکلم کان مفسرا وحکمہ انہ یجب العمل بہ یقینا مثالہ اذا قال لفلان علی

عشرۃ دراھم من نقد بخارا فقولہ من نقد بخارا تفسیر لہ فلولا ذلک لکان منصرفا الی

غالب نقد البلد بطریق التاویل فیترجح المفسر فلا یجب نقد البلد اور اگر مشترک کے بعض معنے کو متکلم کے بیان ہی سے ترجیح ہو جائے تو اسکو مفسر کہتے ہیں اسکا حکم یہ ہے کہ اسپر عمل کرنا یقیناً واجب ہے مثلاً کسی نے کہا کہ میرے ذمے دس روپے بخارا کے سکے کے ہیں سو اس جملے میں دس روپوں کی تفسیر بخارا کے سکے سے کردی ہے اگر یہ تفسیر متکلم کی جانب سے نہوتی تو جن روپوں کا زیادہ تر رواج شہر میں ہوتا وہی بطور تاویل کے مراد ہوتے اب اسکا نام مفسر ہے یہ ماؤل پر راجح اور غالب ہے پس وہ روپے واجب نہونگے جن کا شہر میں زیادہ چلن ہے۔ اور بعض کا یہ خیال کرنا کہ متکلم کا لفظ مشترک کو بول کر پھر اسکے ساتھ بیان بڑھانا بے فائدہ طول کلامی کا باعث ہے غلط ہے کیونکہ اسکا ابہام کھولنے کے لیے جو بیان ہوتا ہے وہ بے فائدہ نہیں ہوتا جیسا کہ ہم اوپر اسکی تفصیل دے چکے ہیں۔

فصل فی الحقیقۃ والمجاز

فصل حقیقت اور مجاز کے بیان میں

حقیقت اصل ہے اور مجاز فرع ہے اسلیے حقیقت مقدم ہوتی ہے مجاز پر کل لفظ وضعہ واضع اللغۃ

بازاء شئ فھو حقیقۃ ولو استعمل فی غیرہ یکون مجازا لا حقیقۃ جس لفظ کو واضع لغت نے

کسی معنے کے مقابلے مین بنایا ہے وہ معنی حقیقی اُس لفظ کے ہین اور اگر اُن معنی حقیقی کے سوا دوسرے معنی مین مستعمل ہو وہ معنی مجازی اُس لفظ کے کہلائین گے اور یہ دوسرے معنی دو حال سے خالی نہین یا تو سارے معنے حقیقی کا جز ہین مثلاً انسان سے حیوان کے معنے سمجھے جائین یا اُن کو خارج سے لازم ہوئے ہین مثلاً انسان کا دلالت کرنا ہنسنے والے یا لکھنے والے پر کیونکہ ہنسنا اور لکھنا انسان کی ذات مین داخل نہین بلکہ خارج سے ایک امر اُسکو لازم ہوگیا ہے مگر فخر الاسلام کہتے ہین کہ جو لفظ جس شے کے مقابلے مین وضع ہوا ہے اور اُس تمام شے پر دلالت کرتا ہے تو حقیقت کاملہ ہے اور جو اُس شے کے ایک ٹکڑے پر دلالت کرتا ہے تو حقیقت قاصرہ ہے اور جو امر خارجی پر دلالت کرتا ہے تو وہ مجاز ہے۔ مصنف نے ایجاز کی وجہ سے صرف وضع لغوی کو بیان کیا ہے حالانکہ لفظ جس اصطلاح مین مشہور ہو جاتا ہے وہی اُسکے حقیقی معنی اُس اصطلاح مین ہو جاتے ہین اور اسکی تین قسمین ہین (۱) لغت کی اصطلاح (۲) شرع کی اصطلاح (۳) عرف کی اصطلاح. حاصل کلام یہ ہے کہ اگر اصطلاح لغت مین کلام کرتے ہین پس جو لفظ اُسی اصطلاح مین کسی معنی کے لیے بنایا گیا ہو اور اُسی معنی مین استعمال کرین تو وہ حقیقت ہے، چنانچہ تفصیل اسکی آگے آتی ہے۔ استعمال کی قید ہمنے اسلیے لگائی ہے کہ اس سے وہ لفظ نکل جاتا ہے جو ابھی اُس اصطلاح مین مستعمل نہین ہوا کیونکہ ایسے لفظ کو ابھی نہ حقیقت کہتے ہین نہ مجاز اور وضع کی قید سے دو چیزون سے احتراز ہوا اوّل اُس چیز سے کہ بھولے سے موضوع لہ کے واسطے استعمال کی گئی ہو جیسے سامنے رکھی ہوئی کتاب کو کوئی شخص گلاس کہہ بیٹھے پس گلاس اس محل مین معنی موضوع لہ کے غیر کے واسطے مستعمل ہوا جیسے مجاز نہین ایسے ہی حقیقت بھی نہین اور دوسرے اُس مجاز سے کہ موضوع لہ مین استعمال نہین کیا گیا نہ اُس اصطلاح مین جس مین کلام کرتے ہین اور نہ دوسری اصطلاح مین مثلاً بہادر آدمی کو شیر کہنا ظاہر ہے کہ شیر کسی اصطلاح مین آدمی کے واسطے موضوع نہین ہے اور اگر کہین کہ شیر مرد شجاع کے واسطے علم بیان کی اصطلاح مین باعتبار تاویل کے موضوع ہے تو وضع باعتبار تحقیق کے نہین تو ہم کہین گے کہ جب وضع کا لفظ مطلق ہوتا ہے تو اُس سے وضع تحقیقی سمجھی جاتی ہے نہ وضع تاویلی اور اس قید سے کہ جس اصطلاح مین کلام کرتے ہون اُس مجاز سے احتراز ہوا جو دوسری اصطلاح مین معنی موضوع لہ مین مستعمل ہوا ہو جیسے لفظ صلوٰۃ کو شرع مین دعا کے معنے مین استعمال کرین تو یہ لفظ اس معنی مین شرع کی اصطلاح مین حقیقت نہین ہے بلکہ مجاز ہے اسلیے کہ شرع مین نماز کے معنی مین وضع کیا گیا ہے اور لغت مین دعا کے معنے مین موضوع ہے اور مجاز وہ کلمہ ہے کہ جس معنے کے واسطے وضع کیا گیا ہے اُس معنی مین استعمال نہ کرین بلکہ سوا اُس کے اور معنی مین استعمال کرین اور کوئی قرینہ

ایسا قائم ہو کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ کلمہ معنے موضوع لہ کے غیر مین استعمال کیا گیا ہے پس حقیقت مین
وضع کا ہونا اور مجاز مین وضع کا نہونا معتبر ہے اور حقیقت ثابت ہونے والے کے معنی مین ہے اور اُس کلمے
کو جو اپنے معنے موضوع کہ مین مستعمل ہو حقیقت اسلیے کہتے ہین کہ وہ اپنے مکان اصلی مین ثابت ہے اور مکان اصلی
کلمے کا وہ معنی ہین جنکے لیے وہ بنایا گیا ہے اور مجاز مصدر میمی ہے اسم فاعل کے معنی مین جسکے معنے گذرنیوالا
ہین اور اُس کلمے کو جو اپنے معنے غیر موضوع لہ مین استعمال کیا جائے مجاز اسلیے کہتے ہین کہ اُس نے اپنے مکان
اصلی کو چھوڑ دیا ہے حقیقت اور مجاز دونون مین تین قسم پر ہین حقیقت لغوی حقیقت شرعی حقیقت عرفی
اس پچھلی قسم کی بھی دو قسمین ہین ایک عرفی خاص دوسرے عرفی عام یعنی کوئی لفظ اگر لغت مین کسی معنے کے لیے
وضع کیا گیا ہے اسکو حقیقت لغوی کہتے ہین اور اگر شرع مین وضع کیا گیا ہے اسکو حقیقت شرعی کہتے ہین اور اگر
کسی خاص فرقے کی اصطلاح مین وضع کیا گیا ہے جیسے نحوی یا صرفی یا منطقی وغیرہ وغیرہ اُسکو حقیقت
عرفی خاص اور حقیقت اصطلاحی خاص کہتے ہین اور اگر کسی خاص فرقے کی اصطلاح مین وضع نہین کیا گیا
بلکہ عام اشخاص اُس لفظ سے وہ معنی سمجھتے ہین اُسکو حقیقت عرفی عام کہتے ہین۔ اسی طرح مجاز کی قسمین
ہین یعنے اگر لفظ لغت کی اصطلاح مین موضوع تھا ایک معنے کے لیے اور اُسکو استعمال کیا کسی اور معنی مین
تو وہ مجاز لغوی ہے اور اگر شرع کی اصطلاح مین موضوع تھا ایک معنی کے لیے اور استعمال کیا گیا کسی دوسرے معنے
مین وہ مجاز شرعی ہے اور اگر اصطلاح خاص مین کسی معنی کے واسطے موضوع تھا اور اُسکے غیر مین مستعمل ہوا وہ
مجاز عرفی خاص ہے اور اگر عام کی اصطلاح مین موضوع تھا کسی اور معنے کے واسطے اور مستعمل ہوا دوسرے معنی مین
وہ مجاز عرفی عام ہے اسکی مثال یہ ہے کہ شیر لغت مین جانور درندہ مشہور کے واسطے [illegible] معنے
مین استعمال کرنے کو حقیقت لغوی کہتے ہین اور مرد بہادر کے معنے مین استعمال کرنے کو مجاز لغوی اور لفظ صلوٰۃ
شرع کی اصطلاح مین نماز کے واسطے موضوع ہے اور لغت مین یعنی دعا کے شرع کی اصطلاح مین نماز کے معنی مین
استعمال کرنا حقیقت شرعی ہے اور اسی اصطلاح مین دعا کے معنے مین مجاز شرعی اور لفظ فعل علم نحو مین موضوع
ہے اُس لفظ خاص کے لیے جو صلاحیت مسند ہونے کی رکھے اور معنی مستقل پر دلالت کرے اور علاوہ معنی مصدر
کے جو اسکے جوہر مین ہے تین زمانون مین سے کوئی زمانہ اسکے ساتھ پایا جائے اور لغت مین لفظ فعل کے
معنے کیا ہین پس نحو کی اصطلاح مین لفظ خاص کے معنے مین حقیقت عرفی خاص ہے اور کرنے کے معنے مین مجاز
عرفی خاص لفظ دابہ عام کے نزدیک چوپائے کے معنے مین ہے پس اس معنی مین حقیقت عرفی عام ہے اور

انسان کے معنے میں مجاز عرفی عام یاد رکھو کہ منقول اور مجاز میں یہ فرق ہے کہ اگر لفظ کے معنے اوّل جنکے لیے وہ بنا یا گیا ہے متروک ہو جائیں اور کسی دوسرے معنے میں مشہور ہو جائے اس طرح کہ پہلے معنے میں استعمال کرنے کے لیے قرینے کا محتاج ہو تو اُسے منقول کہتے ہیں بسبب نقل کرنے کے پہلے معنے سے دوسرے معنے میں اور مجاز میں یہ حال نہیں کیونکہ اسمیں دوسرے معنے مشہور اور پہلے متروک نہیں ہوتے بلکہ لفظ کبھی معنی موضوع لہ میں استعمال پاتا ہے کبھی غیر موضوع لہ میں باعتبار معنی موضوع لہ کے اُسکو حقیقت کہتے ہیں اور باعتبار معنی غیر موضوع لہ کے مجاز بولتے ہیں

ثم الحقیقۃ مع المجاز لا یجتمعان ارادۃ من لفظ واحد فی حالۃ واحدۃ معنے حقیقی اور معنے مجازی ایک حالت میں ایک لفظ سے مراد نہیں لے سکتے کہ اصل یعنی حقیقی معنی اور خلیفہ یعنی مجازی ایک حالت میں ہرگز جمع نہیں ہو سکتے امام ابو حنیفہؒ کا یہی مذہب ہے مگر امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اگر اسمیں کوئی عقلی استحالہ نہو تو مضائقہ نہیں اور امام غزالیؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر دونوں کے جمع ہونے میں لغت کی رو سے منافات ہو تو صحیح نہیں اور عقل کی رو سے ہو تو صحیح ہے اور امام موصوف نے غیر مفرد میں لغۃً بھی صحیح مانا ہے جیسے ابوین کہتے ہیں اور مراد اُس سے ایک تو حقیقی باپ اور دوسرا ماموں ہوتا ہے پہلے معنے حقیقی ہیں اور دوسرے مجازی اور لسانین بولتے ہیں اور ایک معنی اُس سے زبان مراد ہوتی ہے جو حقیقی معنی ہیں اور دوسرے معنی کتاب کا بیان کرنے والا جو مجازی معنی ہیں مگر صحیح یہ ہے کہ یہاں حقیقت و مجاز جمع نہیں ہیں بلکہ عموم مجاز کے قبیل سے ہے اسلیے کہ لسانین سے بیان کرنے والا مراد ہے اور ابوین سے تثنیہ مقصود ہے عام ہے اس سے کہ بیان کرنے والا زبان ہو یا کوئی دوسری چیز اور تثنیہ عام ہے کہ باپ ہو یا ماموں ولھذا لما ارید ما یدخل فی

الصاع بقولہ علیہ السلام لا تبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین کذا اورد

علی القاری فی شرح مختصر المنار۔ سقط اعتبار دخول الصاع حتی جاز بیع الواحد منہ

بالاثنین اسی واسطے اس حدیث میں کہ نہ فروخت کرو ایک درم کو دو درم کے بدلے اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے عوض لفظ صاع کے معنی حقیقی یعنی درخت کی لکڑی مراد نہیں بلکہ معنے مجازی مراد ہیں یعنی عموماً ہر وہ چیز جو اس سے ناپ کر بکتی ہو خواہ وہ کھانے کی ہو یا کھانے کی نہو اور جب معنی مجازی مراد لے لیے تو اب معنے حقیقی ایک ہی حالت میں نہیں لے سکتے مراد حدیث سے یہ ہوئی کہ ایک درم کے بدلے دو درم لینا یا دینا حرام اور ناجائز ہے اسی طرح جو چیز کھانے وغیرہ کی ایک صاع میں آئے اُس سے اسی جنس کا دو صاع کے پیمانے کے برابر خرید کرنا یا فروخت کرنا حرام اور نادرست ہے اور اگر نفس صاع یعنی درخت کی لکڑی دو صاع کے بدلے فروخت

کردین تو حرج نہین درست ہے امام شافعیؒ لفظ صاع پر لفظ طعام مقدر مانتے ہین انکے نزدیک تقدیر عبارت یون ہے لا تبیعوا الطعام الحال فی الصاع بالطعام الحال فی الصاعین یعنی جسقدر طعام کی چیز ایک صاع مین سماسکے اسکو اسقدر طعام کی چیز کے بدلے مین مت بیچو جو دو صاعون مین سماتی ہو پس امام شافعیؒ کے نزدیک چونے مین زیادتی حرام نہوگی گو وہ کیلی ہے مگر طعام مین داخل نہین ہے اور یہی مذہب امام مالکؒ کا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسمین بھی زیادتی حرام ہے کیونکہ قدر اور جنس متحد ہے پس ابوحنیفہؒ لفظ صاع پر وہ چیز مقدر مانتے ہین جو قدری ہو یعنی اُس پیمانے مین ناپ کر بکتی ہو پس اُنکے نزدیک عبارت حدیث کی تقدیر یون ہے لا تبیعوا الشیٔ المقدر بالصاع بالشیٔ المقدر بالصاعین یعنی ایک جنس کی جو چیز ایک صاع بھر ہو اسکو اُس چیز کے عوض مت فروخت کرو جو دو صاع بھر ہو عام ہے کہ وہ چیز طعام کی قسم سے ہو یا کوئی دوسری قسم ہو مگر ہو وہی جو صاع سے ناپ کر فروخت ہوتی ہے اور اُنکی جنس ایک ہو دوسرے اور اس مسئلے کی بنا اسپر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مجاز مین حقیقت کی طرح عموم ہوتا ہے اور اسلیے حدیث مذکور مین لفظ صاع کو عموم پر حمل کیا ہے اور حقیقت کو چھوڑ دیا ہے کیونکہ صاع بمعنی پیمانہ مراد نہین ہو سکتا ہے اسلیے کہ لکڑی کے دو پیمانون کو ایک پیمانے کے بدلے مین فروخت کرنے کی شرع مین کوئی ممانعت نہین پس لامحالہ صاع سے ہر وہ چیز مراد ہوگی جو اُس سے ناپی جاتی ہے اور مجاز کے عام ہونے سے یہ مراد نہین ہے کہ ایک لفظ سے تمام علاقے جو مجاز و حقیقت مین ہونا چاہئین سمجھے جاتے ہین بلکہ مقصود یہ ہے کہ ایک قسم کے علاقے کی تمام فردون کو عام ہوتا ہے پس حدیث مذکور مین لفظ صاع کے حقیقی معنی مراد نہین بلکہ مجازاً اس سے ہر وہ چیز مقصود ہے جو اُس سے ناپ کر بکتی ہو خواہ وہ کھانے کی ہو یا کھانے کی نہو مگر مذہب شافعیہ کے بعض علما مجاز مین عموم نہین مانتے اُنکے نزدیک وہ مثل حقیقت کے عام کے ساتھ متحقق نہین ہوسکتا کیونکہ مجاز ضرورت کی وجہ سے اختیار کیا جاتا ہے اور یہ خصوص کے ساتھ ثابت کرنے سے بخوبی مرتفع ہوسکتا ہے پس تمام افراد کا عموم ثابت نہوگا۔ جواب اسکا یہ ہے کہ مجاز کو صرف ضرورت کی وجہ سے ماننا درست نہین کیونکہ اگر فی الواقع ایسا ہو تو جس کلام مین وہ پایا جائے وہ کلام ناقص ہو اور اس صورت مین قرآن کے جس لفظ مین مجاز ملحوظ ہوتا ہے وہ ناقص قرار پاتا ہے اور کلام ربانی کے نقصان سے حجت نبوت مین نقصان لازم آتا ہے حالانکہ اللہ کی شان سے یہ بعید ہے کہ وہ حجت قاصر بھیجے قرآن مین قصۂ نوحؑ مین ہے لما طغی الماء جبکہ پانی نے سرکشی کی پانی مین سرکشی و طغیان حقیقۃً نہین ہوتا بلکہ یہ ایک قسم کا مجاز ہے وعلیٰ ہذا۔ قرآن مین ہے واخفض لھما جناح الذل من الرحمۃ یعنی ان

باپ کے سامنے عاجزی سے کندھے جھکاؤ پیار سے باوجودیکہ عاجزی کے کندھے نہین مگر جو بلاغت اسمین ہے
وہ اس طور پر کہنے مین کہان ہے۔ تی کر تم ان کے واسطے عاجزی کر دان آیات سے یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ قرینہ ظاہر
کا یہ کہنا کہ قرآن مین مجاز نہین صحت سے عاری ہے ولما ارید الوقاع من الاٰیۃ الملامسۃ
سقط اعتبارا رادۃ المس بالید اسی طرح جب آیت لامستم کے دو معنے جماع اور ہاتھ لگانے
مین سے صرف جماع کے معنے لیے تو دوسرے معنے ہاتھ لگانے کے ساقط ہوگئے حقیقی معنی ملامست کے ہاتھ
لگانے کے ہین اور مجازی معنی عورت سے صحبت کرنے کے ہین جب معنی مجازی مراد لیے تو حقیقی معنے مراد نہین
لے سکتے اللہ فرماتا ہے او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا لامستم النساء کے
حقیقی معنی یہ ہین کہ عورتون کو ہاتھ سے چھوا ہو کیونکہ لمس ہاتھ سے چھونے کو کہتے ہین مگر یہ معنی یہان نہین بن سکتے
کیونکہ عورت کو چھونے سے وضو نہین ٹوٹتا پس لمس سے مراد اس جگہ مجازاً جماع ہے اور مطلب آیت کا یہ ہے کہ تیمم کرو
پاک صاف مٹی سے اگر نہ پاؤ پانی جبکہ تم عورتون سے صحبت کرو جیسا کہ عبد اللہ بن عباس نے کہا ہے پس جبکہ لامستم
سے مجازی معنی مراد ہونگے تو اب حقیقی معنے معتبر نہونگے مگر شافعیؒ کے نزدیک لامستم کے حقیقی معنے معتبر ہین عورت کو
چھونے سے امام اعظمؒ کے نزدیک وضو نہین ٹوٹتا اور شافعیؒ کے نزدیک اگر ہتھیلی سے چھوئے تو ٹوٹ جاتا ہے
اور ہاتھ کی پشت وغیرہ سے چھوئے تو نہین ٹوٹتا۔ قال محمد رحمہ اللہ اذا اوصی لموالیہ ولہ موال اعتقہم
و لموالیہم موال اعتقوہم کانت الوصیۃ لموالیہ دون موالی موالیہ امام محمد کہتے ہین کہ اگر کسی نے اپنے
آزاد کردہ غلامون کے لیے وصیت کی اور اسکے غلام ایسے ہین جنکو اس نے آزاد کیا ہے اور اسکے غلامون کے
غلام بھی ہین جنکو انھون نے آزاد کیا ہے تو اس صورت مین یہ وصیت غلامون کے واسطے ہوگی غلامون کے
غلامون کے واسطے نہین ہوگی کیونکہ فریق اول تو موصی کی طرف حقیقۃً منسوب ہے اور دوسرا مجازاً اسلئے کہ
موصی انکی آزادی کا سبب ہے کیونکہ جب اسنے اپنے غلامون کو آزاد کیا تو وہ دوسرون کے آزاد کرنے پر قادر ہوگئے
پس پہلون کا آزاد کرنا دوسرون کی آزادی کا سبب ہے تو دوسرے آزاد شدہ غلام موصی کے موالی مجازاً ہونگے
پس اسکی وصیت مین یہ مراد نہین ہوسکتے تاکہ حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم نہ آئے وفی السیر الکبیر لو
استامن اہل الحرب علی آبائہم لا تدخل الاجداد فی الامان ولو استامنوا علی امہاتہم
لا یثبت الامان فی حق الجدات کتاب سیر کبیر مین ہے اگر حربیون نے اپنے باپون کے واسطے مسلمانون کے
سردار سے امن طلب کرلیا تو دادا امن مین داخل نہونگے کیونکہ وہ پدران مجازی ہین اور اگر ماؤن کے واسطے امن چاہی تو

دادیان اسمین داخل نہونگی کیونکہ وہ مادران مجازی ہین تاکہ حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم نہ آئے وعلى هذا قلنا اذا اوصى
لا بكار بنى فلان لاتدخل المصابة بالفجور فى حكم الوصية اسی بنا پر علماے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ فلان
قبیلے کی باکرہ عورتونکو میری طرف سے یہ وصیت ہے تو اس کلمے سے وہ عورت اس قبیلے کی داخل نہوگی جسکی بکارت زنا سے
جاتی رہی ہو کیونکہ بکر در حقیقت اُس عورت کو کہتے ہین جس سے مرد نے صحبت نہ کی ہو اور جس عورت کی ابھی شادی
نہوئی ہو اور اس نے کسی مرد سے صحبت زنا کی ہو تو وہ مجازاً باکرہ بھی جاتی ہے اسلیے کہ ابھی اسکا بیاہ نہین ہوا ہی
پس گویہ بھی باکرہ بھی جاتی ہے گر وصیت مین دوسری حقیقی باکرہ عورتونکے ساتھ یہ داخل اسلیے نہ رہے گی کہ حقیقت
و مجاز کا اجتماع لازم نہ آئے ہان اگر کودنے سے یا حیض سے یا زخم سے یا بہت دنون ٹھہرنے سے عورت کی
بکارت جاتی رہے تو وہ وصیت مین داخل رہے گی کیونکہ ایسی عورت حقیقۃً باکرہ بھی جاتی ہی ولو اوصى
لبنى فلان وله بنون وبنو بنيه كانت الوصية لبنيه دون بنى بنيه اور اگر کسی شخص کے بیٹون
کے واسطے وصیت کی اور اُسکے بیٹے ہین اور بیٹون کے بیٹے بھی ہین تو یہ وصیت بیٹون کو شامل ہوگی پوتون کو
شامل نہوگی کیونکہ بیٹا حقیقۃً وہ ہے جو اپنے نطفے سے ہو اور جو اپنے بیٹے کے نطفے سے ہو وہ مجازاً بیٹا
سمجھا جاتا ہے پس جبکہ حقیقت مراد ہو گی تو مجاز کیسے مراد ہو سکتا ہے۔

(سوال)۔ اگر حربی یہ کہے کہ میرے بیٹون کو امان دو تو امان مین اُس کے پوتے بھی داخل ہوتے ہین
پس اس صورت مین بھی حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم آتا ہے۔

(جواب) امان ایک ایسی چیز ہے کہ وہ شبہات کے ساتھ بھی ثابت ہوتی ہے کیونکہ اسمین خونریزی سے
بچاؤ ہے اور خونریزی سے بچنا جہانتک ممکن ہو اولے ہے چونکہ بیٹے کا لفظ بظاہر بیٹے اور بیٹے کے بیٹے کو
خدا تعالے کے کلام مین شامل ہے یعنی آدم کی تمام اولاد کو یا بنی آدم کے ساتھ یاد کیا ہے اسلیے
پوتے بھی بلا ارادہ بیٹون مین ایسے موقع پر داخل سمجھے جاتے ہین ارادہ بالذات بیٹون ہی کے لیے ہوتا
ہے اور اس وجہ سے کہ جہانتک ممکن ہو شبہ کے ساتھ بھی حفاظت قتل مین احتیاط چاہیے حنفیہ مین
ایک روایت یہ بھی ہے کہ دادا اور دادیان بھی باپ اور ماں کے ساتھ امان مین داخل ہوتے ہین چنانچہ
حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ جب اہل حرب نے باپون اور ماؤن کے لیے امان چاہی تو
اُنکے دادون اور دادیون کو بھی امان دی جائے گی ہان اگر یہ ثابت ہوجائے کہ اہل حرب کے دادا اور
دادیان مفسد ہین اُنسے خرابیان پیدا ہونے کا اندیشہ ہے اور مجاہدون کو یہ بھی معلوم ہوجائے کہ سلطان

انکو امان نہ دے گا تو وہ امان میں داخل ہونگے قال اصحابنا لو حلف لا ینکح فلانۃ وھی اجنبیۃ
کان ذلک علی العقد حتی لو زنی بھا لا یحنث علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک اجنبی عورت
کی نسبت قسم کھائی کہ اس سے نکاح نہ کرونگا تو یہاں نکاح سے مراد عقد شرعی ہوگا اگر اس عورت سے زنا کر لیا تو قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ
جب لفظ نکاح سے معنی مجازی مقصود ہونگے اور وہ عقد ہے تو حقیقی معنی جو جماع ہے مقصود نہیں ہو سکتے اسلئے زنا سے قسم نہ ٹوٹے گی

بعض مسائل میں عموم مجاز پر اجتماع حقیقت و مجاز کا شبہ ہے اسلئے مصنف ان شبہات کو کھولتے ہیں

ولئن قال اذا حلف لا یضع قدمہ فی دار فلان یحنث لو دخلھا حافیا او راکبا اور اگر کسی
شخص نے قسم کھائی کہ اپنا قدم فلان شخص کے گھر میں نہ رکھونگا تو اس کا مسئلہ یہ ہے کہ اسکی قسم ٹوٹ جائیگی
خواہ برہنہ پا اس شخص کے گھر میں داخل ہو یا سوار ہو کر داخل ہو ظاہر ہے کہ قدم کا برہنہ پا رکھنا حقیقت ہے اور
سوار ہو کر یا جوتے پہن کر رکھنا مجاز ہے کیونکہ ایک شے کے دوسری شے میں رکھنے کے یہ معنی ہیں کہ شے اول کا
شے آخر ظرف ہو اور ان دونوں کے درمیان میں کوئی واسطہ نہو جیسے روپیہ تھیلی میں رکھا جاتا ہے پس چاہیے
کہ جب اسکے گھر میں ننگے پاؤں قدم رکھے تو قسم ٹوٹ جائے اور اگر سوار ہو کر یا جوتے پہن کر قدم رکھے تو قسم نہ ٹوٹے
مگر حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر طرح قدم رکھنے سے قسم ٹوٹ جائے گی اور اس صورت میں حقیقت و مجاز کا اجتماع
لازم آتا ہے وکذلک لو حلف لا یسکن دار فلان یحنث لو کانت الدار ملکا لفلان او کانت
باجرۃ او عاریۃ وذلک جمع بین الحقیقۃ والمجاز اسی طرح اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلان شخص
کے گھر میں نہیں رہونگا اسکا مسئلہ یہ ہے کہ اسکی قسم ٹوٹ جائے گی خواہ وہ گھر اس فلان شخص کی ملک ہو یا کرایہ
لیا ہو یا مستعار مانگا ہوا ہو اور اس صورت میں حقیقت و مجاز میں اجتماع لازم آتا ہے کیونکہ مکان کی اضافت
فلان کی طرف اسکی ملکیت ثابت ہوتی ہے اسلئے کہ یہ اضافت لامی ہے اور لامی کا فائدہ تخصیص ہے کیونکہ لام عربی
میں تخصیص کے لیے ہے یعنی مضاف مضاف الیہ سے خصوصیت حاصل کرتا ہے جن میں سے ایک ملک کی خصوصیت ہے
مالک سے یعنی مضاف مملوک اور مضاف الیہ مالک سمجھا جاتا ہے جیسے صورت مذکورہ میں اور اضافت مذکورہ مالک
کی طرف حقیقۃً ہے اور کرایہ یا عاریت کی صورت میں اضافت مکان کی فلان کی طرف مجازاً ہو گی کیونکہ مملوک کی
اضافت غیر مالک کی طرف مجازی ہوتی ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ اسمیں نفی صحیح ہے چنانچہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ مکان
فلان کا نہیں ہے اور پہلی صورت میں ایسا کہنا صحیح نہیں وکذلک لو قال عبدہ حر یوم یقدم فلان
فقدم فلان لیلا او نہارا یحنث اسی طرح اگر کسی شخص نے کہا میرا غلام آزاد ہے جس دن کہ فلان

شخص آئے پس جس وقت وہ شخص آئے گا غلام آزاد ہو جائے گا خواہ رات میں آئے یا دن میں حالانکہ اس
شخص نے کہا تھا کہ جس یوم فلان شخص آئے اور ظاہر ہے کہ یوم کا لفظ دن کے لیے حقیقت ہے اور رات کے معنی
میں مجاز ہے تو اس سے یہ لازم آیا کہ حقیقت و مجاز جمع ہو جائیں کیونکہ وہ اگر رات میں آئے گا غلام تب بھی
آزاد ہو جائے گا اور دن میں آنے سے بھی آزاد ہو گا۔ ان شبہات کے جواب کی تفصیل یہ ہے وضع القدم
صار مجازا عن الدخول بحکم العرف والدخول لا یتفاوت فی الفصلین پہلے شبہ کا جواب یہ
ہے کہ یہاں بسبب دلالت عرف کے معنی حقیقی متروک ہو گئے اور بطور عموم مجاز کے قدم نہ رکھنے سے مراد نہ
داخل ہونا لیا ہے اور وہ عام ہے اس سے کہ پیدل داخل ہو خواہ سوار ہو کر یا برہنہ پا یا جوتے پہن کر اور یہ
بھی اس صورت میں ہے کہ اسکی نیت میں کوئی بات متعین نہو اور اگر متعین ہو گی مثلاً اسکی نیت میں ہو کہ میں
برہنہ پا گھر میں قدم نہ رکھوں گا تو جوتے پہن کر قدم رکھنے سے قسم نہ ٹوٹے گی اور اسکی یہ نیت دیانۃً و قضاءً
ماننے کے قابل ہو گی۔ اور اگر صرف پاؤں رکھنے کا ارادہ کیا ہے نہ دخول کا تو دیانت کی راہ سے مان لیا
جائے گا یعنی نیت اس معاملے میں کہ اس کے اور خدائے تعالیٰ کے بیچ ہے گا مقبول ہو گی مگر حاکم شرع کی
عدالت میں مقبول نہو گی جیسا کہ ابن الملک نے کہا ہے۔ ودار فلان صار مجازا عن دار مسکونۃ
له وذلک لا یتفاوت بین ان یکون ملکا او کانت باجرة له دار فلان سے بطور مجاز کے اس
شخص کا مسکن مراد لے لیا ہے یعنی جس گھر میں وہ شخص رہتا ہو خواہ وہ مکان اسکی ملک ہو یا کرایہ پر رہتا ہو
یا مستعار لیا ہو پس یہاں عموم مجاز کی وجہ سے قسم ٹوٹتی ہے و الیوم فی مسئلۃ القدوم عبارۃ عن
مطلق الوقت لان الیوم اذا اضیف الی فعل لا یمتد یکون عبارۃ عن مطلق الوقت
کما عرف فکان الحنث بهذا الطریق لا بطریق الجمع بین الحقیقة والمجاز اور یوم یعنی
دن اس جگہ مطلق وقت کے معنے میں ہے جو رات اور دن کو شامل ہے کیونکہ قاعدہ یہی ہے کہ جب یوم کو
غیر ممتد فعل کی طرف مضاف کریں تو وہاں یوم مطلق سے وقت مقصود ہوتا ہے قدوم اور خروج یہ افعال غیر ممتد
ہیں پس غلام کا آزاد ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہو گا نہ حقیقت و مجاز کے جمع ہونے سے ثم الحقیقة انواع
ثلثة پھر حقیقت کی تین قسمیں ہیں متعذرہ متعذرہ جس کا سمجھنا نہایت محنت و مشقت سے حاصل ہو
و مهجورة متروک جسکو لوگوں نے چھوڑ دیا ہو گو اس کا سمجھنا سہل ہو و مستعملۃ جو آدمیوں کے استعمال میں
ہو و فی القسمین الاولین یصار الی المجاز بالاتفاق یعنی جو ایسا مقام ہو کہ وہاں لفظ کے حقیقی

معنے لگانا متعذر ہوں یا حقیقی معنی متعذر ہوں تو مجاز اختیار کیا جاتا ہے۔ وَنظیر المتعذر اذا حلف لا
یاکل من ھذہ الشجرۃ او من ھذہ القدر فان اکل الشجر والقدر یتعذر فینصرف
ذلک الی ثمرۃ الشجرۃ والی مایحل فی القدر حتی لو اکل من عین الشجرۃ او من عین القدر
بنوع تکلف لایحنث حقیقت متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس درخت سے نہیں
کھاؤں گا یا اس ہانڈی سے نہیں کھاؤں گا تو ان دونوں مثالوں میں معنی حقیقی پر عمل کرنا یعنی نفس درخت
یا ہانڈی کا کھانا متعذر ہے لہذا حقیقی معنی چھوڑ کر درخت سے درخت کا پھل اور ہانڈی سے ہانڈی کا کھانا
جو اس میں ہو مراد لینگے پس جب اس درخت کا پھل کھائے گا اور ہانڈی کے اندر کا کھانا کھلائے گا تو قسم
ٹوٹ جائے گی اور اگر وہ درخت ثمردار نہو گا تو اسکی قیمت مراد لی جائے گی اور اگر بتکلف درخت کی لکڑی
کھائی یا ہانڈی کو توڑ کر اسکا ٹکڑا کھایا تو قسم نہیں ٹوٹے گی اسلئے کہ معنی حقیقی متعذر ہیں حسا وعرفا اور متعذر سے
کوئی حکم شرعی متعلق نہیں ہوتا وعلی ھذا یعنے اس قاعدے کی بنیاد پر کہ حقیقت متعذرہ کو چھوڑ کر مجاز
اختیار کیا جاتا ہے۔ قلنا اذا حلف لایشرب من ھذہ البیر ینصرف ذلک الی الاغتراف حتی
لو وضع فاہ فی البیر وشرب بنوع تکلف لایحنث بالاتفاق حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ اس
کنوئیں سے پانی نہیں پیوے گا تو اگر چلو سے پانی پیا تو قسم ٹوٹ جائے گی ور اگر خود منھ کنوئیں میں جھکا کر پانی
پیا تو قسم نہ ٹوٹے گی وجہ اس کی یہ ہے کہ من ابتدا کا فائدہ دیتا ہے تو اس صورت میں پانی پینے کی ابتدا
کنوئیں سے ہونی چاہیے اور یہ بات منھ سے پینے سے حاصل ہے اور منھ سے پینا کنوئیں سے پانی کا متعذر ہے
کیونکہ مسئلہ اس صورت پر محمول ہے کہ کنواں منھ تک پانی سے بھرا ہوا نہ ہو اسلئے مجازی معنی اختیار کیے
جائینگے اور اسکی یہ صورت ہے کہ چلو سے پینا بخلاف اسکے کہ کہے کہ اس کنوئیں کا پانی نہ پیوے گا کیونکہ اس
صورت میں جس طرح بھی پیوے گا قسم ٹوٹ جائے گی۔ وَنظیر المھجورۃ لو حلف لایضع قدمہ فی
دار فلان فان ارادۃ وضع القدم مھجورۃ عادۃ حقیقت مہجورہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے
قسم کھائی کہ فلان شخص کے گھر میں قدم نہ رکھے گا تو یہاں حقیقی معنی قدم رکھنے کے مہجور ہیں بلکہ اس سے مراد مجازاً
داخل ہونا ہے لہذا وہ قسم کھانے والا پا برہنہ داخل ہوگا یا جوتے پہن کر داخل ہوگا یا سوار ہو کر داخل ہوگا ہر
صورت میں قسم ٹوٹ جائے گی اور گھر سے باہر رہکر صرف پاؤں اس گھر میں ڈال دے گا تو قسم نہیں ٹوٹے گی
اور مہجور (متروک) خواہ شرعاً ہو خواہ عادۃً دونوں کا ایک سا حال ہے دونوں کو چھوڑ دیا جاتا ہے وعلی ھذا

اور اسی بنا پر کہ حقیقت مہجور ہوتی ہے تو مجاز اختیار کیا جاتا ہے **قلنا ان توکیل بنفس الخصومة ینصرف**

الی مطلق جواب الخصم حتی یسع للوکیل ان یجیب بنعم کما یسعہ ان یجیب بلا لان التوکیل

بنفس الخصومة مہجورة شرعا و عادة علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے نفس خصومت میں اپنی طرف سے دوسرے شخص کو وکیل بنایا تو یہاں وکیل کو مقابل کے سامنے مطلق جواب دینے کا اختیار ہوگا جیسا مناسب دیکھے جواب دے خواہ نعم سے جواب دے یعنی تسلیم کرے یا لا سے جواب دے کر انکار کر دے کیونکہ نفس خصومت کی وکالت جس میں مقابل کے دعوے سے انکار ہی ہو شرعًا درست نہیں یہ شرعًا اور عادۃً مہجور ہے کیونکہ خصومت یعنی جھگڑنے سے مراد جواب دہی ہوتی ہے اور جو شخص جھگڑا کرنے کے واسطے وکیل ہوا ہے وہ اپنے مؤکل کی طرف سے جواب دہی کا وکیل سمجھا جائے گا کیونکہ خصومت تو ایک قسم کا انکار ہے خواہ حق کے مقابلے میں ہو یا باطل کے اور حق کے مقابلے میں خصومت حرام ہے اسلیے وکالت کے معاملے میں خصومت کے لفظ کی حقیقت شرعًا متروک ہے چنانچہ ارشاد فرمایا ہے ولا تنازعوا اور جو چیز شرعًا متروک ہوتی ہے تو مسلمانوں کی حالت دینداری اور عقل سے اسکی نسبت توقع ہوتی ہے کہ وہ اسکو عادۃً بھی ترک کر دیں اسلیے خصومت سے مراد خصم کے مقابلے میں جواب دہی ہے اور چونکہ اسمیں کوئی قید نہیں لگی ہوئی ہے اسلیے انکار و اقرار دونوں کو شامل ہوتی ہے جھگڑنے اور جواب ہی میں علاقہ سببیت اور مسببیت کا ہے کیونکہ جھگڑنا جواب کا سبب ہے پس جو شخص جھگڑا کرنے کا وکیل ہے وہ حاکم کے سامنے اپنے مؤکل کی طرف سے کسی بات کا اقرار کرے تو امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک یہ اقرار مؤکل پر نافذ ہوگا اور زفرؒ اور شافعیؒ کے نزدیک نافذ نہ ہوگا **فلو کانت الحقیقة مستعملة فان لم یکن لہا مجاز متعارف فالحقیقة**

اولی بلا خلاف اور جب معنی حقیقی مستعمل ہوں اس وقت میں مجاز متعارف نہ پایا جائے تو بلا خلاف حقیقی معنی مراد لینا بہتر ہے کیونکہ کلام میں اصل حقیقت ہے اور جب کوئی اس کا معارضہ نہ کرتا ہو تو اسی پر عمل واجب ہوگا مجاز متعارف یہ ہے کہ حقیقت کی نسبت عرف میں اسکا استعمال زیادہ ہو اور معنی حقیقی بھی متروک نہوں **وان کان لہا مجاز متعارف فالحقیقة اولی عند ابی حنیفة وعندہما**

العمل بعموم المجاز اولی اور اگر ایسا ہے کہ حقیقت مستعمل ہے مگر مجاز متعارف ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسی حالت میں بھی حقیقت اولے ہے کیونکہ جبکہ عمل اصل پر ممکن ہے تو خلف کی طرف اس کے ہوتے ہوئے رجوع کرنا بغیر دلیل کے مناسب نہیں برخلاف صاحبینؒ کے کہ انکے نزدیک حقیقت مستعملہ سے عموم

مجاز اولیٰ ہے مگر بعض نے عموم مجاز کی جگہ مجاز متعارف لکھا ہے مثالہ لو حلف لا یاکل من ھذہ

الحنطۃ ینصرف ذلک الی عینہا عندہ حتی لو اکل من الخبز الحاصل منہا لا یحنث عندہ وعندھما

ینصرف الی ما یتضمنہ الحنطۃ بطریق العموم المجاز فیحنث باکلہا وباکل الخبز الحاصل

منہا مثال اسکی یہ ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس گیہوں میں سے نہیں کھاؤں گا تو امام اعظمؒ کے نزدیک اگر وہی گیہوں کھانے کا جیسے کھانے کی قسم کھائی تھی تو قسم ٹوٹ جائے گی اور انکے آٹے کی روٹی کھانے سے قسم نہ ٹوٹے گی امام محمدؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بطریق عموم مجاز دونوں طرح کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی خود گیہوں کے کھانے سے بھی اور ان کے آٹے کی روٹی کھانے سے

بھی وکذلک لو حلف لا یشرب من الفرات ینصرف الی الشرب منہا کرعا عندہ اسی طرح اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں دریائے فرات سے پانی نہ پیوں گا تو امام اعظمؒ کے نزدیک مراد منہ سے پانی پینے سے ہوگی بدون کسی برتن کے پس اگر برتن سے پیے گا تو قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ یہاں کلام کی حقیقت منھ سے پینا ہے اسلیے کہ من کا لفظ ابتدا کے لیے ہے وہ یہ چاہتا ہے کہ پینے کی ابتدا اس سے ہو اور یہ امر دریائے فرات میں منھ لگا کے پینے سے پایا جاتا ہے اور یہ حقیقت مستعمل ہے اسلیے کہ گاؤں کے آدمی کثر

اسی طرح پیتے ہیں اس لیے پینے کے معنے اس محل پر ایسے لگائے گئے وعندھما الی المجاز المتعارف

وھو شرب ما بھا بای طریق کان مگر صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف پر حمل کرینگے پس انکے نزدیک برتن سے پینے میں بھی قسم ٹوٹ جائے گی چنانچہ جب یہ کہتے ہیں کہ فلاں جگہ کے آدمی گنگا کا پانی پیتے ہیں تو مراد مطلق پینا ہوتا ہے اسلیے کلام کو مطلق پینے پر حمل کیا اور اس صورت میں بسبب عموم اپنے

حقیقت کو بھی شامل ہے۔ ثم المجاز عند ابی حنیفۃ خلف عن الحقیقۃ فی حق اللفظ وعندھما

خلف عن الحقیقۃ فی حق الحکم یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک مجاز تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں خلیفہ ہے۔ مجاز حقیقت کا بدل ہے اور یہ مسئلہ متفق علیہ ہے مگر اس بات میں اختلاف ہے کہ کون سی جہت سے بدل ہے اسی کو مصنف نے بیان کر دیا پس امام کے مذہب کے مطابق مرد شجاع کو کہنا کہ یہ شیر ہے درندۂ مخصوص کو شیر کہنے کا بدل ہوگا بغیر لحاظ حکم یعنی شجاعت کے بحر صحت تلفظ کی بنا پر شجاعت ثابت ہوتی ہے نہ کسی شے سے بدلیت کے طور پر جس طرح حکم حقیقت صحت لفظ کی بنیاد پر ثابت ہوتا ہے اور صاحبین کے مذہب کے موافق قول مذکور سے مرد دلیر کے لیے شجاعت کا ثابت کرنا بدل ہے

جانور درندہ کے لیے اس قول سے کہ یہ شیر ہے قیری ثابت کرنے کا پس صاحبینؒ نے جو کہا ہے کہ حکم مجاز بدل ہوتا ہے حکم حقیقت کا اُس کا یہی مقصود ہے کہ مرد شجاع کے لیے شجاعت ثابت کرنا بدل ہے درندہ کو اُسکے لیے قیری ثابت کرنے کا صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حکم مقصود ہوتا ہے نہ نفس عبارت پس بدلیت اور اصالت کا اعتبار اُس چیز میں بہتر ہے جو مقصود ہو بہ نسبت اُسکے جو غیر مقصود ہو اور امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے دلیل یہ ہے کہ حقیقت و مجاز الفاظ کے عوارض سے ہیں چنانچہ اہل لغت کا اس امر پر اتفاق ہے پس مجاز لفظ ہوگا جو بدل ہوگا لفظ حقیقی کا۔ مگر کبھی معنی اور استعمال کو بھی حقیقت و مجاز کے ساتھ متصف کر دیتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ معنی حقیقت ہے اور یہ مجاز ہے اور یہ استعمال حقیقت ہے اور وہ استعمال مجاز ہے حتی لو کانت الحقیقۃ ممکنۃ

فی نفسہا الا انہ امتنع العمل بہا لمانع یصار الی المجاز والا صار الکلام لغوا وعندہ یصار الی المجاز ان لم تکن الحقیقۃ ممکنۃ فی نفسہا یہاں تک کہ صاحبین کے نزدیک اگر حقیقی معنی لینے ممکن ہوں مگر کسی مانع کے سبب نہ لے سکیں تب معنی مجازی لینے پڑیں گے ورنہ کلام لغو ہو جائے گا اور امام صاحبؒ کے نزدیک اگر حقیقی معنے لینے ممکن نہ ہونگے تب بھی مجازی معنے لیں گے۔ مصنف نے یہ ثمرہ خلاف کی صورت بیان کر دی اور جتا دیا کہ صاحبینؒ کے نزدیک ثبوت مجاز کے لیے حقیقت کا امکان شرط ہے یہاں تک کہ اگر وہ ممکن نہ ہوگی تو مجاز اختیار نہ کیا جائے گا بلکہ کلام کو لغو سمجھا جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر حقیقت ممکن نہ ہوگی تو مجاز اختیار کیا جائے گا دونوں کے ثمرۂ خلاف کی نظیر مسئلہ ذیل سے ظاہر ہے مثالہ اذا قال لعبدہ وھو اکبر

سنا منہ ھذا ابنی لا یصار الی المجاز عندھما لاستحالۃ الحقیقۃ وعندہ یصار الی المجاز

حتی یعتق العبد جیسے کسی شخص نے اپنے سے زیادہ عمر والے غلام کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو صاحبین کے نزدیک یہاں حقیقی معنی لینے ممکن نہیں اسلیے معنی مجازی بھی نہیں لیں گے یہ کلام ہی لغو ہوگا اور امام اعظمؒ کے نزدیک مجازی معنی اس جگہ لیں گے تاکہ کلام لغو نہ ہو جائے اور وہ آزادی ہے اسلیے کہ آزادی بیٹے کو لازم ہے وہ ہمیشہ باپ پر آزاد ہوتا ہے پس جس غلام کو بیٹا کہا وہ بھی آزاد ہو جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا اس لیے کہ مجاز کا حقیقت سے بدل ہونا ان کے نزدیک حکم میں ہے اور نیز معنے حقیقی کا ممکن ہونا صحت مجاز کے لیے شرط ہے پس ان کے نزدیک یہ کلام لغو ہوگا

سوال) صاحبین کا قول محاورہ اہل بلاغت کے خلاف ہے کیونکہ اہل بلاغت کے نزدیک یہ کہنا کہ زید شیر ہے صحیح ہے اور صاحبین کی رائے کے مطابق یہ کلام لغو قرار پاتا ہے اسلیے کہ یہاں حقیقت ممکن نہیں

(جواب) زید شیر ہے مجاز نہیں حقیقت ہے جس میں سے حرف تشبیہ حذف کر دیا گیا ہے اصل اسکی یون ہے
زید مثل شیر ہے اور بعض نے یون جواب دیا ہے کہ صاحبین نے معنی حقیقی کے امکان کی شرط اس صورت مین کی
ہے کہ جس وقت مجاز مرکب مین ہو نہ مفرد مین اور زید شیر ہے مین مجاز مفرد مین ہے اور وہ لفظ شیر ہے اور یہ
میرا بیٹا ہے اس قول مین مجاز مرکب مین ہے۔ وعلی هذا یخرج الحکم فی قوله له علی الف او علی هذا
الجدار وقوله عبدی وحماری حر اور اسی قاعدے کی بنا پر مسئلہ ذیل مین حکم دیا جاتا ہے کہ کسی شخص نے کہا کہ
میرے ذمے فلان شخص کے ہزار روپے ہین یا اس دیوار کے ذمے ہین یا یہ کہا کہ میرا غلام آزاد ہے یا میرا
گدھا آزاد ہے صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو ہے اور امام اعظمؒ کے نزدیک متکلم کے ذمے ہزار روپے ہو جائینگے
اور غلام آزاد ہو گا اب امام کے اس قاعدے پر کہ جب حقیقت متعذر ہو تو کلام کو مجاز کی طرف پھیرا جاتا ہے
بشرطیکہ حقیقت صحت کو پہونچتی ہو کیونکہ کلام تام ہوتا ہے معنے کا فائدہ دیتا ہے یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ
جب کوئی آدمی اپنی بی بی کو کہے کہ یہ میری بیٹی ہے اور لوگوں مین یہ بات مشہور ہو کہ وہ دوسرے آدمی
کی بیٹی ہے تو یہان اس عورت کے لیے شوہر کی بیٹی ثابت ہونا متعذر ہے کیونکہ وہ دوسرے کی بیٹی ثابت
ہے پس کلام کا بطور مجاز کے طلاق پر حمل کرنا ضرور ہوا کیونکہ تام ہے اور اس سے معنی بھی حاصل ہوتے ہین
اور تم اس کلام سے طلاق بھی مراد نہین لیتے بلکہ لغو قرار دیتے ہو اور یہ اس قاعدے کے منافی ہے
مصنف جو اس کا جواب دین گے اسکا مطلب یہ ہوگا کہ جس موقع پر لفظ سے کوئی فائدہ حاصل نہین ہوسکتا
وہان معنی حقیقی ومجازی دونون ممتنع ہوتے ہین اور ایسے بے فائدہ کلام کو لغو قرار دیتے ہین مصنف کے کلام
کے الفاظ یہ ہین ولا یلزم علی هذا اذا قال لامرأته هذه ابنتی ولها نسب معروف من
غیره حیث لا تحرم ولا یجعل ذلك مجازا عن الطلاق سواء کانت المرأة اصغر سنا منه
او اکبر لان هذا اللفظ لو صح معناه لکان منافیا للنکاح فیکون منافیا للحکم وهو الطلاق
ولا استعارة مع وجود التنافی بخلاف قوله هذا ابنی فان البنوة لا تنافی ثبوت الملك
للاب بل یثبت الملك له ثم یعتق علیه یعنی اس قاعدے پر یہ اعتراض وارد نہین ہوتا کہ جب کوئی اپنی
بی بی کو کہے کہ یہ میری بیٹی ہے اور لوگون مین یہ بات مشہور ہو کہ یہ دوسرے آدمی کی بیٹی ہے تو یہ کلام شوہر کا
لغو قرار پائے گا اور وہ عورت شوہر پر حرام نہ ہوگی اور بیٹی کے لفظ سے مجازاً طلاق مراد نہین لی جائے گی
گو وہ عورت خاوند سے عمر مین چھوٹی ہو یا بڑی ہو کیونکہ اگر شوہر کے کلام کے معنے صحیح ہون تو یہ نکاح کے منافی

ہوگا اور طلاق کے لیے صحت نکاح کی سابقیت ضرور ہے اور بیٹی ہونا یہ چاہتا ہے کہ اُس سے نکاح کرنا ابداً حرام ہو اور اس تقدیر پر اُس مرد و عورت کے درمیان نکاح و طلاق واقع نہین ہو سکتے پس جبکہ مجازاً طلاق کے مینے لفظ بیٹی کے نہین لگا سکتے تو حرمت اس قول سے کبھی واقع نہین ہو سکتی اور منافات کی صورت مین استعارہ صحیح نہین ہو سکتا برخلاف اس قول کے کہ یہ میرا بیٹا ہے اسلیے کہ بیٹا ہونا باپ کی ملک ثابت ہونے کے منافی نہین بلکہ بعض صورت مین بیٹے پر باپ کی ملک ثابت ہوتی ہے اور پھر بیٹا باپ پر آزاد ہو جاتا ہے۔

فصل فی تعریف طریق الاستعارۃ

فصل طریق استعارہ کے بیان مین

مینے حقیقی اور مجازی مین کوئی علاقے کا ہونا ضرور ہے اور علما نے اس مین اختلاف کیا کہ حقیقت و مجاز کے کتنے علاقے مین بعض نے ۲۵ گنے ہین بعض نے ۱۲ بتائے ہین اور بعض نے ۹ اور بعض نے صرف دو ہی مین حصر کیا ہے ایک مشابہت دوسرے مجاورت جیساکہ علماے بیان نے مجاز کی اس طرح تقسیم کی ہے (۱) استعارہ (۲) مجاز مرسل۔ پس علماے اصول کے نزدیک استعارہ مجاز کا مرادف ہے اور علماے بیان کے نزدیک مجاز کی قسمون سے ایک قسم ہے یعنی مشبہ بہ کو ذکر کرین اور مشبہ مراد رکھین۔ حقیقت و مجاز کے علاقون کا بیان سُنو (۱) جو لفظ جز کے واسطے موضوع ہے اُسے کُل پر اطلاق کرین جیسے اس آیت مین فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ غلام یا لونڈی کو رقبہ کے ساتھ تعبیر کیا ہے رقبہ سر کو کہتے ہین (۲) جو لفظ کل کے واسطے وضع ہوا ہو اُسکو جز پر اطلاق کرین جیسے اس آیت مین وانی کلما دعوتھم لتغفر لھم جعلوا اصابعھم فی اذانھم یعنی مین نے جب اُنکو بلایا تاکہ تو اُنکو معاف کرے اُنھون نے کانون مین اُنگلیان دے لین ظاہر ہے کہ ساری اُنگلی کان مین نہین دی جاتی بلکہ جز اسکا یعنی اُنگلی کی پور دی جاتی ہے (۳) جو لفظ سبب کے واسطے موضوع ہوا ہے اُسکو مسبب پر استعمال کرین جیسے کوئی اپنی عورت کو کہے کہ تو آزاد ہے اور مراد یہ ہو کہ تجھ کو طلاق ہے کیونکہ آزادی مین ملک رقبہ کا زوال ہوتا ہے اور طلاق مین ملک متعہ کا تو یہان سبب مسبب کی جگہ استعمال پاتا ہے (۴) مسبب کا اطلاق سبب پر کرین جیسے کوئی اپنی لونڈی سے کہے کہ تجھ کو طلاق ہے اور طلاق سے ارادہ آزادی کا ہو (۵) کسی چیز پر کسی اسم کا اطلاق باعتبار زمانہ سابق کے کرین چنانچہ اس آیت مین وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ یعنی یتیمون کو اُنکے مال دیدو مراد اس سے

یہ ہے کہ جب یتیم بلوغ کو پہونچ جائین اُس وقت اُنکو اُنکے مال دیدیے جائین یتیم کا اطلاق بالغ پر کیا گیا اور
ظاہر ہے کہ بالغ ہونے کے بعد یتیم نہین رہتے (۶) کسی شے پر کبھی ایسے نام کا اطلاق کرین کہ زمانۂ آئندہ
مین وہ نام اُسپر صادق آجائے گا جیسے اس آیت مین قَالَ اَحَدُهُمَا اِنِّیْ اَرَانِیْ اَعْصِرُ خَمْرًا یعنی اُن مین
سے ایک جوان کہنے لگا کہ مین دیکھتا ہون کہ مین شراب نچوڑتا ہون شراب سے مراد یہان انگور کا رس ہے
جو پھر جوش آنے کے بعد شراب بنتا ہو (۷) جگہ کا اطلاق اُس شے پر کرین جو اُس جگہ مین موجود ہو جیسے اس آیت
مین فَلْيَدْعُ نَادِيَهٗ یعنے اب بلا اپنی مجلس کو مجلس سے مراد یہان اہل مجلس ہین (۸) جو چیز جگہ مین ہو اسکو
ذکر کرین اور اُس سے جگہ مراد لین جیسے اس آیت مین وَاَمَّا الَّذِيْنَ ابْيَضَّتْ وُجُوْهُهُمْ فَفِيْ رَحْمَةِ اللّٰهِ
یعنی جنکے منھ سفید ہون وہ اللہ کی رحمت مین ہین مفسرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رحمت سے مراد یہان
جنت ہے جو رحمت کی جگہ ہے (۹) جس کا واسطہ اور آلہ ہو ذکر کرین مراد اُس سے وہ چیز ہو جیسے اس آیت مین
وَاجْعَلْ لِّیْ لِسَانَ صِدْقٍ فِی الْاٰخِرِیْنَ یعنی میری زبان پچھلے آنے والون مین سچی باقی رکھ زبان سے مراد
یہان سچی تعریف ہے اور زبان سچی تعریف کا آلہ ہے (۱۰) جو لفظ ملزوم کے واسطے موضوع ہے اُسکو لازم کے
معنی مین استعمال کرین جیسے غلام کو مالک کہے کہ تو میرا بیٹا ہے تو اس سے آزادی مراد ہوگی جو بیٹا ہونے کو لازم ہے
(۱۱) لازم کا نام ملزوم پر بولین چنانچہ لفظ عاشق سے پروانہ مراد رکھین جو عاشق کا ملزوم ہے (۱۲) جو مقید
کے لیے موضوع ہو اُسے مطلق کے لیے استعمال کرلین جیسے واو عاطفہ کی جگہ فا بولین کیونکہ وا و مطلق عطف
کے لیے ہے اور فا ایسے عطف کے لیے جسمین ترتیب بھی ملحوظ ہو (۱۳) جو لفظ مطلق کے لیے وضع ہوا ہو اُس کو
مقید پر اطلاق کرین مثلاً روز کہین اور مراد اس سے روز قیامت ہو (۱۴) لفظ عام کی جگہ خاص کو استعمال
کرین جیسے وقت کی جگہ روز بولین مثلاً مرد کسی عورت سے کہے کہ تجھکو طلاق ہے جس روز کہ مین تجھسے نکاح
کرون اور نکاح اُس سے رات مین کیا تو طلاق پڑجائے گی اسلیے کہ روز سے مراد مطلق وقت ہے دن ہو یا رات
(۱۵) عام لفظ کو ذکر کرین اور مراد اُس سے خاص ہو جیسے اس آیت مین وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ
ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ یعنے مطلقات روک رکھین اپنے نفسون کو تین حیضون تک لفظ قرء عام ہے حیض اور طہر کو امام ابو حنیفہؒ
کے نزدیک اس جگہ اس سے مراد حیض ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک طہر مراد ہے (۱۶) مضاف کو حذف کرکے
اُسکی جگہ مضاف الیہ مذکور کرین جیسے اس آیت مین وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ قریہ سے اول اہل ہے اسکا مضاف محذوف
ہے یعنے قریے کے رہنے والون سے دریافت کر اسی طرح اس حدیث کے ذیل مین انما الاعمال بالنیات

ثواب یا حکم کا لفظ محذوف ہے (۱۷) مضاف الیہ کو حذف کردیں (۱۸) کسی چیز کی جگہ اسکے مجاور کو استعمال
کریں جیسے اس حدیث میں من حلف علی یمین فرأی غیرھا خیرا منھا فلیات الّذی ھو خیر ثم لیکفر
عن یمینہ یعنی جو شخص حلف کرے کسی یمین پر لیکن اسکے خلاف کو بہتر دیکھے تو اسکو کرے پھر کفارہ اپنی قسم کا
دے یمین سے مراد یہاں وہ چیز ہے جس پر حلف کیا جائے اور ان دونوں میں ملابست کا علاقہ ہے (۱۹)
ایک بدل کا اطلاق دوسرے بدل پر کریں جیسے دیت کی جگہ دم کا لفظ لائیں دم دینے سے مراد شرع میں جانور
کا ذبح کرنا ہوتا ہے (۲۰) شئے معرّف کا اطلاق واحد منکر پر کریں (۲۱) دو اضداد میں سے ایک کا استعمال
دوسرے کی جگہ کریں (۲۲) زیادتی جیسے اس آیت میں لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ یعنی اللہ تعالیٰ کے مثل کوئی
شئے نہیں ہے کاف بھی مثل کے معنے میں ہے اسلیے وہ زائد ہے (۲۳) حذف جیسے اس آیت میں وَعَلَی الَّذِیْنَ
یُطِیْقُوْنَہٗ فِدْیَۃٌ طَعَامُ مِسْکِیْنٍ یُطِیْقُوْنَہٗ پر نفی کا لا محذوف ہے یعنی جنکو روزہ رکھنے کی
طاقت نہیں تو بدلا چاہیے فقیر کا کھانا (۲۴) اثبات کے موقع پر نکرے کا اطلاق عموم کے لیے ہو جیسے اس
آیت میں عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا اَحْضَرَتْ یہاں نفس سے مراد عموماً ہر نفس ہے یعنی جان لے گا ہر نفس جو کچھ حاضر
کیا ہے (۲۵) تشبیہ اسی کو علماء بیان استعارہ کہتے ہیں چنانچہ اللہ فرماتا ہے وَقَطَّعْنٰھُمْ فِی الْاَرْضِ
اُمَمًا قطع لغت میں اجسام کا اتصال دور کرنے کو کہتے ہیں جس کا ترجمہ اردو میں کاٹنا ہے اور مراد اس سے
متفرق کرنا ہے اور مشابہت ان دونوں میں اجتماع و اتصال کا زائل کرنا ہے معنی آیت کے یہ ہیں
کہ ہم نے انکو ملک میں گروہ گروہ متفرق کر دیا یہ خاص علاقہ استعارے کا ہے پہلے جو بیس علاقے مجاز مرسل
کے ہیں مگر علم اصول میں یہ تفریق نہیں استعارے میں مشبہ کے بعینہ مشبہ بہ ہونے کا ادعا کرتے ہیں
یعنے بہادر کے بعینہ شیر ہونے کا دعوےٰ کرتے ہیں علماء اصول علاقہ تشبیہ کو اتصال معنوی کیساتھ تعبیر
کرتے ہیں اور باقی علاقوں کو اتصال صوری کے ساتھ صوری سے مراد یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت متصل ہو
معنے حقیقی کی صورت کے ساتھ اور وہ اتصال خواہ سببیت و مسببیت کا ہو یا علیت و معلولیت کا یا جزئیت
و کلیت کا وغیرہ وغیرہ اور معنوی سے یہ مراد ہے کہ دونوں کو ایک ایسے معنی میں اشتراک و اتصال ہو جو انمیں
سے ایک کے ساتھ زیادہ خصوصیت رکھتے ہوں جیسے قَطَّعْنٰھُمْ فِی الْاَرْضِ میں قطع کا لفظ متفرق کرنے
کے معنے میں استعمال کرنا پس اجتماع اور اتصال کا زائل کرنا دونوں کے مفہوم میں داخل ہے مگر خصوصیت
اسکو مستعار منہ یعنی قطع سے ہے وہ مستعار لہ یعنی قطع اجسام یعنی متفرق کرنے کے ساتھ نہیں ہے اگر ایسا نہ ہو تو

کلام مین حسن وخوبی نہ رہے گر مستعار منہ کی اشہریت اس معنی کے ساتھ ضروری نہین جائز ہے کہ دونون شہرت مین مساوی ہون چنانچہ ہبہ کو صدقہ کے لیے اور صدقہ کو ہبہ کے لیے استعارہ کرنا درست ہے باوجودیکہ دونون شہرت مین برابر ہین کیونکہ دونون سے یہ مراد ہے کہ آدمی اپنی چیز پر کسی کو مفت بلاعوض مالک کردے اس قسم کو معنوی اس لیے کہا کہ مستعار لہ اور مستعار منہ مین جو امر مشترک ہوتا ہے وہ ایک کلی چیز ہے اور کلیات محسوس نہین ہوتے

اعلم ان الاستعارة فی احکام الشرع مطردة بطریقین احدهما لوجود الاتصال بین العلة والحکم والثانی لوجود الاتصال بین السبب المحض والحکم فالاول منهما یوجب صحة الاستعارة من الطرفین یعنی احکام شرعی مین استعارہ کا استعمال کثرت سے ہے اور اسکے دو طریق ہین ایک یہ کہ ما بین علت اور حکم کے اتصال ہو دوم یہ کہ ما بین سبب محض اور حکم کے اتصال ہو پہلی صورت مین طرفین مین استعارہ ہوسکتا ہے یعنی علت کو ذکر کرکے حکم یعنی معلول کا ارادہ کرین یا حکم ذکر کرکے علت مراد لین کیونکہ حکم اپنے ثبوت مین علت کا محتاج ہے اور علت حکم کی محتاج شرعیت کی حیثیت سے ہے کیونکہ شرع مین علت بذاتہ مقصود نہین ہے وہ تو حکم کی وجہ سے مشروع ہوئی ہے اس صورت مین دونون ایک دوسرے کے محتاج ہین اور استعارے مین اصل بھی یہی ہے کہ محتاج الیہ کو ذکر کرین اور مراد اس سے محتاج ہو والثانی یوجب صحتها من احد الطرفین وهو استعارة الاصل للفرع دوسری صورت مین ایک جانب سے استعارہ ہوسکتا ہے کہ اصل ذکر کرکے فرع مراد لین برعکس نہین کرسکتے کیونکہ سبب کے ساتھ مسبب کا استعارہ کرنا عموماً شائع ہے مگر مسبب کا ذکر کرکے سبب کا ارادہ کرنا درست نہین کیونکہ مسبب اپنے ثبوت مین سبب کا محتاج ہے اور سبب مسبب کے واسطے مشروع نہین ہوا ہے مثال الاول فی ما اذا قال ان ملکت عبدا فهو حر پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا کہ اگر مین کسی غلام کا مالک ہوجاؤن تو وہ آزاد ہو فملک نصف العبد فباعه ثم ملک نصف الاخر لم یعتق اذ لم یجتمع فی ملکه کل العبد اتفاقا وہ شخص نصف غلام کا مالک ہوگیا اور اسکو فروخت کردیا اسکے بعد آدھے دوسرے حصے کا مالک ہوا تو غلام آزاد نہین ہوگا کیونکہ تمام غلام اس کی ملک مین جمع نہین ہوا ولو قال ان اشتریت عبدا فهو حر فاشتری نصف العبد فباعه ثم اشتری النصف الاخر عتق النصف الثانی اور اگر کہا کہ مین غلام خریدون تو وہ آزاد ہے پہلے آدھا خرید کرکے فروخت کردیا پھر دوسرا نصف خریدا تو نصف دوم آزاد ہوجائے گا کیونکہ خریداری مین یہ شرط نہین کہ ایک ہی وقت مین تمام شے کا مالک ہوجائے کوئی شخص ایک شے کو خواہ بالتفریق خریدے یا تمام کو ایکبار خریدے

وہ ہر صورت میں اُسکا خریدار سمجھا جاتا ہے البتہ مالک ہونے کے لیے یہ شرط ہوکر تمام شئے ایک وقت میں اسکی ملک میں آجائے۔ ولو عنی بالملک الشراء او بالشراء الملک صحت نیتہ بطریق المجاز لان الشراء علة والملک حکمہ وصحت الاستعارة بین العلة والمعلول من الطرفین اور اگر اُس نے ملک سے خریداری کا اور خریداری سے ملک کا ارادہ کیا تو یہ نیت اُسکی مجازاً صحیح ہے کیونکہ خریداری اور ملک میں تعلیل کا علاقہ ہے خریداری ملک کی علت ہے اور ملک اُسکا حکم ہے خریداری ترتب ملک کے لیے موضوع ہے تو خریداری سے بطور استعارے کے ملک مراد رکھنا یا ملک سے بطور استعارے کے خریداری کا ارادہ کرنا جائز ہے پس اگر اس نے مالک ہو جانے سے خریداری کی نیت کی ہو گی تو باقی آدھا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر خریداری سے مالک ہو جانے کی نیت کی ہو گی تو آزاد نہو گا۔ الا انہ فیما یکون تخفیفا فی حقہ لا یصدق فی حق القضاء خاصة لمعنی التہمة لا لعدم صحة الاستعارة مگر جہاں متکلم کے حق میں آسانی ہو تو یہ قول اُسکا قابل پذیرائی نہ سمجھا جائے گا کہ میں نے خریداری سے مالک ہو جانے کی نیت کی ہے کیونکہ احتمال اس بات کا ہے کہ شاید اُس نے اپنی جان بچانے کے لیے یہ بہانہ کھڑا کر لیا ہو ورنہ خریدنے کے استعارے کی صحت میں مالک ہونے کے لیے کوئی کلام نہیں یہ استعارہ صحیح ہے ومثال الثانی اذا قال لامرأتہ حررتک ونوی بہ الطلاق یصح لان التحریر حقیقة یوجب زوال ملک البضع بواسطة زوال ملک الرقبة فکان سببا محضا لزوال ملک المتعة فجاز ان یستعار عن الطلاق الذی ہو مزیل ملک المتعة دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تو آزاد ہو اور مراد یہ ہو کہ تجھکو طلاق ہے تو یہ صحیح ہے کیونکہ آزاد کرنا اپنے معنے حقیقی سے ملک بضع (فرج) کو زائل کرے گا مگر ملک رقبہ کا زوال بیچ میں واسطہ ہوگا تو آزاد کرنا سبب محض ہوا واسطے زوال ملک بضع کے لہذا جائز ہے کہ آزاد کرنے سے بطور استعارے کے طلاق مراد لیں کیونکہ طلاق بھی ملک متعہ کو زائل کر دیتی ہے پس یہاں سبب مسبب کی جگہ استعمال ہوا ہے ولا یقال لو جعل مجازا عن الطلاق لوجب ان یکون الطلاق الواقع بہ رجعیا کصریح الطلاق لانا نقول لا نجعلہ مجازا عن الطلاق بل عن المزیل لملک المتعة وذلک فی البائن اذ الرجعی لا یزیل ملک المتعة عندنا اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ جب تحریر بول کر مجازاً طلاق کی نیت کی تو طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے کیونکہ طلقتک صریح کہنے سے بھی طلاق رجعی ہی واقع ہوتی ہے تو جواب اسکا یہ ہے کہ تحریر سے نفس طلاق مجازاً مراد نہیں لیتے بلکہ ملک

متعہ کا زائل کر دینا مجازاً مقصود ہے اور زوال ملک متعہ طلاق بائن سے ہوتا ہے رجعی سے نہیں ہوتا مذہب حنفی میں اور امام شافعیؒ کے نزدیک رجعی واقع ہوتی ہے کیونکہ انکے نزدیک طلاق رجعی ملک متعہ کو زائل کر دیتی ہے

ولو قال لامتہ طلقتك ونوی بہ التحریر لا یصح لان الاصل جاز ان یثبت بہ الفرع واما الفرع فلا یجوز ان یثبت بہ الاصل اور اگر کسی شخص نے اپنی کنیز کو کہا کہ تجھ کو طلاق ہے اور طلاق سے ارادہ آزادی کا ہو تو یہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ اصل یعنی آزادی سے فرع یعنی طلاق ثابت ہو جاتی ہے اور طلاق سے آزادی ثابت نہیں ہوتی یا نکاح بولے اور بیع مراد رکھے تو یہ بھی صحیح نہیں آزادی ملک رقبہ کے زوال کے لیے مشروع ہوئی ہے اور ملک متعہ کا زوال اس سے کبھی اتفاقاً حاصل ہو جاتا ہے مثلاً لونڈی کو آزاد کرے گا تو یہاں زوال ملک رقبہ کے ساتھ میں زوال ملک متعہ بھی پایا جائے گا اور اگر غلام کو آزاد کرے گا تو ملک رقبہ کا تو زوال پایا جائے گا مگر ملک متعہ کا زوال یہاں نہیں اسیطرح بیع ملک رقبہ کے واسطے مشروع ہوئی ہے اور اسکے ساتھ کبھی وطی بھی حلال ہو جاتی ہے جیسے کوئی کنیز خریدی جائے اس وجہ سے مسبب کو ذکر کرکے سبب کا ارادہ نہیں کر سکتے اور یہاں ایسا ہی تھا مگر جہاں کہ مسبب کو سبب کے ساتھ خصوصیت ہو تو اس صورت میں مسبب معلول کے مثل قرار پائے گا اور دونوں جانب سے استعارہ ممکن ہوگا اسلیے مسبب کا استعارہ سبب کے لیے اور سبب کا مسبب کے لیے صحیح ہوگا پہلی صورت کی مثال مؤلف کا یہ قول ہے کہ کوئی اپنی عورت کو کہے کہ تو آزاد ہے اور مراد یہ ہو کہ تجھکو طلاق ہے یہاں آزادی سبب ہے اور طلاق مسبب۔ دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ شوہر یہ کہے کہ تو عدت کر اور مراد اس سے طلاق ہو عدت مسبب ہے اور طلاق سبب ہے اور عدت کے طلاق کے ساتھ مختص ہونے میں کوئی کلام نہیں کیونکہ وہ سوائے طلاق کے بالذات اور کسی جگہ نہیں پائی جاتی غیر طلاق میں جہاں پائی جائے گی تو اسکی متابعت و مشابہت کی وجہ سے پائی جائے گی اسی عالم سے ہے اپنے رحم کو صاف کر کہنے سے طلاق مراد لینا کیونکہ رحم کو صاف کرنا مسبب ہے اور طلاق سبب ہے امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ آزادی کے لفظ سے طلاق اور طلاق کے لفظ سے آزادی مراد لینا جائز ہے اور کہتے ہیں کہ ان میں اشتراک اتصال معنوی ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں سے ملک زائل ہو جاتی ہے جواب اسکا یہ ہے کہ استعارہ طلاق کا آزادی کے لیے اتصال معنوی کے ساتھ قرار دینا درست نہیں کیونکہ ایسا اتصال ہر وصف سے صحیح نہیں ہو سکتا بلکہ اسکے لیے ایک خاص وصف ضرور ہے اور وہ وصف خاص ایسے معنی ہیں جنکے ساتھ مشروع کو خصوصیت ہے اور شریعت انہیں کی وجہ سے مشروع قرار پایا ہے اور آزادی و طلاق کے درمیان ایسا اتصال کب ہے۔

وعلی ہذا نقول ینعقد النکاح بلفظ الہبۃ والتملیک

والبیع لان الھبة بحقیقتھا توجب ملك الرقبة وملك الرقبة یوجب ملك المتعة فی الاماء

فکانت الھبة سببًا محضًا لثبوت ملك المتعة فجاز ان یستعار عن النکاح وکذلك لفظ التملیك

ولا ینعکس حتی لا ینعقد البیع والھبة بلفظ النکاح چونکہ سبب کے ساتھ مسبب کا استعارہ کرنا جائز ہے مذہب حنفی میں لفظ ہبہ وتملیک اور بیع سے نکاح منعقد ہو جائے گا کیونکہ ہبہ اپنی حقیقت سے ملک رقبہ کو واجب کرتا ہے اور ملک رقبہ سے ملک متعہ کنیزوں میں ثابت ہو گی پس یہ سبب ہوا واسطے ثبوت ملک متعہ کے لہذا درست ہوا کہ ہبہ سے مجازاً نکاح مراد لیں اسیطرح تملیک اور بیع سے نکاح مراد لے لیں مگر برعکس نہیں ہو سکتا کہ نکاح بول کر بیع اور ہبہ مجازاً نہیں لے سکتے مگر امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ہبہ اور بیع سے نکاح کا تجوز سوائے سرور کائنات کے دوسرے کے لیے درست نہیں وجہ اسکی وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ امر اللہ تعالیٰ نے انکے ساتھ خاص کر دیا ہے تو اب دوسری جگہ درست نہو گا چنانچہ اللہ پاک فرماتا ہے۔ وامرأة مؤمنةً ان وھبت نفسھا للنبی ان اراد النبی ان یستنکحھا خالصةً لك من دون المؤمنین یعنی اے پیغمبر جو مسلمان عورت تمکو اپنی جان بخشدے پس اگر تمھاری مرضی ہو اور اسکے ساتھ تمھارا نکاح کرنے کو جی چاہے تو وہ تمکو حلال ہے مگر ایسا عقد کہ ہبہ سے حلال ہو جائے تمھارے ساتھ مخصوص ہے اور مسلمانوں کو جائز نہیں جواب اسکا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو تخصیص ہبہ کی نبی کے ساتھ فرمائی ہے اور دوسرے کے لیے اسکو ناجائز کیا ہے وہ وہ نکاح ہے جو ہبہ سے بغیر مہر کے حلال ہو جائے اور یہ ہبہ حقیقی کی صورت ہے پس جو نکاح ہبہ کے ساتھ مجازاً مقرر ہوا اور اسکے ساتھ مہر ہو تو اسکی

تخصیص نبی سے نہو گی ثم فی کل موضع یکون المحل متعینا لنوع المجاز لایحتاج فیہ الی النیة

پھر جس جگہ کوئی محل واسطے نوع مجاز کے متعین ہو گا وہاں نیت کی ضرورت نہو گی مثلاً کسی اجنبی آزاد عورت سے کہا کہ تو مجھے اپنے نفس کا مالک بنا دے اس نے کہا میں نے تجھے مالک بنا دیا تو یہاں نیت کی ضرورت نہیں نکاح منعقد ہو جائے گا لا یقال ولما کان امکان الحقیقة شرطا لصحة المجاز عندھما کیف

یصار الی المجاز فی صورة النکاح بلفظ الھبة مع تملیك الحرة بالبیع والھبة محال لان نقول

ذلك ممکن فی جملة بان ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبیت اگر یہ شبہ واقع ہو کہ صحت مجاز کے واسطے امکان حقیقت صاحبین کے نزدیک شرط ہے تو کس طرح ہبہ کے لفظ سے مجازاً نکاح مراد لے لیتے ہیں باوجودیکہ بیع وہبہ سے حرہ عورت پر مالک ہو جانا ناممکن ہے جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ حرہ عورت کا مملوک ہو جانا فی الجملہ ممکن ہے جس کی صورت یہ ہے کہ وہ مرتد ہو جائے اور دار الحرب چلی جائے اور پھر قید ہو کر آئے

فصار ھذا نظیر مسألتنا پس یہ مسئلہ مشابہ ہے اُس مسئلے کے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ آسمان کو ہاتھ لگا دے گا واخواتہ مثلاً قسم کھائی کہ اس پتھر کو سونا بنا دے گا تو ان صورتوں میں اس پر کفارہ قسم کا لازم ہوگا گو آسمان کو ہاتھ نہیں لگا سکتا تھا یا پتھر کو سونا نہیں بنا سکتا تھا مگر بطور کرامت و خرق عادت کے ممکن تو ضرور ہے اسی امکان کے سبب سے کفارہ لازم آیا کیونکہ اوپر قدرت امکان کا ہونا کافی ہے پس ایسی قسم میں کہ میں آسمان کو ہاتھ لگاؤں گا یا اس پتھر کو سونا بناؤں گا سچا ہونے کا امکان فی الجملہ حاصل ہے جیسا کہ انبیا اور ملائکہ کو آسمان کا چھونا میسر ہے۔ اور اولیا بھی بطریق خرق عادت کے چھو سکتے ہیں۔ اور پتھر کا سونا بنا لینا بطریق کرامت کے ممکن ہے لیکن فی الحال آسمان کا چھونا اور پتھر کا سونا بنانا میسر نہیں اور آسمان کا چھوا جانا اور پتھر کا سونا بنا لینا عرفاً و عادۃً معدوم سمجھا جاتا ہے اسلیے حکم خلف کی طرف منتقل ہوگا اور وہ یہ کہ کفارہ لازم آئے گا پس اصل پر یعنی قسم میں سچا ہونے کا امکان کفارہ واجب ہونے کے لیے جو اس کا خلیفہ ہے کافی ہے۔

فصل فی الصریح والکنایۃ

فصل صریح اور کنایہ کے بیان میں

الصریح لفظ یکون المراد ظاھراً کقولہ بعت واشتریت صریح وہ لفظ ہے کہ اس کے معنی اور جو اس سے مراد ہو وہ نہایت ظاہر ہو یہاں تک کہ لفظ منہ سے نکلتے ہی معنی اسکے معلوم ہو جائیں صریح اسکو اسی لیے کہتے ہیں کہ نہایت کھلا ہوا اور واضح ہوتا ہے۔ صریح حقیقت و مجاز دونوں میں جاری ہوتا ہے یعنی حقیقت و مجاز دونوں کے ساتھ جمع ہوتا ہے جیسے بعت واشتریت وغیرہ ومن حکمہ انہ یستغنی عن النیۃ وعلی ھذا

قلنا اذا قال لامرأتہ انت طالق او طلقتک او یا طالق یقع الطلاق نوی بہ الطلاق او لم ینو اور صریح کا حکم یہ ہے کہ اس میں نیت کرنے کی ضرورت نہیں مثلاً جب کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ تجھ کو طلاق ہے یا کہا کہ میں نے تجھ کو طلاق دیدی یا کہا کہ اے طلاق والی تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی طلاق کی نیت کی ہے یا نہیں کی ہے کیونکہ حکم نفس کلام کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اس کا ارادہ کریں یا نہ کریں یہاں تک کہ اگر کوئی بسم اللہ کہنے کا ارادہ کرے اور زبان سے اچانک یہ نکل جائے کہ تجھکو طلاق ہے تو اسکی عورت پر طلاق پڑ جائے گی کیونکہ یہ الفاظ اپنے معنے میں صریح ہیں اور صریح لفظ نیت کا محتاج نہیں ہوتا اسلیے کہ سوائے اپنے معنی کے اور کسی معنی میں استعمال نہیں کیا جاتا اور جب ہمیں لفظ اپنے معنی کی جگہ قائم ہوگا تو مفہوم کلام کو چھوڑ کر

ذہن دوسری طرف منتقل نہیں ہو سکے گا وکذلک لو قال لعبدہ انت حر او حررتک او یا حر اسیطرح جب اپنے غلام کو کہا کہ تو آزاد ہے یا میں نے تجھ کو آزاد کیا یا اے آزاد تو فوراً آزاد ہو جائے گا نیت کی ہو یا نہ کی ہو اس واسطے کہ یہ کلمات صریح آزاد کرنے کے ہیں ان میں نیت کی کچھ حاجت نہیں اور اگر متکلم ایسے صریح کلام کو اسکے موجب سے پھیر کر کسی دوسرے معنی محتمل کا ارادہ کرے تو اسکی یہ نیت عند اللہ قابل پذیرائی ہوگی مثلاً اپنی عورت کو کہے اسے طلاق والی اور مراد اسکی یہ ہو کہ تجھ پر کسی قسم کی بندش نہیں یا غلام کو کہے اے آزاد اور مراد اسکی یہ ہو کہ تو خدمت گذاری سے بری ہے تو یہ نیت اسکی دیانۃً صادق ہوگی گر حاکم شرع کے نزدیک اعتبار نہو گا۔

وعلی ھذا قلنا ان التیمم یفید الطہارۃ لان قولہ تعالی ولکن یرید لیطھرکم صریح فی حصول الطہارۃ بہ وللشافعیؒ فیہ قولان احدھما انہ طہارۃ ضروریۃ والاخر انہ لیس بطہارۃ بل ھو ساتر للحدث

اور اس قاعدے کی بنا پر حنفیہ نے کہا ہے کہ تیمم طہارت کا فائدہ بخشتا ہے کیونکہ قرآن میں آیا ہے کہ خدا چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے پس یہ ارشاد حصول طہارت کے ثبوت میں صریح ہے اور امام شافعیؒ سے اس باب میں دو قول منقول ہیں ایک یہ کہ تیمم طہارت ضروری ہے یعنی ضرورت اور مجبوری کے لیے مشروع ہوا ہے دوسرا یہ کہ وہ طہارت نہیں بلکہ حدث کو چھپا دینے والا ہے نہ دفع کرنے والا یہی وجہ ہے کہ تیمم جب پانی کو پالیتا ہے تو حدث سابق کا حکم لوٹ آتا ہے پس طہارت مستحاضہ کا سا حال ہوگا امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مٹی بالطبع آلودہ کرنے والی ہے پاک کرنے والی نہیں شارع نے بضرورت اسکے استعمال کو طہارت یا حدث کا چھپانے والا قرار دیا ہے حنفیہ جواب دیتے ہیں کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے کچھ اسکو ضرورت اور مجبوری کے واسطے طہارت قرار نہیں دیا گیا ہے دلیل اسپر یہ آیت ہے فتیمموا صعیدا طیبا فامسحوا بوجوھکم وایدیکم منہ ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطھرکم یعنی تیمم کرو پاک صعید طیب سے پس مل لو اپنے منہ اور ہاتھ اس سے اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر کچھ مشکل رکھے لیکن چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے صعید طیب نام ہے روئے زمین کا مٹی ہو یا ریت یا کنکر پتھر پس تیمم کو طہارت مطلقہ نہ سمجھنے میں اس نص صریح کی مخالفت لازم آتی ہے وعلی ھذا یخرج المسائل علی المذھبین اور اس اختلاف کی بنا پر حنفیہ اور شافعیہ نے بہت سے اختلافی مسائل کا استخراج کیا ہے من جوازہ قبل الوقت ایک مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تیمم درست ہے نماز کے وقت میں اور وقت سے پیشتر بھی درست ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبل وقت کے درست نہیں دلیل ہماری یہ ہے کہ تیمم جب وضو کا خلیفہ مطلق ٹھہرا تو قبل

وقت کے بھی جائز ہوگا اور قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کہ صعید طیب پاک کرنے والی ہو مسلمان کے واسطے اگرچہ پانی دس برس نہ پاوے اسپر دلالت کرتا ہے اس حدیث کو ترمذیؒ اور ابوداؤد اور ابن ماجہؒ وغیرہ نے ابوذرؓ سے روایت کیا ہے ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہو (۱) ولا یصلی الفرضین بتیمم واحد دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک تیمم سے حنفیہ کے نزدیک دو فرض نماز دن کا ادا کرنا درست ہے امام شافعیؒ کے نزدیک درست نہیں حنفیہ کی دلیل وہی آیت وحدیث ہے جو اوپر مذکور ہوئی اور امام شافعیؒ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال کرتے ہیں اور وہ یہ ہے من السنۃ ان لا یصلی بالتیمم اکثر من صلوٰۃ واحدۃ یعنی سنت سے یہ بات ہے کہ نہ پڑھی جاوے تیمم کے ساتھ زیادہ ایک نماز سے اخرجہ الدارقطنی والبیہقی رافعی نے کہا ہے کہ سنت جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا تو وہ مثل حدیث مرفوع کے ہے جواب اسکا یہ ہو کہ یہ اثر صحیح نہیں ہوا کیونکہ اسمین ابویحییٰؒ نے حسن بن عمارہؓ سے روایت کی ہے اور ابن جوزی کہتے ہین کہ وہ دونون متروک ہین اور حسنؒ نے کہا ہے کہ بہت ضعیف ہے اور ایک اثر شافعی کے موافق حضرت علیؓ سے ابن ابی شیبہؒ نے مصنف مین روایت کیا ہے اور عمرو ابن عاص سے مروی ہے کہ وہ ہر نماز کے واسطے تیمم کرتے تھے اور ایسا ہی قتادہؒ فتویٰ دیتے تھے اسکو دارقطنیؒ نے روایت کیا ہے اور ابن عمرؓ ہر نماز کے لیے تیمم کرتے تھے جواب اسکا یہ ہو کہ حضرت علیؓ کے اثر مین حجاجؒ ابن ارطاۃ ہے جسکو عبدالرحمٰنؒ بن مہدی اور یحییٰ بن سعید قطانؒ نے ترک کیا ہے اور احمد دارقطنیؒ نے کہا ہے کہ اس سے حجت نہین پکڑی جائے گی اور یحییٰ بن معینؒ ور نسائیؒ نے کہا ہے کہ وہ قوی نہین اور عمرو ابن عاص کے اثر مین انقطاع ہے اور عمر کے اثر کی اسناد مین عامر احول ہو جسکو احمدؒ وغیرہ نے ضعیف بتایا ہے اور اسکی توثیق ابوحاتم اور مسلم نے کی ہے پھر بھی معارض حدیث مرفوع کے نہین ہوسکتا ہو اور نیز اسکا حمل استحباب پر کرسکتے ہین ابن عباسؓ کا یہ قول کہ سنت ہے اسی بات پر دلالت کرتا ہو مطلب اُن کے قول کا یہ ہے کہ سنت ہے یعنی واجب نہین مستحب ہے اسکے علاوہ محدث فیروزآبادی شافعیؒ نے سفر السعادت مین کہا ہے کہ ہم نے کسی حدیث مین نہین پایا کہ حضرت ہر نماز کے واسطے تیمم کرتے تھے بلکہ آپنے تیمم کا حکم مطلقاً کیا ہے اسکو وضو کا قائم مقام گردانا ہو (۲) ویصلی المتیمم بالمتوضئین تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ تیمم کرنے والا شخص وضو کرنے والون کا امام حنفیہ کے نزدیک ہوسکتا ہے شافعیہ کے نزدیک نہین ہوسکتا شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ تیمم کو ضرورت کی وجہ سے طہارت یا حدث کا چھپانے والا مانا ہے اور وضو طہارت اصلی ہے پس قوی کی بنا ضعیف پر صحیح نہین حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ ہو نزول پانی کے پس تیمم پر بھی

وہی احکام مترتب ہونگے جو وضو پر ہوتے ہین اور یہ جو حنفیہ نے کہا ہے کرنا جائز ہے مرد کو عورت یا لڑکے کے پیچھے اور پاک کو عذر والے کے پیچھے (مثلاً جسکو سلس البول کا عارضہ ہو یا ریح نہ تھمتی ہو یا پیٹ چلتا ہو) اور پڑھے ہوے کو ایسے کا اقتدا جو پڑھنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اور کپڑا پہنے ہوے کو ننگے کا جو ستر نہ رکھتا ہو اور تندرست کو ایسے شخص کا جو رکوع اور سجدہ اشارے سے کرے اور فرض پڑھنے والے کو نفل پڑھنے والے کا یا اُس شخص کا جو دوسرے فرض پڑھتا ہو تو وجہ اسکی یہ ہے کہ یہ سب مقتدی اپنے امام کی بہ نسبت عمدہ حال رکھتے ہین پس امامت الٹی طرح ہو جائیگی برخلاف اسکے اقتدا کرنا وضو والے کا تیمم والے کے پیچھے نماز کو خراب نہین کرتا وجوازہ بدون خوف تلف النفس والعضو بالوضوء چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ بغیر خوف جان کے ضائع ہونے کے یا عضو پر صدمہ پہونچنے کے محض بازدیاد مرض کے اندیشے سے تیمم کر لینا حنفیہ کے نزدیک ہے امام شافعیؒ کے نزدیک جب تیمم درست ہے کہ جان کو نقصان پہونچنے کا اندیشہ ہو یا پانی کے استعمال سے کسی عضو کے تلف ہو جانے کا اندیشہ ہو حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ فرماتا ہے وان کنتم مرضی الی آخرہ یعنی اگر تم بیمار ہو وغیرہ وغیرہ تو تیمم کرو صعید پاک پر اور امام شافعیؒ کا مذہب ظاہر نص سے دور ہے وجوازہ للعید والجنازۃ پانچوان مسئلہ یہ ہے کہ نماز عید اور نماز جنازہ تیار ہون تو تیمم کر کے شامل ہو جانا حنفیہ کے نزدیک درست ہے اور شافعیہ کے نزدیک درست نہین اور یہ اُس صورت مین بھی درست ہے کہ اگرچہ بنا کے طور پر ہو یعنی نماز وضو سے شروع کی تھی مگر نماز مین بے وضو ہو گیا پس ہو سکتا ہے کہ تیمم کر کے اُس نماز کو پورا کر لے کیونکہ جنازہ اور عیدین کی نمازون کا کچھ بدلا نہین جیسا کہ جمعہ کی نماز اور وقتی نماز کا بدلہ موجود ہے کہ جمعہ کا بدلہ ظہر ہے اور وقت کی نماز کا بدلہ اُس کی قضا مگر شافعی کے نزدیک ان نمازون کے لیے تیمم جائز نہین کیونکہ اُن کے نزدیک ان کی قضا ہوتی ہے اور تکرار ہی نہین اسلیے یہان ضرورت متحقق نہین اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر امام نے نماز عید پڑھ لی اور کسی شخص نے اُسکے ساتھ نماز نہ پڑھی تو قضا نہ کرے کیونکہ نماز عید کے لیے جماعت شرط ہے پس اُس کی قضا سے عاجز ہے اور نماز جنازہ کا یہ حال ہے کہ اسکو کچھ لوگ ادا کر لین تو سب کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے وجوازہ بنیۃ الطہارۃ چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تیمم کرنا طہارت مطلقہ کی نیت سے جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہین بلکہ طہارت ضروریہ کے طور پر ضرورت کے وقت ہی درست ہے والکنایۃ کنایہ لغت مین پوشیدہ بات کہنے کے معنے مین ہے اور علم بیان کی اصطلاح مین کنایہ اُس لفظ کو کہتے ہین جو اپنے معنے موضوع لہ مین مستعمل ہو لیکن مقصود وہ معنی نہون بلکہ ایک دوسرے معنی ہون جو اُن پہلے معنے کے لازم ہون اور ان دوسرے معنی کا مقصود ہونا معنے موضوع لہ کے ارادہ کر لینے

منافی نہین کیونکہ استعمال اسکا موضوع لہ مین ہوا ہے تو ان معنی کے مقصود ہونے سے دوسرے معنی مین کوئی حرج پیدا نہوگا پس کنایے مین لازم یعنی موضوع لہ بھی مراد ہوتا ہے مگر فرق اتنا ہے کہ یہ بالعرض مراد ہوتا ہے اور دوسرے معنے جو ملزوم ہین بالذات مراد ہوتے ہین کیونکہ موضوع لہ کا مراد ہونا محض اس غرض سے ہے کہ جب سامع کے ذہن مین اسکی تصویر حاصل ہو جائے تو دوسرے معنے کی طرف جن سے کنایہ واقع ہوتا ہے انتقال ہو سکے جیسے طویل النجاد اُس شخص کے معنے مین ہے جس کا پرتلا لمبا ہو عربی مین نجاد بمعنی پرتلے کے ہے اور طویل بمعنی دراز کے پس طویل النجاد سے اُسکے حقیقی معنی یعنی لمبے پرتلے والا مقصود ہونگے تاکہ ان معنے سے ایک ایسے معنے کی طرف انتقال کیا جائے جسکے لیے پرتلے کا لمبا ہونا لازم ہے اور وہ قامت کی درازی ہے بخلاف لفظ مجاز کے کہ اُس سے معنے موضوع لہ کا ارادہ کرنا جائز نہین کیونکہ اسکا استعمال معنی غیر موضوع لہ مین ہوتا ہے پس اسمین معنی غیر موضوع لہ بالذات مقصود ہوتے ہین اسلیے معنی موضوع لہ کا قصد کرنا اُنکے منافی ہوگا بعض کہتے ہین کہ کنایہ وہ لفظ ہے جسکے معنی حقیقی مراد نہون بلکہ معنی غیر حقیقی مراد ہون اور اگر معنے حقیقی بھی مراد رکھین تو بھی جائز ہے پہلی صورت مین اور اسمین یہی فرق ہے کہ وہان معنی لازم کا مقصود ہونا ضرور ہے اور یہان ضرور نہین جائز ہے جیسے طویل النجاد سے لمبے قد والا مراد ہے اور اگر اس مراد کے ساتھ پرتلے کی درازی بھی مراد ہو تو بھی جائز ہے صاحب تلخیص المفتاح کے نزدیک مجاز اور کنایے کا مبنیٰ ملزوم سے لازم کے قصد کرنے پر ہے مگر فرق اسقدر ہے کہ مجاز مین فقط لازم مراد ہوتا ہے ملزوم مراد نہین ہوتا جیسے طالب علم کو مولوی کہنا علم کا پڑھنا فضیلت کو لازم ہے اور فضیلت ملزوم ہے سو یہان ذکر لازم کا بے ارادۂ ملزوم کے ہے اور کنایے مین لازم مراد ہوتا ہے اگر ملزوم مراد رکھین تو بھی جائز ہے جیسے طویل النجاد سے لمبے قد والا مراد ہے اور اگر اس مراد کے ساتھ پرتلے کی درازی بھی مراد ہو تو بھی جائز ہے اور سکاکی صاحب مفتاح کے نزدیک مدار مجاز کا ملزوم سے لازم کی طرف ذہن کے انتقال کرنے پر ہے جیسے پروانہ کہ عاشق کا ملزوم ہے اس سے عاشق کیطرف انتقال کرنا اور کنائے کا مدار لازم سے ملزوم کی طرف ذہن کے انتقال پر ہے جیسے طویل النجاد کے حقیقی معنی لمبے پرتلے والا مین اور ان معنے سے ایک ایسے معنی کی طرف انتقال کیا جاتا ہے جسکے لیے پرتلے کا لمبا ہونا لازم ہے اور وہ قد کی درازی ہے جو ملزوم ہے پس طویل النجاد کا اطلاق لمبے قد پر از روے لزوم کے ہے اور حق مذہب اول ہے اسلیے کہ لازم بحیثیت لازم ہونے کے ملزوم پر دلالت نہین کرتا ہے جائز ہے کہ ملزوم سے لازم عام ہووے اور عام کی خاص پر دلالت نہین ہوتی پس جب تک لازم ملزوم سے خاص نہو اُس سے ملزوم کی

طرف انتقال حاصل نہین ہوگا اور ملزوم اصل متبوع ہے اسلیے کہ اُس سے انتقال ہوتا ہی اور لازم فرع اور تابع
اسلیے کہ اُسکی طرف انتقال ہوتا ہے اور نوع لازم کو یہان علاقہ کہتے ہین اور اگر اصلیت و فرعیت جانبین سے ہوگی
کہ ہر ایک ایک وجہ سے اصل ہوگا اور دوسری وجہ سے فرع تو طرفین سے مجاز جاری ہوگا ورنہ استعمال اصل کا فرع
مین مجاز اً جائز ہے بدون عکس کے اوّل کی مثال علت و معلول ہی جیسے ملک اور خریداری شرع مین اور دوم
کی مثال سبب محض و مسبب ہے اور لزوم سے مراد فی الجملہ انتقال ہے جیسے کل فی الجملہ جز کو لازم ہی اسیطرح سبب
فی الجملہ سبب کو لازم ہے اسلیے کہ کبھی عام ہوتا ہے پس لزوم سے امتناع انفکاک مراد نہین جیسا کہ اہل منطق
وحکمت کی اصطلاح ہے اور کنائے مین معنی موضوع لہ کا ارادہ باعتبار واقع کے ہے ہر چند کہ خارج مین نہو چنانچہ
تنگ چشم کہین اور مراد اُس سے کنجوس آدمی ہو گو کہ شخص مذکور کی آنکھین نہون اور اگر ہو وین تو چوڑی چکی
ہون علماے اصول نے کنائے کی تفسیر دوسری طرح کی ہے چنانچہ مصنف کہتے ہین هي ما استتر معناه
یعنے کنایہ وہ لفظ ہے جسکی مراد پوشیدہ ہو اور اُسکے سمجھنے کے لیے کسی قرینے کی ضرورت ہو عام ہی اس سے
کہ یہ پوشیدگی محل کی وجہ سے ہو یا دوسری وجہ سے اُنھون نے کنائے مین لازم کا ارادہ کرنا پھر اُس سے
ملزوم کی طرف انتقال کرنا شرط نہین کیا ہے اور دلیل اسپر یہ ہے کہ اہل اصول نے حقیقت مہجورہ اور مجاز
غیر متعارف مین صرف مراد کے مستتر ہونے کی وجہ سے اُن کو کنایہ قرار دیا ہی اسی لیے مصنف نے کہا ہو والمجاز
قبل ان یصار متعارفا بمنزلة الکنایة یعنے مجاز متعارف ہونے سے پہلے بمنزلے کنایہ کے ہے اور کنایہ بھی
حقیقت ومجاز دونون کے ساتھ جمع ہوتا ہے پس حقیقت کبھی صریح کے ساتھ ہوتی ہی کبھی کنائے کے ساتھ اسی طرح
مجاز کبھی صریح کے ساتھ ہوتا ہے کبھی کنائے کے ساتھ اور صریح وکنایہ کا دار و مدار استعمال ہی پس اگر عوارض کی
وجہ سے صریح مین خفا اور کنائے مین ظہور پیدا ہو جائے تو اس سے اُنکے صریح وکنایہ ہونے مین کوئی نقصان نہین
آتا کیونکہ دوسرے عوارض کا اعتبار نہین بلکہ استعمال کا اعتبار ہے اسی لیے حقیقت مہجورہ کنائے کے حکم مین ہے
اور حقیقت مستعملہ صریح کے اور مجاز متعارف صریح کے حکم مین ہے اور غیر متعارف کنائے کے وحکم الکنایة ثبوت

الحکم بها عند وجود النیة او بدلالة الحال اذ لا بد له من دلیل یزول به التردد ویترجح به

بعض الوجوه ولهذا المعنی سمی لفظ البینونة والتحریم کنایة فی باب الطلاق لمعنی التردد

واستتار المراد۔ مطلب یہ ہے کہ کنائے کا حکم یہ ہے کہ اُس سے حکم قرینے سے ثابت ہوتا ہے اور قرینہ
یا تو نیت کا ہوتا ہے یا دلالت حال کا کیونکہ ایسی دلیل کی ضرورت ہے جس سے تردد دور ہو کر بعض وجوہ کو

ترجیح حاصل ہو اسی لیے کنائے کے لفظ سے عورت کو طلاق نہیں پڑتی بلکہ متکلم کی نیت سے یا دلالت حال سے طلاق پڑتی ہے کیونکہ ایسے الفاظ کی مراد مستتر ہوتی ہے جیسے اگر شوہر یہ کہے کہ تو بائن ہے یا تو حرام ہے تو ان اقوال میں تردد اور پوشیدگی ہونے کے سبب سے طلاق کے باب میں کنایہ کہے جاتے ہیں پس ان اقوال سے عورت پر طلاق نہیں پڑتی جب تک طلاق کی نیت نہ کرے یا کوئی دوسرا قرینہ قائم نہ ہو جیسے غصے ہو کر ایسے الفاظ کہے یا طلاق کا ذکر ہو اور اس موقع پر ایسے الفاظ بولے کیونکہ یہ الفاظ طلاق کے واسطے موضوع نہیں ہیں اور احتمال طلاق اور غیر طلاق کا رکھتے ہیں لانہ یعمل عمل الطلاق یہ ایک اشکال کے جواب کی طرف اشارہ ہے وہ اشکال یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ جب کہ تو بائن ہے یا تو حرام ہے یہ الفاظ طلاق کے کنایات ہیں تو ان سے وہی عمل ظہور میں آنا چاہیے جو طلاق کے الفاظ کا عمل ہے اور وہ یہ ہے کہ انکے کہنے کے بعد رجوع کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے اور ان سے ایک طلاق رجعی پڑتی ہے اور کنائے کے لفظ سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے طلاق رجعی سے نکاح فوراً نہیں جاتا بلکہ شوہر چاہے تو عورت سے عدت کے زمانے میں پھر رجوع کرلے اور بائن طلاق سے نکاح اسی وقت جاتا رہتا ہے جواب اسکا مصنف نے یہ دیا ہے کہ کنائے کا لفظ وہ عمل نہیں کرتا جو طلاق کا صریح لفظ کرتا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ کنایہ طلاق کے الفاظ کا موجب جدائی اور حرمت ہے مثلاً کہا کہ تو میری بی بی نہیں یا میں تیرا خاوند نہیں یا تو بائن ہے یا تو حرام ہے وغیرہ وغیرہ پس انکے موجب کے مطابق عمل ہوگا اور انکو کنایات صرف اسلیے کہتے ہیں کہ دوسرے معانی کا بھی احتمال رکھتے ہیں اسلیے انکی مراد مستتر ہوتی ہے جیسے کنایات حقیقی کا حال ہے پس جب متکلم طلاق کی نیت کرے گا یا اسکی حالت سے طلاق کی دلالت ہوگی تو مقتضائے لفظ کے مطابق عمل ہوگا اور اس وجہ سے طلاق بائن پڑے گی بشرطیکہ ایسے الفاظ میں طلاق کا وجود متعذر نہ ہو اور اگر ایسا ہوگا تو انسے بھی طلاق رجعی ہی پڑے گی چنانچہ اگر شوہر یہ کہے کہ تو عدت کر یا اپنے رحم کو صاف کر تو ان صورتوں میں ایک طلاق رجعی پڑتی ہے کیونکہ عدت شمار کو کہتے ہیں تو عدت گننے میں احتمال ہے اس بات کا کہ شوہر کی مراد یہ ہوگی کہ نعمات الٰہی کا شمار کر اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید مراد اسکی یہ ہو کہ حیض گن اس انتظار کے لیے جو عورت کو طلاق کے بعد کرنا لازم ہے پس جب دوسرے معنی کی نیت ہوگی تو طلاق رجعی پڑے گی اور رحم کو صاف کرنے میں بھی دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ بچے کے لیے رحم کو صاف کر اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ دوسرے مرد سے نکاح کرنے کے لیے رحم کو صاف کر پچھلی صورت میں طلاق رجعی پڑے گی ویتفرع منہ حکم الکنایات فی حق عدم ولایۃ اور اس سے متفرع ہے کنایات کا یہ حکم کہ انسے طلاق ہونے کے بعد رجوع کرنے کا حق نہیں بتا مطلب یہ ہے کہ جس طرح یہ کنایے

کہ تجھکو طلاق ہے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اسطرح کنائے کے لفظ سے طلاق رجعی واقع نہین ہوتی بلکہ بائن واقع ہوتی ہے اور کنائے سے طلاق واقع ہوجانے پر پھر خاوند کو رجوع کا حق باقی نہین رہتا یہ مذہب حنفیہ کا ہے اس مسئلے مین امام شافعیؒ کا خلاف ہے کہ انکے نزدیک کنایات مین طلاق رجعی پڑتی ہے دلیل امام اعظمؒ کی یہ ہے کہ طلاق بائن دینے کی ضرورت تو ہوا ہی کرتی ہے پس اگر شوہر اپنی ملک مین اس قسم کا تصرف کرے تو جائز ہوگا بلکہ صریح طلاق مین بھی قیاس یہی ہے لیکن نص کی ضرورت سے صریح مین حکم رجعت کا کیا گیا ہے امام شافعیؒ کہتے ہین کہ جب یہ الفاظ کنایات طلاق ہین تو ان کا حکم بھی وہی ہونا چاہیے جو صریح طلاق کے الفاظ کا ہے کہ ان سے ایک طلاق رجعی پڑتی ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ علمائے کنائے کی تفسیر مین کہا ہے کہ اسکی مراد مستتر ہوتی ہے تو مراد مستتر ان الفاظ مین طلاق ہوگی پس یہ کہنا کہ تو میری بیوی نہین یا مین تیرا خاوند نہین بمنزلے اس کہنے کے ہوگا کہ تجھے طلاق ہے جواب اسکا یہ ہے کہ ان الفاظ کو جو کنایات طلاق بولتے ہین یہ بطریق مجاز کے ہے اس لیئے کہ درحقیقت کنایہ تو وہ ہے جسکے معنی ایسے مستتر ہون کہ سننے والے پر انکی مراد ظاہر نہ ہو اور ان الفاظ کے معانی لغوی مستتر نہین بلکہ اہل زبان کے بچے بچے پر ظاہر ہین مگر اس وجہ سے ان کا نام کنایات مقرر ہوا ہے کہ انمین بھی ایک قسم کا ابہام ہے مثلاً شوہر نے کہا کہ تو بائن ہے اور بائن مشتق ہے بون سے جسکے معنے جدائی کے ہین تو یہ معلوم نہین ہوسکتا کہ کس سے جدا ہے آیا شوہر سے جدا ہے یا خاندان سے یا مال سے یا حسن و جمال سے پھر جبکہ شوہر نے نیت کی کہ وہ مجھ سے جدا ہے تو ابہام دور ہوا اور طلاق لازم آئی اور مقتضائے لفظ کے مطابق عمل ہوگا اور اس وجہ سے طلاق بائن پڑے گی پس اس ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ کنایات حقیقی کے مشابہ ہوگئے ہین اگر ایسا نہ ہوتا بلکہ حقیقتہً کنایات ہوتے تو جب شوہر یہ کہتا کہ تو بائن ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی کہ تجھ کو طلاق ہے اور طلاق رجعی واقع ہوتی نہ بائن کیونکہ طلاق صریح یعنی جسمین ضرورت نیت کی نہین ہوتی اس سے طلاق رجعی پڑتی ہے۔ توضیح کا مؤلف کہتا ہے کہ ایسے تکلف کی احتیاج نہ پڑتی اگر علمائے اصول بھی کنائے کی وہی تفسیر اختیار کرتے جو علمائے بیان نے کی ہے کیونکہ انکے نزدیک کنایہ اسے کہتے ہین کہ لفظ کو ذکر کیا جائے اور اسکے معنی موضوع له صرف اسلیے مقصود ہون کہ انکی وجہ سے ذہن ایک دوسرے معنی کی طرف منتقل ہوسکے جنکو پہلے معنی لازم ہون جیسے طویل النجاد سے حقیقی معنے یعنی لمبے پرتلے والا صرف اسلیے مقصود ہین کہ انسے دوسرے معنی کیطرف انتقال کیا جائے جو اسکے لزوم ہین یعنی قد کا لمبا ہونا کیونکہ پرتلہ لمبا اسکا ہوگا جس کا قد بہت لمبا ہوگا یا سفید ریش و ... کہین اور اسکے معنے حقیقی بالعرض مقصود ہون اور بالذات ایک دوسرے معنے مقصود ہون جنکو معنے موضوع له لازم ہین کیونکہ ڈاڑھی اسکی سفید ہوگی جو بہت عمر رسیدہ ہوگا پس اسی طرح بائن اور

جدا وحرام وغیرہ الفاظ کنایۂ طلاق سے اولی معنی حقیقی کا ارادہ کرکے بطریق اسکے ایسے معنی کی طرف انتقال کیا جائے جو پہلے معنے کے لزوم مین اور وہ طلاق ہے اور انتقال کے لیے قرینہ بیان متکلم کی نیت ہے پس اس صورت مین عورت پر طلاق صفت بائنہ کے ساتھ پڑے گی اور اب مجاز کی گنجائش نہین رہی اسلیے کہ اسمین فقط لازم مراد ہوتا ہے لازم وملزوم دونون مراد نہین ہوتے پس یہ قول کہ تو بائن ہے یا جدا ہے بمنزلے اس قول کے نہوگا کہ تجھ کو طلاق ہے جیساکہ مجاز کی شان ہے اور جب ایسا نہوگا تو طلاق رجعی بھی لازم نہ آئے گی۔

صاحب توضیح کا یہ قول مبنی ہے اس بات پر کہ کنائے مین لازم بالعرض مقصود ہوتا ہے اور ملزوم بالذات اور جنکے نزدیک کنائے مین معنی حقیقی کا مراد ہونا صرف جائز ہے تو انکے مذہب کے مطابق صاحب توضیح کی تحقیقات درست نہین اسلیے کہ اس صورت مین بائن وغیرہ کے معانی حقیقی کا قطعاً مقصود ہونا ضرور نہین کیونکہ ارادے کا جواز اسکے وقوع کو مستلزم نہین اسی وجہ سے بعض محققین نے کہا ہے کہ علماے بیان کی اس تفسیر کے مطابق الفاظ کنایات قرار نہین پاسکتے کیونکہ ان مین لازم سے ملزوم کی طرف انتقال نہین ولوجود معنی

التردد فی الکنایۃ لا یقام بہا العقوبات حتی لو اقر علی نفسہ فی باب الزنا والسرقۃ لا یقام علیہ الحد ما لم یذکر اللفظ الصریح چونکہ معنی الفاظ کنایات مین تردد ہے اسلیے سزاے شرعی کسی کو چوری یا زنا مین اسی وقت دی جائے گی کہ وہ صریح الفاظ مین اقرار کرے بطور کنائے کے اقرار کرنے سے سزا نہین پاسکتا کیونکہ کلام اصل صریح ہے اور صراحت نہونے کا نام کنایہ ہے اسلیے کنائے سے مقصود صاف طور پر سمجھ مین نہین آتا بیان مین قصور رہتا ہے کیونکہ وہ نیت پر یا قرینے پر موقوف ہوتا ہے اور صریح مین نہ نیت کی ضرورت ہے اور نہ قرینے کی کیونکہ وہ سواے اپنے معنے کے کسی مین استعمال نہین کیا جاتا اس لیے اس سے وہ چیزین ثابت نہین ہوسکتین جو شبہات سے دور ہوجاتی ہین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دفع کرو حدود کو شبہون سے امام ابوحنیفہؒ نے اسکو مسند مین روایت کیا ہے اور ابن ابی شیبہ نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ البتہ مین اگر موقوف کرون حدون کو شبہات کے سبب تو بہتر ہے اس سے کہ قائم کرون مین ان کو شبہون سے ایسا ہی نقل کیا ہے معاذ اور عبد اللہ بن مسعود اور عقبہ بن عامر سے اور بیہقی نے حضرت علیؓ کے قول سے اخراج کیا ہے کہ دفع کرو حدون کو شبہون کے سبب ولہذا المعنی لا یقام الحد علی الاخرس بالاشارۃ اور اسی لیے گونگا اگر اشارے سے اپنے اوپر چوری وغیرہ کا اقرار کرے تو اسپر حد شرعی قائم نہین کی جائے گی ولو قذف رجلا بالزنا فقال الآخر صدقت لا یجب الحد علیہ لاحتمال التصدیق لہ فی غیرہ اور اگر کسی شخص نے دوسرے پر

زنا کی تہمت لگائی اور اس دوسرے نے جواب دیا کہ تو نے سچ کہا تو اسقدر کہدینے سے اس دوسرے شخص پر زنا کی حد واجب نہو گی کیونکہ احتمال ہے کہ کسی اور امر مین تصدیق کی ہے اُسکی تصدیق نہین کی ہے۔

فصل فی المتقابلات

یہ فصل متقابلات کے بیان مین ہے

نعنی بہا الظاہر والنص والمفسر والمحکم مع ما یقابلہا من الخفی والمشکل والمجمل والمتشابہ جنکی تفصیل یون ہے کہ جو کلام سامنے ہے یا تو دوسرے معنی کا احتمال رکھتا ہے یا نہین جو دوسرے معنے کا احتمال نہین رکھتا وہ نص ہے اور جو رکھتا ہے تو اُسکے دوسرے معنی بدلالت زائد ہونگی یا نہین اول ظاہر ہے ان دونون کو محکم کہتے ہین دوسرا دو حال سے خالی نہین یا دونون معنی برابر سمجھے جاتے ہین یا نہین اول مجمل اور ثانی ماول ہے ان دونون کو متشابہ کہتے ہین پس نص اور ظاہر تو دونون محکم کی قسمین ہین اور مجمل اور ماول متشابہ کی یہ تقسیم اُن علما کے نزدیک ہے جو ما یعلم تاویلہ الا اللہ پر وقف لازم نہین سمجھتے اور والراسخون فی العلم کو بھی اُس مین شریک جانتے ہین جیسا کہ اکثر شافعیہ کی یہی راے ہے اور جنکے نزدیک اللہ پر وقف لازم ہے تو اُنکے نزدیک خدا کے سوا متشابہ کے معنی کوئی اور نہین جانتا اور پھر اُسکے قرآن مین نازل کرنے سے صرف علما کا امتحان مقصود ہے کہ ان امور پر محض خدا کے فرمانے سے ایمان بھی لاتے ہین یا نہین پس انکے نزدیک کل کلام الٰہی کی بلکہ ہر ایک کلام کی یون تقسیم ہوگی جو کلام کہ ظاہر المراد ہے اُسکے معنے مین تاویل کی گنجائش ہے یا نہین پس اگر ہے تو اب ظہور مراد اگر محض لغا کا سے ہے تو اسکو ظاہر کہتے ہین اور جو اسکے ساتھ اُسکا سیاق بھی اس مراد کے لیے ہے اور اس مین اس وجہ سے اور بھی ظہور ہو گیا ہے تو اُسکو نص کہتے ہین اور جس مین تاویل کی گنجائش نہین وہ بھی دو حال سے خالی نہین یا تو نسخ کا احتمال ہے یا نہین اگر ہے تو اُسکو مفسر کہتے ہین اور نہین تو محکم پیغمبر علیہ السلام کی وفات کے بعد تمام آیات احکام اور کل قصص اور آیات متعلقہ توحید وغیرہ سب محکم ہین ظاہر نص سے ادنے ہے اور نص مفسر سے ادنے ہے اور مفسر محکم سے ادنے ہے ان چارون اقسام کے مقابلے مین چار اور قسمین ہین اور وہ خفی مشکل مجمل اور متشابہ کہلاتی ہین فالظاہر اسم لکل کلام ظہر المراد بہ للسامع بنفس السماع من غیر تامل والنص ما سیق الکلام لاجلہ ومثالہ فی قولہ تعالی احل اللہ البیع وحرم الربوا فانہ ظاہر فی الاطلاق نص فی التفرقۃ لانہ سیقت لبیان التفرقۃ بین البیع والربوا ردا لما ادعاہ الکفار من التسویۃ قالوا انما البیع مثل الربوا وقد علم حل البیع وحرمۃ الربوا بنفس السماع فصار ذلک ظاہرا

التفرقة ظاهر فی حِلِّ البَیْعِ وحُرْمَةِ الرِّبٰوا ظاہر ہرایک اُس کلام کا نام ہے کہ بے تامل سُنتے ہی سننے والے کو اُس کلام کا مطلب معلوم ہوجائے نص اُسکو کہتے ہین جسکے واسطے وہ کلام لایا گیا ہو مثلاً قرآن مین جو آیا ہے کہ حلال کیا اللہ نے خرید وفروخت کو اور حرام کیا سود کو مقصود اس سے اظہار کردینا تفرقہ کا ہے درمیان خرید وفروخت اور سود کے کیونکہ اس مین رد ہے کفار کا کہ وہ خرید وفروخت اور سود کو برابر جانتے تھے اور کہتے تھے کہ دونون برابر ہین لہذا بیان تفرقہ مین یہ آیت نص ہے اور خرید وفروخت کی حلت بیان کرنے اور سود کی حرمت ثابت کرنے مین ظاہر ہے کہ سامع کو سُنتے ہی دونون باتین معلوم ہو جاتی ہین۔ وکذلك قوله تعالیٰ فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ سیق الکلام لبیان العدد وقد علم الاطلاق والاجازة بنفس السماع فصار ذلك ظاهرا فی حق الاطلاق نصا فی بیان العدد اسی طرح اللہ تعالے کے اس قول مین فانکحوا ما طاب لکم الخ سیاق کلام اور مقصود اصلی تعداد کا بتلا دینا ہے کہ دو یا تین یا چار تک نکاح کرسکتے ہو لہذا تعداد کا ثابت ہونا اس آیت سے بطور نص کے ہے اور مطلق نکاح کا مباح اور جائز ہونا ظاہر ہے کہ سُنتے ہی بلا تامل سامع اس معنے کو سمجھ لیتا ہے وکذلك قوله تعالیٰ لَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِیْضَةً نص فی حکم من لم یسم لها المهر وظاهر فی استبداد الزوج بالطلاق واشارة الی ان النکاح بدون ذکر المهر یصح اسی طرح اللہ کا یہ قول کہ تم پر گناہ اس بات کا نہین ہے کہ اپنی بیبیون سے صحبت کیے بغیر اُن کو طلاق دیدو یا اُن کا مہر مقرر نہ کرو نص ہے ایسی عورت کا حکم بتلانے مین جس کا مہر مقرر نہوا ہو اور ظاہر ہے اس حکم مین کہ خاوند کو طلاق کا اختیار ہے اور اس طرف بھی اس آیت مین اشارہ ہے کہ بدون ذکر مہر کے نکاح صحیح ہو جاتا ہے وکذلك قوله علیه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق علیه نص فی استحقاق العتق للقریب ظاهر فی ثبوت الملك له اسی طرح یہ جو حدیث مین آیا ہے کہ جو شخص کسی قرابتی محرم کا مالک ہوگا وہ اُسکی طرف سے فوراً آزاد ہو جائے گا نص ہے اس بات مین کہ جب رشتہ دار کا کوئی شخص مالک ہو تو آزاد کردے اور ظاہر ہے ثبوت ملک مین کیونکہ پہلے ملک حاصل ہوگی تو آزاد کردے گا وحکم الظاهر والنص وجوب العمل بهما عامین کانا او خاصین مع احتمال ارادة الغیر وذلك بمنزلة المجاز مع الحقیقة ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے کہ وہ عام ہون یا خاص ہون عمل کرنا انپر واجب ہے مگر غیر کا احتمال باقی رہتا ہے جیسے ہر ایک حقیقت کے ساتھ مجاز کا احتمال لگا ہوا ہے پس اگر ظاہر اور نص کا لفظ عام ہوتا ہے تو اُس مین تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور حقیقت مین تلمذ

تو مجاز کا احتمال رکھتا ہے اور ان احتمالون کو تاویل کیا کرتے ہین تفصیل اسکی یہ ہے کہ امام ابومنصور ماتریدی اور بعض دوسرے اعلےٰ درجے کے علماے حنفیہ کے نزدیک ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے کہ جس معنے کے لیے وہ لفظ وضع ہوا ہے اُسپر عمل کرنا بظاہر واجب ہے نہ قطعی طور پر اور جو کچھ اللہ کی اُس سے مراد ہو اُسپر اعتقاد رکھنا بھی واجب ہے یہی مذہب محدثین اور بعض معتزلہ کا بھی ہے کرخی اور جصاص اور قاضی ابوزید وغیرہ علماے حنفیہ عراق کا مذہب یہ ہے کہ ظاہر و نص پر علم و عمل قطعًا واجب ہے عامہ معتزلہ بھی اسی مذہب پر ہین اور وجہ اس اختلاف کی یہ ہے کہ ہر ایک حقیقت مین مجاز کا احتمال ہوتا ہے پس جس نے اس احتمال کا اعتبار کیا اُسکے نزدیک ظاہر و نص مین قطعیت ثابت نہین اور جس نے اعتبار نہین کیا اُسکے نزدیک اُنکی قطعیت ثابت ہے اور ترجیح اسی مذہب کو ہے کیونکہ یہ احتمال کسی دلیل کے ساتھ پیدا نہین ہوتا اسلیے اسکا اعتقاد بھی نہین اور

دونون اپنے معنے مین قطعی الدلالۃ ہین اور اُنپر عمل کرنا واجب ہے **وعلی ہذا قلنا اذا اشتری قریبہ حتی عتق یکون ھو معتقا و یکون الولاء لہ** اسی وجہ سے علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے اپنے رشتہ دار قریبی کو خریدا تو وہ فورًا آزاد ہو جائے گا اور مشتری آزاد کرنے والا کہلائے گا اور ولا کا حق اُسی کو پہونچیگا اور وَلا بالفتح اُس مال کو کہتے ہین کہ آزاد کیے ہوے غلام کے مرنے کے بعد اگر میت کا کوئی وارث قرابت دار نہو تو اُسکے آزاد کرنے والے کو وہ ترکہ پہونچے مثلاً زید نے اپنے کسی ذی رحم محرم کو خریدا اور بسبب قرابت کے مالک ہوتے ہی وہ آزاد ہو گیا تو اُسکی ولا زید کو پہونچے گی علما کا اسمین اختلاف ہے کہ ولا کا سبب کیا ہے ایک فریق یہ کہتا ہے کہ مالک کی ملک پر آزاد ہونے کا ثبوت ولا کا سبب ہے عام ہے اس سے کہ مالک نے اپنے اختیار سے آزاد کیا ہو یا مجبورًا آزاد ہو جائے اور دوسرے فریق کا مذہب یہ ہے کہ آزاد کرنے کا ثبوت اسکا سبب ہے دلیل اس پچھلے مذہب پر یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ولا اُسکو ہے جو آزاد کرے اس حدیث کو ائمہ ستہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے اور صحیح مذہب اول ہے اور دلیل اُسپر یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے من ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ یعنی جو شخص مالک ہو جائے اپنے ذی رحم محرم کا تو وہ اُسپر آزاد ہو جائے گا اس حدیث کو بیہقی اور نسائی نے روایت کیا ہے پس جبکہ ولا کا سبب مالک کی ملک پر آزاد ہونے کا ثبوت ہے تو اُس شخص کو بھی ولا پہونچے گی جس کا غلام قریب کا رشتہ دار ہونے کی وجہ سے آزاد ہو گیا ہو

وانما یظہر التفاوت بینہما عند المقابلۃ یعنی ان دونون قسمون مین تفاوت ظنیت اور قطعیت کی وجہ سے نہین بلکہ تعارض اور مقابلے کے وقت تفاوت معلوم ہوتا ہے ایسی صورت مین جو زیادہ ظاہر

اور قوی ہوتا ہے اُسپر عمل کیا جاتا ہے اور ادنٰے کو متروک کر دیا جاتا ہے پس جس وقت ظاہر اور نص کے درمیان
تعارض واقع ہو تو نص پر عمل کیا جائے گا ولهذا لو قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي يقع
الطلاق رجعيا لان هذا نص في الطلاق ظاهر في البينونة فيترجح العمل بالنص مثلاً کسی
شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے لے عورت نے کہا کہ مین نے اپنے آپ کو طلاق بائن
دی تو طلاق رجعی ہی واقع ہوگی عورت کا قول نص ہے طلاق مین کیونکہ سیاق کلام اُسکا طلاق کے لیے
ہے جو مرد نے اُسکو تفویض کی تھی اور وہ طلاق صریح ہے اور باعتبار ظاہر لفظ کے بائن ہونے مین ظاہر ہے پس
نص کو ظاہر پر غلبہ ہوگا اسلیے کہ عورت نے صفت طلاق مین مرد کی مخالفت کی یعنی طلاق بائن اختیار کی
پس یہ صفت معتبر نہوگی اور مطلق طلاق باقی رہے گی اور درصورت طلاق کے ایک طلاق رجعی ہوگی
وكذلك قوله عليه السلام لاهل عرينة اشربوا من ابوالها والبانها نص في بيان سبب
الشفاء وظاهر في اجازة شرب البول اسی طرح آنحضرتؐ کا اہل عرینہ کو یہ فرمانا کہ وہ اونٹون کا
پیشاب اور دودھ پیوین نص ہے سبب شفا کے بتلانے مین اور پیشاب کے پینے کی اجازت مین ظاہر ہے
بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے کہ ایک قوم اہل عرینہ سے مدینے مین حضرتؐ کے پاس آئی اُنکو استسقا ہوگیا
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ باہر نکلین اور صدقے کے اونٹون کا موت اور دودھ پیوین وقوله
عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه نص في وجوب الاحتراز
عن البول فيترجح النص على الظاهر فلا يحل شرب البول اصلا اور حاکم نے
ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ بچو تم پیشاب سے اس سبب کہ اکثر عذاب
قبر کا اُس سے ہوا کرتا ہے یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نص ہے اس بات مین کہ پیشاب سے
احتراز واجب ہے پس امام ابوحنیفہؒ نے نص کو ظاہر پر ترجیح دی ہے اور ظاہر کو نص سے منسوخ سمجھا ہے
اُنکے نزدیک کسی جانور کا موت کسی حال مین حلال نہین اور امام محمدؒ کے نزدیک پیشاب اُن جانورون کا
جن کا گوشت کھایا جاتا ہے پاک ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دوا کے واسطے حلال ہے بشرطیکہ دوا
پاک موجود نہو اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوا مین بھی موت اُن جانورون کا جو حلال ہین جائز نہین و
قوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر اور جناب سرور کائنات نے فرمایا کہ جسکو تر کرے
آسمان تو اسمین دسوان حصہ ہے اور بخاری نے یون روایت کی ہے۔ فيما سقت السماء والعيون او

کان عشر یا العشر یعنی جسکو تر کرے آسمان یا چشمہ یا زمین تر و تازہ ہو تو اسمین دسوان حصہ ہے. نص فی
بیان العشر یعنے یہ حدیث عشر یعنی دسوین حصہ کے بیان مین نص ہے و قوله علیه السلام لیس
فی الخضروات صدقة ماول فی نفی العشر لان الصدقة تحتمل وجوها فیترجح الاول علی الثانی
اور آنحضرت کا یہ فرمانا کہ سبزیون مین صدقہ نہین ہے جیسا کہ جامع ترمذی مین معاذ سے روایت کیا ہے
نفی عشر مین ماول ہے اسلیے کہ صدقے مین کئی احتمال ہین چنانچہ صدقہ زکوٰۃ اور عشر کا احتمال رکھتا ہے اور
زکوٰۃ موقوف ہو نہین سکتی کیونکہ جب اسکی قیمت نصاب کو پہونچ جائے تو واجب ہوتی ہے پس عشر متعین رہا
جس کے لیے آنحضرت کا وہ قول ہے کہ جسکو تر کرے آسمان تو اس مین دسوان حصہ ہے کیونکہ یہ نص ہے اس
بات مین کہ جو چیز زمین سے اگے باقی رہے یا نہ رہے اسمین دسوان حصہ ہے چونکہ معاذ کی روایت مین عشر اور زکوٰۃ
بلکہ صدقہ تطوع کا بھی احتمال ہے اور اس سے عشر بطریق تاویل کے مراد ہوتا ہے اور ماول قطعی نہین اور نص
قطعی ہے اسلیے امام اعظمؒ نے نص کو ماول پر ترجیح دے کر یہ اختیار کیا کہ اگر زمین تر و تازہ ہے تو زمین سے نکلنے
والی چیزون مین جسکو جاری پانی یا مینہ نے سینچا ہو برابر ہے کہ برس بھر باقی رہے جیسے گیہون جو اور چھوارے وغیرہ
یا نہ رہے جیسے ساگ پات اور کم ہو یا زیادہ دسوان حصہ لازم ہے صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ساگ
پات وغیرہ مین یا جو چیزین کہ برس بھر نہین رہتین ان مین دسوان حصہ نہین انکی دلیل وہی حدیث ہے جو معاذ سے
ترمذی نے روایت کی ہے حالانکہ خود اس نے کہدیا ہے کہ اسکی اسناد صحیح نہین ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
کچھ اس باب مین صحیح نہین ہوتا اگرچہ حاکم نے یہ مضمون روایت کیا ہے اور اسکی تصحیح کی ہے مگر اس نے غلطی کی ہے
کیونکہ اسناد مین اسکی اسحق بن یحیی متروک ہے احمدؒ اور نسائیؒ وغیرہ نے اسکو ترک کیا ہے . واما المفسر فهو
ما ظهر المراد من اللفظ ببيان من قبل المتكلم بحيث لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص
مثاله في قوله تعالى فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ فاسم الملئكة ظاهر في العموم الا ان
احتمال التخصيص قائم فانسد باب التخصيص بقوله كلهم ثم بقي احتمال التفرقة في السجود
فانسد باب التاويل بقوله اجمعون مفسر اسے کہتے ہین کہ خود متکلم اپنے کلام کی تشریح اور تفسیر
کردے تاکہ اسمین احتمال تاویل اور تخصیص کا نہ رہے جیسے کہ اللہ نے فرمایا ہے کہ سجدہ کیا تمام فرشتون نے
اکٹھے ہوکر لفظ ملائکہ عموم مین ظاہر ہے مگر تخصیص کا احتمال باقی ہے جب کلهم کہا تو یہ بات بھی جاتی رہی پھر
سجدہ کرنے مین تفرقے کا احتمال باقی رہا جب اجمعون کہا تو تاویل کو بھی گنجائش نہ رہی کیونکہ اجمعون

اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سب نے بالاجماع سجدہ کیا۔ وفی الشرعیات اذا قال تزوجت فلانۃ
شهرا بكذا فقوله تزوجت ظاهر في النكاح الا ان احتمال المتعة قائم فبقوله شهرا فسر المراد به فقلنا
هذا متعة وليس بنكاح مسائل شرعیہ میں مفسر کی مثال ایسے ہے کہ کسی شخص نے کہا کہ نکاح کیا میں نے فلان عورت
سے ایک مہینے تک بعوض اسقدر مہر کے اسمیں نکاح کیا میں نے نکاح کے بیان میں ظاہر ہے مگر متعہ کا احتمال
باقی ہے جب کہا کہ ایک مہینہ تک تو متکلم نے اپنی مراد کی تفسیر کردی اور معلوم ہوگیا کہ مراد متعہ ہے نکاح نہیں
اور جبکہ نص اور مفسر میں تعارض ہوگا تو مفسر پر عمل کیا جائے گا چنانچہ مصنف کہتے ہیں۔ ولو قال لفلان
علی الف من ثمن العبد او من ثمن المتاع نص فی لزوم الالف الا ان احتمال التفسیر باق فبقوله
من ثمن العبد او من ثمن المتاع بين المراد فيه فيترجح المفسر على النص حتى لا يلزم المال الا عند
قبض العبد او المتاع اور اگر کہا کہ فلان شخص کے میرے ذمے ہزار روپے ہیں قیمت غلام یا قیمت اسباب
کے تو متکلم کا یہ کہنا کہ میرے ذمے ہزار روپے ہیں نص ہے ہزار روپے کے ثبوت میں مگر تفسیر کا احتمال باقی ہے
جب کہا کہ قیمت غلام یا قیمت اسباب کی بابت تو یہ قول مفسر ہوگیا لہذا اسوقت ہزار روپے دینے آوینگے کہ غلام یا
اسباب پر قبضہ ہو جائے۔ وقوله لفلان على الف ظاهر في الاقرار نص في نقد البلد فاذا قال من
نقد بلد كذا يترجح المفسر على النص فلا يلزم نقد البلد بل نقد بلد كذا اور اگر کہا کہ میرے ذمے فلان شخص
کے ہزار روپے ہیں اس کلام میں ہزار کا اقرار ظاہر ہے اور نقد بلد میں نص ہے کیونکہ بیع کے دام گول مول
رکھے جاتے ہیں تو اُس سے وہ سمجھے جاتے ہیں جو شہر میں چلتے ہیں پھر جب متکلم نے تفسیر کردی اور اسقدر بڑھا دیا
کہ فلان شہر کے سکہ مروجہ سے تو اُسی شہر کے روپے واجب ہونگے کیونکہ بعض شہروں میں بہت سکے چلتے ہیں اس لیے
تفسیر کی ضرورت پڑی یہ دونوں مثالیں نص کے تعارض کی مفسر کے ساتھ ہیں۔ وعلی هذا نظائره
اس قسم کے نظائر اور مسائل بہت ہیں چنانچہ ترمذی نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
مستحاضہ کے حق میں فرمایا ہے تدع الصلوة ايام اقرائها التي كانت تحيض فيها ثم تغتسل وتتوضأ
لكل صلوة وتصوم وتصلي یعنی چھوڑ دے نماز کو اپنے حیض کے دنوں میں جنمیں حائض ہوتی تھی جب
وہ دن گزر جائیں تو پھر نہائے اور وضو کرے نزدیک ہر نماز کے اور روزے رکھے اور نماز پڑھے
اور دوسری روایتوں میں بجائے کل صلوة۔ لوقت کل صلوة ہے چنانچہ شرح مختصر الطحاوی میں مذکور ہے
کہ امام ابو حنیفہؒ نے ہشام بن عروہ سے اُس نے اپنے باپ سے اُس نے بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ

حضرت سرورِ عالم نے فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کو فرمایا توضئی لوقت کل صلوٰۃ یعنی وضو کر ہر نماز کے وقت
پہلی حدیث نص ہے اس بات میں کہ ہر نماز کے لیے تازہ وضو چاہیے ادا ہو یا قضا ہو فرض ہو یا نفل لیکن اس میں
تاویل کا احتمال ہے کہ شاید یہاں لام وقت کا فائدہ دیتا ہو یا وقت کا لفظ محذوف ہو اور یہ بھی ایک قسم مجاز کی
ہے کہ مضاف کو حذف کر دیتے ہیں پس اس تقدیر پر ایک بار وضو کفایت کرے گا اور مستحاضہ اس ایک وضو
سے اس وقت میں فرض و نفل پڑھے گی تو ادا ہو گا اور دوسری حدیث مفسر ہے اس میں تاویل کا احتمال نہیں
کیونکہ وقت کا لفظ صریحاً موجود ہے پس جبکہ ان دونوں روایتوں میں تعارض واقع ہوا تو مفسر کی طرف رجوع
کیا گیا اور ہر وقت میں ایک بار وضو کر لینا ایک بار کی نماز کو کافی ہے اسی دلیل کی بنا پر امام صاحب اور محمدؒ
اور زفرؒ اور ابو یوسف کا یہی مذہب ہے کہ جب نماز فرض کا وقت آئے تو مستحاضہ وضو کرلے اور امام شافعیؒ
نے پہلی حدیث پر عمل کر کے حکم دیا ہے کہ مستحاضہ ہر نماز فرض کے لیے وضو کرے اور نفلوں کو فرض کی تبعیت میں
پڑھے۔ واما المحکم فهو ما ازداد قوة على المفسر بحيث لا يجوز خلافه مثاله في الكتاب إنّ
اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَإِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا محکم وہ ہے جو قوت میں مفسر سے زیادہ ہے
کہ اسکے خلاف کسی طرح نہیں ہو سکتا مثلاً قرآن میں ہے کہ بیشک اللہ کو ہر شے کا علم ہے اور بیشک اللہ
کسی شخص پر کچھ ظلم نہیں کرتا۔ یہ دونوں آیتیں اپنے مضمون میں محکم ہیں کسی طرح کی تغیر و تبدیل ان میں روا
نہیں وفي الحكميات ما قلنا في الاقرار ان لفلان على الف من ثمن هذا العبد فان هذا اللفظ
محكم في لزومه بدلا عنه وعلى هذا نظائره احکام شرعیہ میں محکم کی مثال ایسے ہے کہ کسی شخص
نے اپنے ذمے اقرار ان الفاظ سے کیا کہ فلان کے مجھ پر ہزار روپیے ہیں غلام کی قیمت کے یہ کلام اپنے الفاظ غلام
کے بدلے ہزار روپوں کے ثبوت میں محکم ہے اور مثالیں بھی اس قسم کی ہیں۔ وحكم المفسر والمحكم لزوم
العمل بهما لا محالة مفسر اور محکم کا حکم یہ ہے کہ انپر عمل کرنا یقیناً واجب ہے ان میں کسی بات کا احتمال نہیں
نہ تاویل کا نہ تخصیص کا البتہ مفسر میں نسخ کا احتمال ہے مگر وہ نبی علیہ السلام کے زمانے تک تھا انکی
وفات کے بعد باقی نہ رہا اسلیے اسکے قطعی طور پر واجب العمل ہونے میں کوئی کلام نہیں اور محکم میں نسخ کا احتمال
شروع ہی سے نہیں ہوتا اسلیے اس سے یقین کا افادہ تمام قطعیات سے بڑھکر ہوتا ہے اسکا خلاف کسی طرح جائز
نہیں جب ان دونوں میں تعارض ہوگا تو محکم پر عمل کیا جائیگا لیکن یہ تعارض صرف نفی و اثبات کا ہوتا ہے
حقیقۃً تعارض نہیں کیونکہ حقیقی تعارض تو یہ ہے کہ دونوں حجتوں میں ایسا تضاد ہو کہ ایک دوسرے سے

کم دیکھ تو یہاں ایسا نہیں۔ مثال مفسر کے تعارض کی محکم کے ساتھ اللہ فرماتا ہے وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ یعنی اپنے میں سے دو صاحبان عدل کو گواہ کر لو اور دوسری جگہ فرماتا ہے وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا یعنے اُن لوگون کی گواہی کبھی قبول مت کرو (جنپر حد قذف پڑی ہو) ان دونون آیتون مین تعارض ہے اسلیے کہ آیت اول مفسر ہے اور وہ یہ بات چاہتی ہے کہ جنپر تہمت زنا کی حد پڑی ہو اُنکی گواہی توبہ کر لینے کے بعد مقبول ہے کیونکہ توبہ کر لینے سے وہ عادل بن جاتے ہین اور دوسری آیت محکم ہے وہ یہ چاہتی ہے کہ اُنکی گواہی قبول نہ کی جائے کیونکہ اس مین صریحاً تابید موجود ہے پس جبکہ دونون مین تعارض واقع ہے تو محکم پر عمل کیا جائے گا اسی لیے امام ابوحنیفہؒ کہتے ہین کہ جسپر حد قذف پڑی ہو اگرچہ توبہ کر لیوے مگر اسکی گواہی مقبول نہین اور امام شافعیؒ کے نزدیک بعد توبہ مقبول ہے۔

ثم بهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها فضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه

ان چارون اقسام کے مقابلے مین چار اور قسم ہین جسطرح ان مین درجہ بدرجہ ظہور مراد کو ترقی تھی ان مین درجہ بدرجہ مراد مین خفا اور پوشیدگی کو ترقی ہے کیونکہ جس کلام کے معنی مین پوشیدگی ہے یا تو وہ کسی ایسے عارض سے ہے کہ جو لفظ کے علاوہ ہے یا نفس الفاظ ہی مین خفا ہے اول کو خفی کہتے ہین اور دوسرا جسکے الفاظ مین اشکال ہے یا تو ایسا اشکال ہے کہ تامل کرنے اور قرائن مین غور کرنے سے دور ہو سکتا ہو یا نہین اول کو مشکل کہتے ہین اور دوسرا جس کا اشکال قرائن مین غور کرنے سے دور نہین ہوتا دو حال سے خالی نہین اسکے اشکال دور کرنے مین متکلم کی جانب سے انکشاف کی امید ہے یا نہین اگر ہے تو اسکو مجمل کہتے ہین اور نہیں تو اسکو متشابہ کہتے ہین یہان سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ظاہر کے مقابلے مین خفی اور نص کے مقابلے مین مشکل اور مفسر کے مجمل اور محکم کے متشابہ ہے پس جسطرح محکم مین نہایت درجہ کا ظہور ہے متشابہ مین نہایت درجہ کا خفا ہے۔ یہ بات بھی خیال مین رکھنا چاہیے کہ جو کہ محکم اور متشابہ باہم متخالف ہین یہانتک کہ جو آیت محکم ہو اسکو متشابہ نہین کہہ سکتے اور جو متشابہ ہے اُسپر محکم کا اطلاق نہین ہو سکتا یہ سب اُس تقدیر پر ہے کہ محکم اور متشابہ سے ظہور و خفا مراد لیا جائے ورنہ جب محکم ہونے سے مراد مضبوطی و نقصان و اختلاف قبول نہ کرنا مراد لیا جائیگا تو تمام آیات قرآن کو محکم کہا جائیگا کہ اللہ فرماتا ہے کِتَابٌ اُحْكِمَتْ اٰیَاتُهٗ اور اسی طرح جب متشابہ کے معنے صدق اور اعجاز مین ایک دوسرے کا شبیہ ہونا قرار دیا جائے گا تو تمام آیات کو متشابہ کہین گے جیسا کہ اللہ فرماتا ہے كِتَابًا مُّتَشَابِهًا

فالخفي ما خفي المراد به بعارض لا من حيث الصيغة مثاله في قوله تعالى وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا

اَیْدِیَهُمَا فانہ ظاہر فی حق السارق خفی فی حق الطرار والنباش خفی وہ ہے جس کی مراد بوجہ
کسی عارض کے مخفی ہو مگر صیغے کے اعتبار سے خفا نہو مثلاً اللہ فرماتا ہے کہ جو کوئی چور مرد ہو یا عورت تو اُس کے
ہاتھ کاٹ ڈالو یہ آیت ہر ایک چور کے ہاتھ کاٹنے مین ظاہر ہے مگر اُچکّے اور کفن چور کے باب مین خفی ہے کیونکہ ان
دونون کے اور چور کے موقع استعمال جدا جدا ہین اسلیے شبہ واقع ہوگیا ہے کہ یہ چور مین داخل ہین یا نہین جب ہمنے تامل
کیا تو معلوم ہوا کہ اُچکّے کا چور کے نام سے علیحدہ نام اسلیے مقرر ہوا ہے کہ چور سے کسی قدر بڑھا ہوا ہے کیونکہ چوری
اُسکو کہتے ہین کہ عاقل و بالغ شخص کسی کا مال جو محفوظ جگہ مین یا نگہبان کے تحت مین ہو پوشیدہ طور سے لے اور اُچکّا
ایسے مال کی چوری کرتا ہے جو ہوشیار و بیدار رہے پاس ہوتا ہے اور اُسکی حفاظت کا قصد ہوتا ہے مگر یہ اُسکو اپنی
تدبیر سے دھوکا دے کر لے اڑتا ہے اسلیے اُچکّے کا کام چور سے بڑھا ہوا ہے اور کفن چور مین نسبتہً چور سے
نقصان ہے کیونکہ وہ ایسے کے پاس سے چُراتا ہے جو کسی طرح حفاظت کے قابل نہین جمادات مین داخل ہے
اسلیے امام ابو حنیفہؒ نے اُچکّے کے واسطے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے اور کفن چور کے لیے نہین دیا ہان اگر قبر
بھی محفوظ و مقفل ہو تو کفن چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور حق یہ ہے کہ اس صورت مین بھی نہین کاٹا جاتا
امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا یہی مذہب ہے امام ابو یوسفؒ اور شافعیؒ کے نزدیک کفن چور پر بھی قطع ہے کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شخص کفن چرائے گا تو ہم اُسکو کاٹین گے اُسکو بیہقی نے روایت کیا
ہے اور ابن المنذر نے کہا ہے کہ ابن زبیر سے مروی ہے کہ وہ کفن چور کا ہاتھ کاٹتے تھے - جواب یہ ہے کہ
بیہقی نے اس حدیث کی تضعیف بھی کی ہے اور ابن ہمام نے کہا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے اور ابن زبیر کا اثر
بخاری نے تاریخ مین روایت کیا ہے اور بسبب سہیل بن ذکوان مکی کے اُسکی تضعیف کی ہے عطا نے کہا ہے
کہ اسکو جھوٹا جانتے ہین امام ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت کا یہ قول ہے لا قطع علی المختفی یعنی کفن چور پر قطع
نہین اسکو صاحب ہدایہ نے روایت کیا ہے اور یہ حدیث مرفوعًا نہین پائی گئی لیکن ابن ابی شیبہ نے ابن
عباس سے روایت کی ہے کہ کفن چور پر قطع نہین اور اُسی نے زہری سے روایت کی ہے کہ مروان نے
بہت سے صحابہ کے سامنے کفن چورون کو پٹوایا اور نکال دیا ہاتھ نہین کٹوایا عبد الرزاقؒ نے معمر سے بھی ایسا
ہی روایت کی ہے اور مصنف ابن ابی شیبہ کی ایک روایت مین ہے کہ مروان نے جب بہت سے صحابہ اور فقہا
سے کفن چور کے باب مین مشورہ کیا تو سب کی رائے اس بات پر قرار پائی کہ اسکو پٹوا کر تشہیر کرنا چاہیے

وکذلك قوله تعالى اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ظاهر في حق الزاني

خفی فی حق اللوطی اسی طرح اللہ کا یہ قول کہ زناکار مرد اور زناکار عورت کے سو سو کوڑے مارو زناکار کے حق مین ظاہر ہے مگر لونڈے باز کے حق مین خفی ہے پس اگر کوئی اغلام کرے تو حد نہو گی امام شافعیؒ کے نزدیک اسکو حد زنا لگے گی امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اسکو زنا نہین کہتے ہان سلطان کو اختیار ہو کر تعزیراً لوطی کو جلادے یا دیوار اسپر گرادے یا اونچا کر کے کسی مکان بلند سے گرایا جائے اور اوپر سے پتھر پھینکے جائین اور یہ سب باتین صحابہ سے مروی ہین تو معلوم ہوا کہ انکے نزدیک بھی یہ زنا نہین ورنہ اسمین اختلاف نہ کرتے جلانا حضرت علیؓ سے مروی ہے اسکو بیہقی نے شعب الایمان مین روایت کیا ہے مکان بلند سے گرانا ابن عباسؓ سے مصنف ابن ابی شیبہ مین اور بیہقی مین مروی ہے اور ابن زبیرؓ سے مروی ہے کہ لونڈے باز کو ایک مکان سخت بدبودار مین بند کرین تاکہ اسکی بو سے مرجائے اور ترمذی کی ایک حدیث مین ہے کہ رسول اللہ نے فاعل و مفعول کے قتل کرنے کا حکم دیا ہے و لو حلف لا یاکل فاکھۃ کان ظاھرا فیما یتفکھہ بہ خفیا فی حق العنب والرمان اور اگر یہ قسم کھائی کہ فاکہہ یعنی وہ چیز جو بطور تفکہ اور خوش طبعی کے کھانے کے علاوہ کھائی جائے نہین کھاؤنگا تو یہ قسم میوہ جات مین ظاہر ہو گی انگور اور انار مین خفی ہو گی کیونکہ انگور اور انار مین غذائیت پائی جاتی ہے وحکم الخفی وجوب الطلب الی ان یزول عنہ الخفاء خفی کا حکم یہ ہے کہ اسمین تفتیش کرنی چاہیے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ مراد جو اسمین پوشیدہ ہے اس کی کیا وجہ ہے آیا جو کچھ لفظ ظاہر سے سمجھا جاتا ہے اس سے اسمین زیادتی ملحوظ ہے یا نقصان پس اسطرح خفا زائل ہو کر مراد ظاہر ہو جاتی ہے پھر اس پر عمل ممکن ہو جاتا ہے کیونکہ اس چیز پر عمل لازم ہے جو نصوص سے ممکن ہوئی ہو واما المشکل فھو ما ازداد خفاء علی الخفی کانہ بعد ما خفی علی السامع حقیقۃ دخل فی اشکالہ وامثالہ حتی لا ینال المراد الا بالطلب ثم بالتامل حتی یتمیز عن امثالہ مشکل وہ ہے جس مین خفی سے زیادہ خفا اور پوشیدگی ہو یعنی اسکی حقیقت سننے والے پر تو پہلے ہی سے پوشیدہ تھی پھر وہ اپنے اشکال و امثال مین داخل ہو گیا مطلب اس کا اس وقت حاصل ہو گا کہ طلب کرنے کے بعد تامل کیا جائے تاکہ وہ اپنے امثال سے متمیز اور علیحدہ ہو جائے بخلاف خفی کے کہ اسمین طلب کافی ہے صرف اسی قدر سے اسکا خفا اٹھ جاتا ہے کیونکہ اسمین پوشیدگی کم ہے اور مشکل مین زیادہ ہے اسلیے اسمین تامل بھی درکار ہے مشکل کا حکم یہ ہے کہ بمجرد اسکے سنتے ہی اس بات کا اعتقاد کرے کہ جو کچھ شارع کی اس سے مراد ہے وہ حق ہے پھر اس بات کی تفتیش کی طرف متوجہ ہو کہ وہ لفظ کس معنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے پھر اسکے سیاق و سباق پر تامل کرے کہ انپر لحاظ کرنے سے کون سے معنی یہان ٹھیک

ہو سکتے ہیں یہاں تک کہ مراد ظاہر ہو جائے اور خفی میں صرف ایکبار تفتیش کرنا کافی ہے جیسے اس آیت میں نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ کلمہ انّٰی مشکل ہے کبھی تو جہاں سے کے معنی میں آتا ہے اور کبھی جس طرح کے معنے میں تو یہ بات مشتبہ ہو گئی کہ یہاں خاص کس معنی میں ہے پس اگر جہاں سے کے معنے میں ہوگا تو مراد یہ ہوگی کہ تمہاری عورتیں تمہاری کھیتی ہیں تو اپنی کھیتی میں جاؤ جہاں سے چاہو خواہ مقعد کی راہ سے اُن سے صحبت کرو یا فرج کی راہ سے اس صورت میں عورت سے لواطت حلال ہوگی اور اگر جسطرح کے معنے میں ہوگا تو مقصود یہ ہوگا کہ تم اپنی کھیتی میں جسطرح چاہو جاؤ یعنے خواہ کھڑے ہو کر خواہ بیٹھ کر خواہ لیٹ کر صحبت کرو اس صورت میں صحبت کرنے کا محل صرف فرج ہی قرار پائے گی جبکہ ہمنے لفظ حرث یعنی کھیتی میں تامل کیا تو ثابت ہوا کہ یہاں پچھلے معنی مقصود ہیں کیونکہ مقعد اولاد کے لیے کھیتی نہیں بلکہ گوہ کا مقام ہے فرج البتہ اولاد کے لیے کھیتی ہے کبھی لفظ میں اشکال استعارہ و بدیع کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے اس آیت میں وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا قَوَارِيرَا مِن فِضَّةٍ یعنی اُنکے سامنے لیے پھریں گے چاندی کے برتن اور ساغر جو شیشے کے ہونگے اور وہ شیشہ چاندی کا اس آیت میں اشکال ہے کہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا بلکہ شیشے کا ہوتا ہے ہمنے تفتیش کی تو قارورے کے واسطے دو صفتیں پائیں ایک اچھی اور وہ یہ کہ شفاف ہو دوسری بُری وہ یہ کہ میلا ہو اور چاندی میں بھی ہمنے دو صفتیں پائیں ایک اچھی وہ یہ کہ سفید ہوتی ہے دوسری بُری وہ یہ کہ میلی ہوتی ہے بعد اسکے ہمنے تامل کیا تو معلوم ہوا کہ مراد یہ ہے کہ جنت کے برتنوں میں صفائی مثل بلورین کی ہوگی اور اُجلا پن چاندی کا سا۔

ونظیرہ فی الاحکام حلف لا یاتدم فانہ ظاہر فی الخل والدبس فانما ہو مشکل فی اللحم والبیض والجبن حتی یطلب فی معنی الائتدام ثم یتامل ان ذلک المعنی ہل یوجد فی اللحم والبیض والجبن ام لا

نظیر اسکی احکام شرعیہ میں یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ شوربے کے ہمراہ روٹی نہیں کھائے گا یہ کلام سرکہ اور شیرۂ انگور میں ظاہر ہے اگر سرکہ یا شیرۂ انگور سے روٹی کھائے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ گوشت اور انڈے اور پنیر میں مشکل ہے پہلے ایتدام کے معنے سمجھیں گے یعنی وہ شے جو مستقل طور پر عادۃً نہ کھائی جائے بلکہ روٹی کے ہمراہ طبعاً کھائی جائے ایتدام کے معنے سمجھ کر پھر تامل کریں گے کہ یہ معنی گوشت اور انڈے اور پنیر میں پائے جاتے ہیں یا نہیں تو معلوم ہوا کہ نہیں پائے جاتے چنانچہ امام اعظمؒ کا یہی مذہب ہے کہ ادام کی قسم سے وہ مراد ہوگا جس میں روٹی تر کی جائے اسمیں بھنا ہوا گوشت اور انڈا اور پنیر داخل نہیں مغرب میں ہے کہ ابن الانباری نے کہا ہے کہ ادام وہ چیز ہے

جو روٹی کو خوش مزہ کرے اور لذت بڑھاوے عام ہے کہ شوربے دار ہو یا غیر شوربے دار اور رنگین ہونا شوربے کے ساتھ مخصوص ہے کہ جس میں روٹی ڈوب کے رنگین ہو جائے پس موافق قول ابن انباری کے اگر بھنا ہوا گوشت کھائیگا تب بھی قسم ٹوٹ جائے گی ہدایہ میں ہے کہ امام محمدؒ نے کہا ہے کہ جو چیز اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جاوے وہ ادام ہے اور یہی ایک روایت امام ابو یوسف سے ہے کہ ادام مشتق ہے مداومت سے جو موافقت کے معنی میں ہے اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ روٹی کے موافق ہے جیسے گوشت، انڈے کا خاگینہ وغیرہ امام کی یہ دلیل ہے کہ ادام وہ ہے جو بالتبع کھایا جائے نہ علٰحدہ اور سرکہ وغیرہ علٰحدہ نہیں کھایا جاتا بلکہ پیا جاتا ہے بخلاف بھنے ہوئے خشک گوشت کے کہ وہ علٰحدہ کھایا جاتا ہے مگر جبکہ نیت ان چیزوں کی کرے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

ثم فوق المشکل المجمل وھو ما احتمل وجوھا فصار بحال لا یوقف علی المراد الا ببیان من قبل المتکلم

پھر مشکل سے بڑھکر خفا میں مجمل ہے۔ اور مجمل وہ ہے کہ جسمیں کئی وجہیں پائی جاتی ہوں اور اسکا مطلب متکلم کے بیان کے بغیر معلوم نہو۔ اجمال کئی طرح کا ہوتا ہے (۱) لفظ مفرد کی خاص ذات میں ہوتا ہے اسطرح کہ اسمیں کئی معنے کا احتمال ہوتا ہے جیسے عین کے لفظ میں پانی کے چشمے۔ سونے۔ زانو، اشرفی، بال، اہل خانہ، قوم اور جاسوس وغیرہ کا احتمال ہے۔ (۲) مفردوں میں تو دو معنی کا احتمال نہیں ہوتا لیکن ان سے جو مرکب بنتا ہے اسکی مراد مجہول ہوتی ہے جسمیں بیان کی حاجت ہوتی ہے مثال اسکی یہ ہے وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّا اَنْ يَّعْفُوْنَ اَوْ يَعْفُوَ الَّذِيْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ یعنی اگر تم اپنی عورتوں کو طلاق دو قبل اس بات کے کہ جماع کرو تم ان سے اور تم مقرر کر چکے تھے انکے واسطے کچھ حصہ تو واجب ہے تم پر نصف اسکا جو تم نے مقرر کیا تھا مگر یہ کہ عورتیں معاف کریں یا وہ شخص درگزر کرے جسکے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے پس بیدہ عقدۃ النکاح میں اجمال ہے زوج پر بھی محمول ہے اور ولی پر بھی کیونکہ دونوں کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہوتی ہے۔ خاوند کا معاف کرنا یہ ہے کہ وہ اپنا حق عورت پر چھوڑ دے اور پورا مہر ادا کردے۔ (۳) کبھی غیر کی مقارنت کی وجہ سے دو معنی کا احتمال پیدا ہو کر اجمال آجاتا ہے گو خود وہ لفظ اپنے معنے میں صاف ہوتا ہے جیسے کبھی ضمیر غائب کے ماقبل ایسے دو لفظ مذکور ہوں کہ ضمیر میں دونوں کی طرف رجوع کرنے کا احتمال ہو مثال اسکی یوں سمجھو کہ ایکبار سنی و شیعہ کے درمیان حضرت علیؓ اور حضرت ابوبکرؓ کی تفضیل کے باب میں جھگڑا پڑا آخر یہ قرار پایا کہ ابن جوزی جو فیصلہ کریں وہ صحیح ہے اور ان دنوں میں حکومت شیعوں کی تھی ابن جوزی منبر پر وعظ کہنے کے لیے بیٹھے تھے کہ اسی وقت ان دونوں نے پوچھا کہ من افضل الصحابۃ

ر کون افضل ہے صحابیون مین سے) انھون نے دونون فریق کی رعایت کرکے ایذا کے خوف سے جواب دیا من بنتہ فی بیتہ اسمین دو احتمال ہین ایک یہ کہ بنتہ کی ضمیر من کی طرف رجوع کرتی ہے اور بیتہ کی ضمیر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف دوسرا یہ کہ بنتہ کی ضمیر نبی کی طرف پھرتی ہے اور بیتہ کی ضمیر من کی طرف پہلے احتمال کے بموجب یہ معنے ہونگے کہ وہ شخص افضل ہے جس کی بیٹی نبی کے گھر مین ہے اور وہ ابوبکر صدیق ہین اور دوسرے احتمال کے بموجب معنے یہ ہونگے کہ وہ شخص افضل ہے جسکے گھر مین نبی کی بیٹی ہے اور وہ حضرت علیؓ ہین دونون فرقے خوش ہوکر اپنے اپنے مذہب کے موافق فضیلت کا گمان لینگے (۴) کبھی ایسا ہوتا ہے کہ لفظ کے حقیقی معنے ممتنع ہوکر کئی مجازی معنے کا احتمال ہوتا ہے جو سب برابر ہوتے ہین ایک کو دوسرے پر ترجیح نہین ہوتی اس وجہ سے لفظ مین تردد پیدا ہو جاتا ہے۔ (۵) کبھی عام سے مجہول طور پر تخصیص کی جاتی ہے اس لیے باقی افراد مین بھی جہالت پیدا ہوکر مجمل ہو جاتا ہے مگر شمس الائمہ اور فخر الاسلام اسکو مجمل قرار نہین دیتے (فائدہ) بعض علما کی راے یہ ہے کہ کام مین بھی اجمال ہوتا ہے اور نظیر اسکی یہ ہے کہ صحیح بخاری و مسلم مین ابن سیرین سے بروایت ابوہریرہؓ حدیث ذو الیدین مین مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایکمرتبہ نماز ظہر یا عصر مین ایک رکعت پڑھنا بھول گئے اور سلام پھیر دیا اور بات کرنے لگے تو اسمین دو احتمال تھے ایک یہ کہ عمداً ایسا کیا ہو اور یہ ایک رکعت کے کم ہو جانے پر دلالت کرتا ہے دوسرا احتمال سہو کا تھا اور یہ کمی رکعت پر دلالت نہین کرتا اسی وجہ سے ذو الیدین نے سوال کیا کہ کیا آپ بھول گئے یا نماز کم ہوگئی۔

ونظیرہ فی الشرعیات قولہ تعالی وحرم الربوا فان المفہوم من الربوا ہو الزیادۃ مطلقۃ وہی غیر مرادۃ بل المراد الزیادۃ الخالیۃ عن العوض فی بیع المقدرات المتجانسۃ واللفظ لا دلالۃ لہ علی ہذا فلاینال المراد بالتامل

مثال اسکی شرعیات مین اللہ کا یہ قول ہے کہ حرام کیا ربوٰ کو اس قول مین ربوا مجمل ہے کیونکہ لغت مین ربوٰ کے معنی مطلق زیادتی کے ہین حالانکہ ہر ایک بڑھوتری حرام نہین کیونکہ مال تجارت مین بھی زیادتی کے لیے بیع ہوتی ہے ایک شخص اپنے روپیے کے مال کے دو روپے لیتا ہے کیا یہ زیادتی بھی ربوا مین داخل ہے تو اشتباہ پڑ گیا کہ اس آیت مین کس قسم کی زیادتی مراد ہے اگر کہین کہ وہ زیادتی حرام ہے جو ایک جنس کی وزنی یا کیلی چیزون مین ہو اور خالی ہو عوض سے تو ہم کہینگے کہ نفس کلمہ مین اس معنی کے لینے کی کوئی دلیل نہین کیونکہ قرآن مجید نے کہین بھی ربوٰ کی تعریف نہین کی اور نہ اسکی اصل حقیقت بیان کی صرف تامل کرنے سے حرم الربوا کا مطلب معلوم نہوگا بلکہ متکلم کے بیان سے واضح ہوگا کہ فلان فلان اشیا مین فلان فلان شرائط کے پائے جانے پر ربوٰ حرام ہے اسلیے آنحضرت نے اس مجمل کی بیان

تفسیر کی کہ سونا بدلے سونے کے اور چاندی بدلے چاندی کے اور گیہوں بدلے گیہوں کے اور جو بدلے جو کے اور کھجور بدلے کھجور کے اور نمک بدلے نمک کے دست بدست بیچنا درست ہے پس جس شخص نے زیادہ دیا یا زیادہ مانگا پس تحقیق اُس نے ربو کا معاملہ کیا لینے والا اور دینے والا اسمین برابر ہین جیسا کہ مسلم نے ابو سعید خدری سے روایت کی ہے اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ اگر ان چھ چیزون کا تبادلہ کرو تو برابر کا کرو زیادہ کیا اور ربو ہو گیا اسی طرح اور بھی احادیث آئی ہین جنکے کلمات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے معاملے مین سبب تحریم وفساد بڑھوتری ہو فائدہ۔ شیخ ابو الحسن کرخی حنفی اور ابو عبد اللہ بصری اور ابو ہاشم معتزلی کہتے ہین کہ جب تحریم و تحلیل کسی ذات کی طرف مضاف ہو تو اسمین اجمال ہوتا ہے یعنی یہ تعین نہین ہوتا کہ انکی حرمت خاص کس بات مین مقصود ہے جیسے حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ یعنے حرام ہوئین تم پر مائین تمھاری وحُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ یعنی حرام ہوا تم پر مردار اور حنفیہ اسکو نہین مانتے اسلیے کہ جس کام کی حرمت ان اشیا سے مقصود ہوتی ہے وہ متعین اور صاف ہے تو پھر مراد مین اجمال کب ہوا چنانچہ شراب اور مردار اور ریشم اور امہات کی نسبت جو حرمت وارد ہی تو یہ بات صاف اور کھلی ہوئی ہے کہ شراب کا پینا مردار جانور کا کھانا۔ ریشم کا پہننا اور ان سے صحبت کرنی یا نکاح کرنا حرام ہے (۲) آنحضرتؐ کے اس قسم کے قول مین دفع عن امتی الخطاء والنسیان یعنی اٹھا لیا گیا میری امت سے خطا ونسیان اس بات کا احتمال نہین کہ نفس شے اٹھ جاتی ہے یا صرف اسکا عذاب اٹھ جاتا ہے اور شے باقی رہتی ہے مگر ابو الحسین بصریؒ معتزلی اور ابو عبد اللہ بصری معتزلی کہتے ہین کہ ایسے اقوال مین اجمال ہے حالانکہ یہ امر متعین ہے کہ عقوبت کا اٹھ جانا ہے اور دلیل اسپر یہ ہی کہ جب کوئی اس قسم کی بات کہی جاتی ہے تو عرف مین اس سے سزا کا اٹھ جانا مراد ہوتا ہی اور اسمین کوئی شرع کی تخصیص نہین ورود شرع سے قبل محاورات مین ایسا ہی جاری ہے اور خطائً کسی کو مار ڈالنے یا سہواً کسی کی چیز تلف کر دینے پر جو تاوان لازم آتا ہے تو بوجہ عقوبت کے لازم نہین آتا بلکہ تلافی کے لیے ایسا کیا جاتا ہے دیکھو بچہ سزا کے قابل نہین ہے لیکن تلافی کی وجہ سے اسپر بھی تاوان واجب ہو جاتا ہے اور کفارہ جو لازم آتا ہے تو یہ حزم واحتیاط کے ترک کر دینے کی وجہ سے لازم آتا ہے نہ عقوبت کی وجہ سے۔ عبادات مین یہ حال ہی کہ اگر کوئی نماز پڑھتا ہوا اور بھولے سے بات کرے تو فاسد ہو جائے گی اسیطرح اگر خطا سے روزہ جاتا رہے مثلاً صائم کو روزہ یاد تھا اور کلی کرنے لگا تب اسکے حلق مین بغیر قصد کے پانی اتر گیا تو روزہ فاسد ہو جائیگا امام شافعیؒ کا اس حدیث کی بنا پر یہ کہنا کہ دونون صورتون مین نماز و روزہ فاسد نہین ہوتا درست نہین کیونکہ یہ حدیث معانی

کناہ پر محمول ہے ۱۳ ، آنحضرتؐ کے ایسے اقوال مین لاتقبل صلوٰۃ الا بطھور یعنی بدون طہارت اور پاکی کے نماز قبول نہین ہوتی اجمال نہین کیونکہ جب بغیر طہارت کے نماز ادا کریگا تو اسکی حقیقت شرعی منتفی ہوگی مگر قاضی ابوبکر شافعیؒ کو اسمین خلاف ہے اور حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ جب عرف شرعی ثابت ہو جائے تو اسمائے شرعی کی نفی بھی متعین ہوگی کیونکہ حقیقت ممکن ہے پس وہ متروک نہوگی مگر کسی باعث اسلیے اجمال نہین ہان اگر خارج سے کوئی ایسی دلیل پائی جائے کہ یہان حقیقت شرعی موجود ہے اسکا کوئی رکن اور کوئی شرط منتفی نہین ہوئی تو اسوقت مین ایسا قول کمال کی نفی پر محمول ہوگا یعنی یہ قصود ہوگا کہ کامل طور پر ادا نہین ہوئی جیسے لاصلوٰۃ لمن لم یقرء بفاتحۃ الکتاب یعنی اسکی نماز کامل نہین جسنے الحمد نہین پڑھی ۱۴ ، اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا یعنے جو کوئی چور ہو مرد یا عورت تو اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو اس آیت مین چور یا اور قطع کے لفظ واقع ہین باعتبار انکی ذات کے انمین کسی طرح کا اجمال نہین اسلیے آیت مین کسی قسم کا اجمال نہین بعض علما کہتے ہین کہ ان دونون لفظون مین احتمال ہے پس اس وجہ سے آیت مذکور اجمال سے خالی نہین انکی دلیل یہ ہی کہ ید کندھے تک کو بھی کہتے ہین اور کہنی تک کو بھی اور قطع جدا کرنے کے معنے مین بھی ہے اور زخم کو بھی قطع کہتے ہین پس دونون لفظ دونون معنے مین مشترک ہونگے کیونکہ اصل حقیقت ہے اور یہان کوئی ایسا قرینہ موجود نہین کہ ایک معنی کو دوسرے پر ترجیح دی جائے مگر یہ دلیل بہت کمزور ہے تحقیق یہ ہے کہ ید کہنی تک کے معنے مین ہے اور قطع جدا کرنے کے معنے مین ہے اسی لیے یقین کو قطعی کہتے ہین کیونکہ وہ چیز کو علم مین دوسرے احتمال سے جدا کرتا ہے اور زخم کے معنے مین مجاز ہے اور دلیل اسپر پہلے معنے کا متبادر ہونا ہے اور نہ حقیقت کا اصل ہونا ایسی حالت مین قابل پذیرائی ہے جبکہ لفظ اشتراک اور حقیقت و مجاز مین متردد ہو ۱۵ ، جس کلام مین بیان لغت اور بیان حکم شرع کا احتمال ہو اور وہ شارع کی طرف سے صادر ہو وہ مجمل قرار نہین پائے گا پس آنحضرتؐ نے جو یہ فرمایا ہے الاثنان فما فوقھما جماعۃ یعنی دو شخص اور زیادہ ان سے جماعت ہے جیسا کہ ابن ماجہؒ نے ابوموسیٰ اشعریؓ سے روایت کی ہے اسمین دو احتمال ہین ایک تو یہ کہ جماعت دو اور اس سے زیادہ کے واسطے موضوع ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ جماعت نماز اور جماعت منفرد دو اور دو سے زیادہ سے منعقد ہو جاتی ہے پس یہ کلام مجمل نہین اسلیے کہ شارع کے کلام کے واسطے تعریف شرعی مقرر ہے اسمین تعریف موضوعات لغوی کو مداخلت نہین پس وہی بیان متعین ہے جو شرعی ہو اور شرعیات مین موضوعات شرعی کے لیے شارع نے جو تعریف مقرر کی ہے اس سے بیان حکم شرعی کو ترجیح ہوگی۔ تم نوٹ المجمل فی الخفاء والمتشابہ

مثال المتشابہ الحروف المقطعات فی اوائل السور پھر مجمل سے بڑھکر خفا مین تشابہ کا درجہ ہے مثلاً
قرآن کی سورتون کے اول مین حروف مقطعات جیسے الم یا حم وغیرہ ہین اسی طرح الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ
اسْتَوٰى وہ بڑے مرتبے والا عرش پر قائم ہوا جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا یعنے جب کہ قیامت کے
دن تیرا پروردگار آئے گا اور فرشتون کی صفون کی صفین آئین گی ثُمَّ دَنٰى فَتَدَلّٰى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ
اَوْ اَدْنٰى پھر نزدیک ہوا پس اترآیا پھر رہگیا فرق دو کمان کے برابر یا اس سے بھی نزدیک یَدُ اللّٰهِ
فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ یعنے اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھ پر ہے وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ یعنی باقی رہے گا منھ تیرے
رب کا وَيَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ یعنی جس دن پنڈلی کھول جائے وحکم المجمل اعتقاد حقیقۃ المراد
بہ حتی یاتی البیان یعنے مجمل کا حکم یہ ہے کہ جو کچھ لفظ سے اللہ کی مراد ہے اسکی حقیقت کا اعتقاد رکھے یہانتک کہ شارع
کی طرف سے اسکے معنے بتلائے جائین اور اسمین اتنا توقف کرے کہ شارع کے بیان سے اسکی مراد ظاہر ہو جائے
اور شارع کا یہ بیان دو حال سے خالی نہین ہوتا (۱) مجمل کو کھولنے کے لیے کافی وشافی ہوتا ہے جیسے
اللہ فرماتا ہے اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ یعنے صلوٰۃ برپا رکھو لغت مین صلوۃ دعا کو کہتے ہین تو اس حکم سے یہ
نہ معلوم ہوا کہ یہان کس قسم کی دعا مراد ہے اسلیے امت نے استفسار کیا تو نبی علیہ السلام نے اسکو
اپنے افعال کے ذریعہ سے اول سے آخر تک بیان کر دیا اور یہ بیان ایسا شافی تھا کہ بعد اسکے نماز کے
سمجھنے مین کوئی تردد باقی نہ رہا تمام حال روشن ہو گیا (۲) بیان شافی نہو مثلاً اللہ نے جو فرمایا ہے کہ ربوا کو
حرام کیا تو نبی علیہ السلام نے جو اس مجمل کی تفسیر کی ہے اس سے یہ نہ کھلا کہ ربوا کی علت اصلی کیا ہے اسی
لیے ربوا کی شرح کرنے مین فقہا کو سخت مشکلات پیش آئی ہین اور یہ معاملہ ایسا پیچیدہ ہو گیا ہے کہ عام
عقول تو کیا خاص عقلین بھی اسکے سمجھنے مین قاصر رہین صحیح حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت
عمرؓ کو ربوا کے معنے سمجھنے مین تردد تھا جب جلیل القدر صحابی کی یہ کیفیت تو پھر فقہا یا مجتہدین کا کیا حال
ہوگا وہ حدیث یہ ہے۔ خرج النبی عنا ولم یبین لنا ابواب الربوا رواہ ابن ماجہ یعنی انتقال فرمایا
نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اور ہمارے لیے اقسام ربوا کو بیان نہین فرمایا حضرت عمرؓ کا یہ کہنا یہ معنے
رکھتا ہے کہ بیان شافی نہین فرمایا جو اسکے تمام افراد اور جزئیات کو شامل ہوتا ایک حدیث مین حضرت
عمرؓ سے یہ الفاظ مروی ہین ان آخر ما نزلت آیۃ الربوا وان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبض
ولم یفسرھا لنا یعنے آخر چیز کہ اتری آیت ربوا کی ہے اور تحقیق پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا گئے

اور اسکی کچھ تفسیر نہین کی شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لمعات شرح مشکوٰۃ مین حدیث مذکور کی شرح مین کہا ہے
کہ حضرت رسالت مآب نے کوئی ضابطہ کلیہ ایسا بیان نہین فرمایا کہ سواے اشیاے منصوصہ کے اور اشیا کی نسبت
بھی اس ضابطے کے بموجب حکم دیا جائے اسلیے فقہا کو ایسی تعلیل و استنباط کی ضرورت ہوئی جسکی وجہ سے اشیاے
منصوصہ یعنی سونا چاندی گیہون جو کھجور اور نمک کے سوا اور اشیا کی نسبت بھی حکم دیا جائے پس امام ابوحنیفہؒ نے
ربوٰ کی علت وشرط دو امر قرار دیے ایک یہ کہ دونون چیزین قدری ہون یعنی پیمانے مین ناپ کر یا تول کر بک سکتی
ہون دوسرے یہ کہ دونون کی جنس ایک ہووے اور امام شافعیؒ نے ربوٰ کی علت جنس ایک ہونے کے علاوہ کھانے
کے قابل ہونے اور قیمت کو بھی قرار دیا اور امام مالکؒ کے نزدیک علت ربوٰ علاوہ اتحاد جنس کے یہ ہے کہ کھانے کی قسم سے
ہووے یا اُس قسم سے ہووے جس سے کھانے کی اصلاح کی جاتی ہے جیسے نمک یا قابل رکھ چھوڑنے اور جمع کرنے کے
ہووے وحکم المتشابہ اعتقاد حقیقۃ المراد بہ حتی یاتی البیان اور متشابہ کا بھی حکم یہ ہے کہ اُس
شے کے حق ہونے کا عقیدہ رکھے اور منتظر رہے کہ جو شارع علیہ السلام کی طرف سے اسکے معنے بتلائے جائین گے یا
بتلائے گئے ہین وہی حق ہین گو فی الحال ہمکو اُسکا علم نہین مگر روز قیامت کو تمام متشابہات ہمپر منکشف ہوجائینگے
اور جناب سرور کائنات کو تمام متشابہات کا علم تھا اگر ایسا نہوتا تو خداے تعالیٰ کا اُنسے خطاب کرنا ایسے الفاظ
کے ساتھ بے فائدہ ہوتا پس اعتقاد کرے کہ جو اُن سے مراد ہے وہ حق ہے اور درپے دریافت کیفیت اُنکی کے نہووے
پس استواے حق تعالیٰ عرش پر اور اسی طرح ید اور وجہ اور ساق وغیرہ کے بارے مین خبر متواتر اور اجماع
سلف سے ہمکو پہونچا ہے کہ یہ الفاظ اپنے معانی ظاہری پر محمول ہین مذہب اسلم یہی ہے اور سلف نے یہی اختیار
کیا ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب عرب سے ہمارے نبی کریم کو سب لوگون کی طرف رسول بنا کر بھیجا
تو حضرتؐ نے اللہ کے اوصاف لوگون سے بیان کیے یہ وہی اوصاف ہین جنکے ساتھ اللہ نے اپنی ذات پاک کا
وصف قرآن مین بیان کیا ہے یا حضرتؐ کو وحی فرمائی ہے سب لوگون نے اللہ کی اُن صفتون کو سنا اور اپنے
رب کو اُن اوصاف کے ساتھ پہچانا مگر سارے عرب مین کسی شہری یا دیہاتی نے باری تعالیٰ کی کسی ایک صفت
کے معنے بھی حضرتؐ سے نہ پوچھے جس طرح کہ نماز روزہ اور زکوٰۃ و حج اور جہاد وغیرہ سے سوال کرتے تھے امر و
نہی کا مطلب پوچھتے تھے یا احوال قیامت و جنت و دوزخ سے سائل ہوتے تھے کیونکہ اگر کوئی آدمی بھی اُنمین سے
کسی ایک شے کا متشابہات مین سے سوال کرتا تو ضرور تھا کہ ہم تک وہ سوال منقول ہوتا جسطرح
اور احادیث احکام حلال و حرام اور ترغیب و ترہیب و احوال قیامت وغیرہ منقول ہوئی ہین بلکہ سب کے

سب متشابہات کے ظاہری معانی سمجھ کر گفتگو کرنے سے خاموش رہے چنانچہ صحابہ کا سارا عصر اسی حالت پر
گزرا یہانتک کہ اکثر متاخرین متکلمین نے تاویل کی راہ اختیار کی مثلاً مراد استوا سے استیلا اور ید سے قدرت
اور وجہ سے ذات ہے اور ساق سے شدت اور نزول الٰہی سے مراد رحمت الٰہی کا نزول ہے اور پروردگار کے
آنے سے مراد بندون کی جزا و سزا دینے کو متوجہ ہونا ہے اور یہ جو اللہ تعالےٰ نے آدم کی نسبت فرمایا ہے
خَلَقْتُ بِیَدَیَّ یعنی مین نے اُسکو اپنے دونون ہاتھون سے بنایا تو دونون ہاتھون سے پیدا کرنے کا یہ مطلب
نہین ہے کہ خدا کے ہاتھ ہین بلکہ مطلب یہ ہے کہ بعض مخلوقات کو حق تعالیٰ کسی دوسری مخلوق کے ذریعہ سے
پیدا کرتا ہے جیسے مینھ کو ابر کے ذریعہ سے دھوین کو آگ کے ذریعہ سے اور بعض کو بغیر کسی مخلوق کے واسطے کے
پیدا کرتا ہے اس دوسری قسم کی مخلوق کی نسبت حق تعالےٰ نے یہ محاورہ استعمال فرمایا ہو کہ اُسے ہم نے اپنے
ہاتھون سے پیدا کیا ہے حضرت آدمؑ بھی اسی دوسری قسم کی مخلوق ہین لیکن مذہب حق یہ ہو کہ مراد الٰہی پر
ایمان لانا چاہیے اور اُن کی تاویلات سے سکوت اولےٰ ہے ہان موافق کشف و الہام اولیاے اُمت کے
عالم مثال ثابت کیا جائے تب اکثر آیات قرآنی کا محمل بہم پہونچ سکتا ہے اور اسیطرح اسی قسم کی احادیث
نبوی کا جب شعبی سے حروف مقطعات کا سوال کیا گیا تو اُنھون نے کہا للعلماء سر و للخلفاء سر
للانبیاء سر و للملٰئکۃ سر و للہ تعالیٰ من بعد ذلک کلہ سر پس علما کو ممکن نہین کہ خلفا کے
بھید پر مطلع ہوسکین وعلیٰ ہذا القیاس اس واسطے کہ عقول ضعیفہ اسرار قویہ کی متحمل نہین ہوسکتین خلاصہ یہ ہے
کہ شعبیؒ نے کہا کہ یہ اللہ تعالےٰ کا بھید ہے اس کا سوال نہ کرنا چاہیے اور یہ جو اس قول کے رد مین کہا گیا ہے
کہ اگر اسی طرح ہو تو قرآن معلوم المعنی نہ رہے اسکا جواب یہ ہے کہ نزول قرآن کا فائدہ صرف فہم معانی مین
منحصر نہین کہین مجرد ایمان ہی مطلوب ہوتا ہے چنانچہ متشابہات مین یہی منظور رہا۔

فصل فيما يترك به حقائق الالفاظ ÷

فصل اُن مواقع کے بیان مین جہان الفاظ کے حقیقی معنے چھوڑ دیے جاتے ہین

وما يترك به حقيقة اللفظ خمسة انواع اور ایسے پانچ موقع ہین جہان الفاظ کے حقیقی معنی چھوڑ دیے جاتے
ہین تفصیل اسکی یہ ہو (۱) احدها دلالة العرف و ذلك لان ثبوت الاحكام بالالفاظ انما
كان لدلالة اللفظ على المعنى المراد للمتكلم فاذا كان المعنى متعارفا بين الناس كان
ذلك المعنى المتعارف دليلا على انه هو المراد به ظاهرا فيترتب عليه الحكم اول یہ کہ دلالت

عرف یعنی عرف عام سے معلوم ہوتا ہو کہ اس لفظ کے حقیقی معنی مستعمل نہین تو مجازی معنی اختیار کیے جاتے ہین
کیونکہ کلام کی غرض سمجھانا ہے کیونکہ الفاظ سے احکام اسی طرح ثابت ہوتے ہین کہ لفظ وہی معنی بتلاتا ہے
جو متکلم کی مراد ہے پس جبکہ لوگون کے محاورات مین غیر لغوی معنی داخل ہوجائین گے تو اس عادت استعمال کی
وجہ سے معنی حقیقی پر معنی مجازی کو ترجیح ہوگی بشرطیکہ حقیقت مستعمل نہو کیونکہ یہ معنی متعارف دلیل ہین اس امر کی
کہ بظاہر یہی معنے مراد ہین انھین پر حکم مترتب ہوجائے گا جیسے لفظ صلوٰۃ لغت مین دعا کے معنے مین ہے مگر
اہل شرع کی عادت کے مطابق ایک خاص عبادت کے لیے استعمال مین آتا ہے لغوی معنی چھوٹ گئے ہین پس
اگر کوئی صلوٰۃ کی نذر مانے تو اسپر نماز پڑھنا واجب ہوگی نہ دعا کرنا کیونکہ دوسرے معنی عادۃً متروک ہوچکے ہین
تو وہ مراد نہین ہوسکتے مصنف یون مثالین دیتے ہین ومثاله لوحلف لایشتری راسا فهو علی ما تعارفه
الناس فلایحنث براس العصفور والحمام کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ سری نہین خریدے گا
تو وہ موافق عرف عام کے اس سری سے گائے اور بکری کی سری مراد ہوگی اگر قسم کھانے والے نے چڑیا یا کبوتر کی
سری کو کھالیا تو اس سے قسم نہ ٹوٹے گی۔ ولو حلف لایاکل بیضا کان ذلك علی المتعارف فلا
یحنث بتناول بیض العصفور والحمام اور اگر یہ قسم کھائی کہ انڈے نہین کھائے گا تو اس سے حسب
عرف عام مرغی یا بطخ کے انڈے مراد ہون گے اگر قسم کھانے والے نے چڑیا کے یا کبوتر کے انڈون کو کھایا تو قسم نہ
ٹوٹے گی۔ وبهذا ظهر ترك الحقيقة لايوجب المصير الى المجاز بل جاز ان يثبت به الحقيقة القاصرة
ومثاله تقييد العام بالبعض اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ معنی حقیقی چھوڑ کر صرف مجاز ہی مراد نہین
لیتے بلکہ بعض وقت حقیقت قاصرہ مراد لے لیتے ہین حقیقت قاصرہ اسے کہتے ہین کہ حقیقت کے بعض افراد کو لین
کل کو نہ لین مثلاً راس سے صرف بکری یا گائے کی سری مراد لینا حقیقت قاصرہ ہے عام کو چھوڑ کر اسکے بعض
افراد کو مراد لینا بھی حقیقت قاصرہ ہے۔ وكذلك لو نذر حجا او مشيا الى بيت الله تعالى او ان يضرب
بثوبه حطيم الكعبة يلزمه الحج بافعال معلومة لوجود العرف اگر کسی شخص نے حج بیت اللہ ادا کرنے
کی نذر مانی یا بیت اللہ تک پیدل چلنا نذر مانا یا حطیم کعبہ سے اپنے کپڑون کا لگانا داخل نذر کر لیا تو ان
سب صورتون مین بوجہ دلالت عرف کے حج بیت اللہ لازم ہوجائے گا اور یہی حال تمام ان الفاظ کا ہے
جو اپنے معانی لغوی سے معانی عرفی یا شرعی کی طرف منقول ہوگئے ہین۔ (۲) ماخذ اشتقاق اور مادہ
حروف کی وجہ سے معنی حقیقی پر معنی مجازی کو ترجیح ہوتی ہے مصنف نے اس مطلب کو یون ادا کیا ہے

والثانی قد تترک الحقیقۃ بدلالۃ نفس الکلام یعنی دوسرا موقع حقیقی معنے کے متروک ہونے کا یہ ہے کہ خود کلام ہی کے بعض الفاظ سے بعض افراد خارج ہوتے ہیں چنانچہ لفظ مشکک بولیں یعنی ایسا لفظ بولیں جسکو بہت سی چیزوں پر صادق آنے کی صلاحیت ہوتی ہے اور کسی چیز میں وہ معنی کمی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور کسی چیز میں بیشی کے ساتھ اور کسی چیز میں اُن معنی کا پایا جانا اولویت رکھتا ہے اور کسی میں اولویت نہیں رکھتا جیسے لفظ سفید کہ اسکے معنے برف میں زیادتی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور ہاتھی دانت میں کمی کے ساتھ اور لفظ وجود کہ اسکے معنی باری تعالیٰ میں اولویت کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور دوسری اشیا میں غیر اولویت کیساتھ پس ایسا لفظ اگر ایسی چیز کے لیے استعمال پایا ہے جسکے معنے میں قوت ہے تو وہ چیز چھوڑ دی جاتی ہو جسکے معنے میں ضعف ہے گویا اپنے ضعف ونقصان کی وجہ سے اُسکی فرد نہ رہی یا ایسی چیز کے لیے آیا ہے جسکے معنی میں نقصان وضعف ہے تو وہ چیز چھوڑ دی جاتی ہے جسکے معنی میں کمال وقوت ہے گویا وہ اپنی قوت کی وجہ سے اُسکی فرد نہ رہی پہلی صورت کی مثال مصنف یوں دیتے ہیں (الف) مثالہ اذا قال کل مملوک لی فھو حر لم یعتق مکاتبوہ ولا من اعتق بعضہ الا اذا نوی دخولھم لان لفظ المملوک یتناول المملوک من کل وجہ والمکاتب لیس بمملوک من کل وجہ ولھذا لم یجز تصرفہ فیہ ولا یحل لہ وطی المکاتبۃ ولو تزوج المکاتب بنت مولاہ ثم مات المولی وورثہ البنت لم یفسد النکاح واذا لم یکن مملوکا من کل وجہ لا یدخل تحت لفظ المملوک المطلق وھذا بخلاف المدبر وام الولد فان الملک فیھما کامل ولھذا حل وطی المدبرۃ وام الولد وانما النقصان فی الرق من حیث انہ یزول لا محالۃ وعلی ھذا قلنا لو اعتق المکاتب عن کفارۃ یمینہ او ظھارہ جاز ولا یجوز فیھما اعتاق المدبر وام الولد لان الواجب ھو التحریر وھو اثبات الحریۃ بازالۃ الرق فاذا کان الرق فی المکاتب کاملا کان تحریرہ تحریرا من جمیع الوجوہ وفی المدبر وام الولد لما کان الرق ناقصا لا یکون التحریر تحریرا من کل الوجوہ کسی شخص نے کہا کہ ہر ایک میرا مملوک آزاد ہے اس کلام میں چونکہ لفظ مملوک مشکک ہے اسلیے جو پورے غلام ہیں وہ آزاد ہو جائیں گے مگر مکاتب اور وہ غلام جس کا بعض حصہ آزاد ہو چکا ہے وہ آزاد نہوگا کیونکہ وہ اس نفس کلام کے تحت میں داخل نہیں مکاتب کا من کل الوجوہ مملوک نہونا تو ظاہر ہے کہ مکاتب کو نہ مالک بیچ سکتا ہے نہ ہبہ کر سکتا ہے اور نہ کنیز مکاتبہ سے صحبت کر سکتا ہے اور جس غلام کا کچھ حصہ آزاد ہو گیا تو وہ بھی من کل الوجوہ مملوک نہیں رہا اگر مکاتب نے اپنے مالک کی بیٹی سے نکاح کر لیا پھر مالک مر گیا مالک کی

بیٹی منجملہ اور ورانت کے اس مکاتب کی بھی مالک ہو گئی تو نکاح فاسد نہو گا کیونکہ جب مکاتب من کل الوجوہ مملوک نہیں ہے تو مملوک مطلق کے ماتحت داخل نہیں ہے اور نکاح اسوقت فاسد ہوتا ہے کہ وہ بالکل مملوک ہو کیونکہ احد الزوجین میں سے ایک کا دوسرے پر مالک ہونا نکاح کو فاسد کرتا ہے البتہ مدبر اور ام ولد مملوک کے ماتحت داخل ہیں اسی واسطے کنیز مدبرہ اور ام ولد کے ہمراہ ہمبستر ہونا مالک کو درست ہے انکی ملکیت میں فرق نہیں مگر غلامی میں نقصان ہے کہ انجام کار ان دونوں کی غلامی زائل ہو جاتی ہے اور چونکہ مکاتب میں غلامی موجود ہے اگر کسی شخص نے قسم کے کفارے میں یا ظہار کے کفارے میں غلام مکاتب کو آزاد کر دیا تو کفارہ ادا ہو جائے گا ام ولد اور مدبر کا ان کفارون میں آزاد کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ کفارون میں غلامی کو دور کرکے آزادی کو ثابت کر دینا واجب ہے مکاتب میں غلامی کامل ہے اسکو آزاد کر دینا من جمیع الوجوہ آزاد کر دینا ہے برعکس اسکے ام ولد اور مدبر میں غلامی ناقص ہے وہان من کل الوجوہ آزاد کرنا نہیں پایا جاتا (ب) دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ فاکہہ نہ کھاؤنگا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جب سیب یا زردآلو یا خربوزہ کھائے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور انگور۔ انار اور پنڈ کھجور کے کھانے سے قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ فاکہہ اس چیز کو کہتے ہیں جو صرف تفریح اور مزے کے لیے کھائی جائے اور یہ چیز قوام بدن پر زائد ہو یہی حال سیب زردآلو اور خربوزے کا ہے بخلاف انگور و انار وغیرہ کے کہ ان سے قوام بدن بھی واقع ہوتا ہے تو یہ اپنے کمال کی وجہ سے پہلی قسم کے میوون میں جو نقصان سے خالی نہیں شمار نہیں ہو سکتے گویا انھون نے اپنے کمال کی وجہ سے تفکہ کے معنے میں تغیر پیدا کر دیا ہے اور ان پر فواکہہ کا اطلاق نہ رہا اور صاحبینؒ کے نزدیک انگور و انار اور پنڈ کھجور سے بھی قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ یہ اعلیٰ درجے کے فواکہات میں سے ہیں اور حق یہ ہے کہ اختلاف زمانہ کی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے جو حکم دیا ہے وہ اپنے عصر کے آدمیون کے اعتبار سے دیا ہے کیونکہ اس وقت کے آدمی انھیں فواکہات میں شمار نہ کرتے تھے اور صاحبینؒ کے عہد میں عرف بدل گیا تھا فقہا نے استنباط مسائل میں تمدن الوقت کا زیادہ پاس و لحاظ کیا ہے اور اس قسم کے جتنے ان کے مسائل ہیں وہ اکثر ہنگامی ہیں اگر ہنگامی نہ ہوتے تو انکے جانشین ان مسائل سے علانیہ اختلاف نہ کرتے فقہ ایک دستور العمل ہے ان ملکی قوانین کا جو اس زمانے میں مسلمانون کے ہان رائج تھے فقہ کے بہتسے مسائل خواہ قرآن مجید اور احادیث صحیحہ سے استنباط کیون نہ کیے گئے ہون لیکن ہیں اکثر ہنگامی (۳) والثالث قد یترك الحقیقة بدلالة سیاق

الکلام قال فی السیر الکبیر اذا قال المسلم للحربی انزل فنزل کان اٰمنا و لو قال انزل ان کنت رجلا فنزل لا یکون اٰمنا تیسرا موقع حقیقی معنی متروک ہو جانے کا سیاق کلام ہے یعنی طرز کلام سے معلوم ہو جائے کہ حقیقی معنی مراد نہیں سیر کبیر مین کہا ہے کہ جب مسلمان نے حربی سے کہا کہ اُتر اور وہ قلعہ یا محفوظ جگہ سے اُترا تو اُسکو امن حاصل ہو جائے گی اور اگر یون کہا کہ اُتر اگر تو مرد ہے اسپر وہ اُترا تو اُسکو امن نہین ملے گی کیونکہ اگر تو مرد ہے کا یہ قرینہ یہان ایسا موجود ہے کہ حقیقی معنی ترک کیے بغیر چارہ نہین کیونکہ اس طرح کی بات ایسے محل پر کہی جاتی ہے جہان مخاطب کی عاجزی اُس کام کے کرنے سے جتانا مقصود ہوتی ہے پس مقصود اس کلام سے مجازاً توبیخ ہوگی اور معنی یون کہے جائینگے کہ تجھ مین اُترنے کی قدرت نہین (ب) و لو قال الحربی الامان الامان وقال المسلم الامان الامان کان اٰمنا و لو قال الامان ستعلم ما تلقی غدا ولا تعجل حتی ترے فنزل لا یکون اٰمنا اگر حربی نے پکارا کہ مجھے امن دو مسلمان نے جواب دیا مین نے تجھے امن دی تو وہ حربی مامون ہوگا اور اگر مسلمان نے اُسکے جواب مین کہا کہ جان لے گا جو کل تجھے پیش آئے گا اور جلدی نہ کر دیکھ تو سہی اسپر وہ حربی قلعہ سے اُترا تو مامون نہوگا (ج) و لو قال اشتر لی جاریۃ لتخدمنی فاشتری العمیاء او الشلاء لا یجوز اور اگر وکیل سے کہا کہ میرے واسطے کنیز خرید کر دے تاکہ میری خدمت کرے وکیل نے اندھی یا لنجی کنیز خریدی تو جائز نہوگا (د) و لو قال اشتر لی جاریۃ حتی اطأھا فاشترا اختہ من الرضاع لا یکون عن الموکل اور اگر وکیل سے کہا کہ میرے واسطے کنیز خرید دے تاکہ اُس سے ہمبستر ہوؤن وکیل نے اُس شخص کی رضاعی بہن خریدی تو درست نہوگا (س) و علی ھذا قلنا فی قولہ علیہ السلام اذا وقع الذباب فی طعام احدکم فامقلوہ ثم انقلوہ فان فی احدی جناحیہ داء و فی الاخری دواء و انہ لیقدم الداء علی الدواء دل سیاق الکلام علی ان المقل للدفع الاذی عنا لا لامر تعبدی حقا للشرع فلا یکون للایجاب یہی وجہ ہے کہ علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ جو رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ جب مکھی تمھارے کھانے مین گرے تو اُسکو کھانے مین ڈبو دو پھر نکال ڈالو کیونکہ اُسکے ایک بازو مین بیماری اور دوسرے بازو مین دوا ہوتی ہے اور مکھی بیماری والے بازو کو دوا والے بازو پر مقدم کرتی ہے (انتہٰی) اس حدیث مین حکم مکھی کے کھانے مین ڈبونے کا خود ہمارے ہی فائدے کی غرض سے ہے اور وہ یہ کہ بیماری ہم سے دور رہو اور یہ اُنکی شفقت و مہربانی ہے کچھ تعبد کی غرض سے نہین ہے جو شارع کا حق ہے پس امر اس جگہ اپنے اصلی معنی ایجاب مین نہ رہا اور

شارع کے عمل کے واجب کر دینے کو تعبد کہتے ہیں (س) قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين في سبيل الله وابن السبيل عقيب قوله تعالى وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ يدل على ان ذكر الاصناف يقطع طمعهم من الصدقات لبيان المصارف لها فلا يتوقف الخروج عن العهدة على الاداء الى الكل اور قرآن میں جو آیا ہے کہ جنکو صدقہ دیا جائے وہ فقیر و مسکین ہیں اور جو صدقے کے دفتر میں کام کریں (یعنے لوگوں سے تحصیل کر کر کے صدقے لائیں) اور جنکے قلوب کی تالیف منظور رہا جیسے معاویہ بن ابی سفیان وغیرہ اکثر معززین عرب) اور مکاتبین (یعنے ایسے لونڈی غلام جنکے مالکوں نے ایک مقدار معین مال پر اُنکو آزاد کیا ہو) اور قرضدار (جو کہ فاضل اپنے قرض سے نصاب کے مالک نہوں) اور غازی جو اللہ کی راہ میں لڑتا ہے (اور گھوڑا اور ہتھیار نہیں رکھتا) اور مہمان و مسافر جو مال اپنے پاس نہیں رکھتا جو مکان میں مالدار ہو) اس سے علماء حنفیہ نے یہ حکم نکالا ہے کہ ان آٹھوں اقسام میں سے کہ جنکو زکوٰۃ کے دینے کے لیے فرمایا گیا ہے اختیار ہے کہ خواہ سب کو دیں یا بعض کو دیں کیونکہ اس آیت سے پہلے اللہ نے فرمایا ہے کہ بعض منافق تم پر صدقات میں طعن کرتے ہیں کہ فلاں کو دیا اور فلاں کو نہیں دیا لہذا معلوم ہوا کہ مصارف صدقات کے بتلانے سے غرض انکی طمع اور لالچ کو قطع کر دینا ہے کہ بجز اُن آٹھوں مصارف کے اور کسی کو زکوٰۃ نہیں ملے گی اور اس سے کچھ یہ غرض نہیں ہے کہ مال زکوٰۃ جبتک ان تمام مصارف میں خرچ نہ کرے گا زکوٰۃ سے عہدہ بر آ نہیں ہو سکتا امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ صدقے کو جو ان آٹھوں اقسام کی طرف مضاف کیا ہے اور واو جمع کے ساتھ عطف فرمایا ہے یہ اس بات کو چاہتا ہے کہ ہر صدقہ ان تمام مصارف میں خرچ کیا جائے حنفیہ کہتے ہیں کہ اگرچہ آیت کی حقیقت یہی ہے مگر یہاں سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے اس حقیقت کو چھوڑنا پڑا ہے کیونکہ سیاق کلام اسلیے ہے کہ منافقوں کی طعنہ زنی کا جواب ہو جائے کہ ان مصارف میں سے جن کو زکوٰۃ کا پانچواں حصہ دینے کے لیے فرمایا گیا ہے انمیں موافق ضرورت و مصلحت کے جسے چاہیں دیں گے جسے چاہیں نہ دینگے البتہ انکے علاوہ کسی دوسرے کو نہیں دیا جائے گا اور یہ جو امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ لام جو فقراء پر آیا ہے وہ ملک کے فائدہ کے لیے ہے اور مقصود اس سے کل قسم کے لوگوں کو صدقات کا مالک کرنا ہے اور مالک نصاب پر واجب ہوگا کہ اپنے مال کی زکوٰۃ ان سب مصارف میں صرف کرے اور ہر مصرف میں تین شخصوں کو دیوے کیونکہ فقراء وغیرہ الفاظ جمع ہیں اور جمع کا اطلاق تین تک

کم پر درست نہین جواب اسکا یہ ہے کہ لام کو ملک کے معنے مین لینے مین خرابی ہے تملیک اور عموم مین منافات ہے کیونکہ ہر فقیر یا ہر مسکین یا ہر عامل صدقہ کو ہر مال صدقہ کا مالک کر دینا ایک غیر معقول بات ہے پس لام کو بیان صدقے کے مصرف کے بیان کے لیے سمجھنا چاہیے کیونکہ اس صورت مین معنی اچھی طرح نبجا ئینگے کیونکہ ہر مسکین یا فقیر زکوٰۃ کا مصرف بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہان دو باتین بدلنے کے قابل ہین ایک صیغہ جمع دوسرے لام الفاظ جمع کو عموم کے معنے سے اسلیے تہپیر اکہ انکو پھیرنے سے غیر معین کی تملیک لازم آتی ہے کیونکہ انکے پھیرنے کی دو صورتین ہین ایک عموم کے معنے سے پھیر کر جنس کے معنے مین کر دیا جائے تو اسوقت مین یہ مطلب ہوگا کہ جنس صدقہ جنس فقیر کا مملوک ہے دوسرے اس سے معنے غیر معین مراد لیے جائین جیسے نکرے کا حال ہے اور دونون صورتون مین تعین نذارد ہے اور غیر معین کی تملیک لازم آتی ہے جو شرع مین ناجائز ہے پس ضرور ہوا کہ لام کو اپنے معنے اصلی ملک سے بدل کر مصرف کے معنے مین کر دیا جائے اور حق یہ ہے کہ حقیقی معنی لام کے ملک بھی نہین بلکہ وہ دراصل تخصیص کے لیے موضوع ہے جو کبھی ملک ہوتی ہے کبھی استحقاق سے کبھی نسبت سے کبھی تملیک سے پس شافعیؒ کا خاص ملک کے معنے مین اسکو لینا بدون دلیل کے ظاہر کے خلاف ہے (۴)، والرابع قد یترك الحقیقة بدلالة من قبل المتکلم اور چوتھا موقع حقیقی معنی متروک ہونے کا یہ ہے کہ خود متکلم کے قصد اور ارادے پر لحاظ کر کے معنی حقیقی ترک کر دیے جاتے ہین اگرچہ وہ ایسا لفظ بولے جسکے حقیقی معنی عام ہون مگر اسکی منشا کے مطابق اسکے خاص معنی لگائے جاتے ہین مثاله قوله تعالى فمن شآء فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شآءَ فَلْيَكْفُرْ وذلك لان الله حكيم والكفر قبيح والحكيم لايامر به فيترك دلالة اللفظ على الامر بحكمة الآمر یعنی جو کوئی چاہے ایمان لائے اور جو کوئی چاہے کفر کرے یہان حقیقی معنے مراد نہین کیونکہ خداے تعالے حکیم ہے اور کفر قبیح ہے پس حکیم قبیح چیز کے کرنے کا حکم نہین دیتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس آیت کے بعد یہ لفظ ہین۔ اِنَّآ اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا یعنی ہمنے ظالمون کے لیے آتش دوزخ تیار کر رکھی ہے اس کلام سے معلوم ہوا کہ یہان مشیت اور کفر کی حقیقت متروک ہے مشیت کی حقیقت گناہ کا اٹھ جانا چاہتی ہے اور کفر کرنے کے لیے حکم دینے کی حقیقت یہ ہے کہ کفر کرنا واجب ہے مگر یہان اسی قرینۂ لفظی کی وجہ سے یہ دونون باتین مقصود نہین پس معلوم ہوا کہ غرض اس کلام سے مجازاً سرزنش ہے وعلى هذا فلنا اذا وكل

سله یعنی جن کو صدقہ دیا جائے ۱۲ -

بشراء اللحم فان کان مسافرا نزل علی الطریق فهو علی المطبوخ او علی المشوی وان کان صاحب منزل فهو علی النی یہی وجہ ہے کہ علمائے حنفیہ نے حکم دیا ہے کہ اگر کسی شخص کو گوشت خرید کرنے پر وکیل بنایا اگر موکل مسافر ہے راستے پر ٹھہرا ہوا ہے تو پکا ہوا یا بھنا ہوا گوشت وکیل کو خرید کرنا ہوگا اور اگر موکل باشندہ ہے تو گوشت خام وکیل خرید کرے گا۔ ومن هذا النوع یمین الفور مثاله اذا قال تعال تغد معی فقال والله لا اتغدی ینصرف ذلک الی الغداء المدعو الیه حتی لو تغدی بعد ذلک فی منزله او مع غیره فی ذلک الیوم لا یحنث اسی قسم میں یمین فور داخل ہے مثلاً کسی شخص نے دوسرے سے کہا آ میرے ہمراہ صبح کا کھانا کھا اسنے جواب میں کہا قسم اللہ کی میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤنگا یہ قسم اسی صبح کے کھانے پر محمول ہوگی جسکی طرف بلایا گیا ہے یہانتک کہ اسکے بعد اگر اپنے گھر میں کھایا اسی دن یا دوسرے شخص کے ہمراہ کھایا تو قسم نہ ٹوٹے گی۔ واذا قامت المرأة ترید الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت کذا کان الحکم مقصورا علی الحال حتی لو خرجت بعد ذلک لا یحنث اگر کوئی عورت باہر نکلنے کے ارادہ سے کھڑی ہوئی خاوند نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تجھپر طلاق ہے تو یہ شرط اسی وقت کے باہر نکلنے پر محمول ہوگی اگر وہ اسوقت نہ نکلی اسکے بعد نکلی تو شرط واقع نہوگی اگرچہ حقیقی معنے شوہر کے کلام کے یہی ہیں کہ جب تو مکان سے قدم باہر رکھے گی تو تجھپر طلاق ہے مگر چونکہ یہ بات اسکے منہ سے غصّے کی حالت میں نکلی تھی اسلیے معلوم ہوا کہ وہ عورت کے اسی وقت کے نکلنے پر خفا ہوگیا تھا اسلیے طلاق کا تعلق اسی وقت کے نکلنے کے ساتھ ہے پس اس قرینے کی وجہ سے کلام کو مجازاً خاص اسی وقت کے نکلنے پر حمل کیا۔ (۵) والخامس قد تترک الحقیقة بدلالة محل الکلام بان کان المحل لا یقبل حقیقة اللفظ پانچواں موقع حقیقی معنے کے متروک ہونے کا محل کلام کا دلالت کرنا ہے کہ خود محل ایسا ہو کہ وہاں حقیقی معنے مراد نہ لے سکیں اسلیے حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی اختیار کیے جائینگے مثال اسکی یہ ہے کہ بخاری ومسلم نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا انما الاعمال بالنیات یعنی سوا اسکے نہیں کہ کام نیتوں کے ساتھ ہیں حقیقی معنی اس حدیث کے یہ ہیں کہ اعضا کا کوئی کام بغیر نیت کے نہیں حالانکہ یہ بالکل غلط ہے بہت سے کام آدمی ایسی حالت میں کر گزرتا ہے جو اسکا ذہن نیت سے خالی ہوتا ہے اسلیے حقیقی معنی کو ترک کرکے مجازی معنی پر حمل کیا جائے گا اور اعمال کے اول ثواب کا یا حکم کا لفظ مقدر مانا جائیگا اور حقیقی معنی اس حدیث کے لینے سے یہ لازم آتا ہے کہ پیغمبر خدا نے جھوٹ بات کہی ہے حالانکہ سب اہل اسلام کا اتفاق ہے کہ عمداً کسی نبی سے کذب سرزد نہیں ہوا ہے

اور بعض کہتے ہین کہ وہ سہواً بھی جھوٹ بولنے سے معصوم ہین اسلیے کہ کذب بخبر کا بہ نسبت دیگر معاصی کے سخت تر اور بدتر ہے بسبب ساقط ہوجانے اعتماد کے مگر شیعہ کہتے ہین کہ انبیاے کذب عمداً بطور تقیہ کے جائز بلکہ واجب ہے سو یہ راے اُنکی باطل ہے اسلیے کہ جب انبیا خوف اعداے تقیہ کرکے جھوٹ بولتے ہون گے تو اُنکی کسی بات پر وثوق نہ رہے گا اور کار تبلیغ نامعتبر ٹھہرے گا اسلیے کہ کوئی نبی ایسا نہین جو اپنے اعدا مین مبعوث نہوا ہو. بحر العلوم نے شرح مسلم الثبوت مین شیعہ کی اس تجویز کا جواب دے کر کہا ہے والحق انہم بمثل

هذه الاقاويل خرجوا عن ربقة الاسلام ولذا رأهم بعض اهل الله رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على صورة خنزير كما هو مشروح في الفتوحات المكية للشيخ الاكبر وارث رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بل حكى بعض اهل الله تعالى رضوان الله عليهم انهم يحشرون على صورة الخنازير

یعنی حق یہ ہے کہ شیعہ اسی قسم کی باتون کی وجہ سے دائرۂ اسلام سے خارج ہوگئے ہین اور اسی وجہ سے بعض اولیاء اللہ نے اُنکو سور کی صورت پر دیکھا ہے جیسا کہ یہ امر فتوحات مکیہ مولفہ شیخ محی الدین بن عربی مین مذکور ہے بلکہ بعض اولیاء اللہ نے بیان کیا ہے کہ وہ بروز حشر سورون کی صورت پر اُٹھین گے. بحر العلوم نے اس مقام پر نہایت سخت کلامی سے کام لیا ہے شیعہ کی تکفیر کے محدثین قائل ہین مگر مین نہین جانتا کہ اہل حدیث کے ساتھ اُن فقہا مین سے جو مجتہد ہین کوئی موافق ہوا ہو تکفیر شیعہ مین اور غیر فقہاے مجتہدین کا کلام معتبر نہین. اور مجتہدین سے منقول عدم تکفیر ہے اور واقع مین شیخ محی الدین نے فتوحات مکیہ کے باب ہفتاد و سوم مین لکھا ہے کہ دو آدمی عدول شافعیہ سے تھے جنپر کسی کو رفض کا گمان نہ تھا اور وہ دونون ایک ولی کی صحبت مین رہا کرتے تھے مین بھی اُن ولی سے شناسائی رکھتا تھا ایکبار مین نے اُن دو شخصون کو دیکھ کر کہا کہ تمھارے چہرے مجھے سور کے سے نظر آتے ہین اور یہ علامت میرے اور خدا کے درمیان مقرر ہے کہ وہ روافض کو مجھے اسی صورت پر دکھایا کرتا ہے اُن دونون نے یہ بات سُنتے ہی فوراً باطن مین توبہ کرلی اسکے بعد مجھے اُنکے چہرے آدمی کے سے نظر آنے لگے اور اُن سے مین نے یہ بات کہی کہ تم نے ابھی توبہ کرلی ہے کہ تمھارے چہرے آدمی کے سے نظر آنے لگے دونون نے اعتراف کیا اور اس بات سے نہایت متعجب تھے مگر شیخ کا یہ مکاشفہ اور کیفیت باطنی فقہا کے نزدیک مفید علم یقینی نہین کیونکہ غیر انبیا مین عصمت مفقود ہے پس ایسی دلیل ظنی قابل تسلیم نہین کیونکہ اُسکے ساتھ کوئی ایسی علامت موجود نہین جس سے یہ معلوم ہوسکے کہ یہ منجانب اللہ ہے اور مطابق واقع کے ہے. اور یہ کتنے بڑے تعجب کی بات ہے کہ خدا نے

تعالیٰ نے آنحضرتؐ کی اُمت مرحومہ کو دنیا میں تو بڑے سے بڑے گناہ کی سزا میں مسخ وغیرہ سے محفوظ رکھا پھر قیامت میں اُن کو ایسا رسوا کرے گا کہ اُن کو سوروں کی شکلوں میں اُٹھائے گا پس یہ بات کسی طرح قابل پذیرائی نہیں جبکہ اللہ تعالیٰ فرعون اور ہامان اور نمرود اور شداد اور دوسرے مشرکین اور یہود و نصاریٰ کے ساتھ تو قیامت میں ایسا معاملہ کرے گا نہیں پھر اُمت مرحومہ کو ایسی ذلت پہونچانا کس واسطے روا رکھے گا اگر شیعہ انبیاء سے کذب بلکہ کفر کا صادر ہونا تقیہ کی راہ سے عقلاً و شرعاً جائز بلکہ واجب قرار دیتے ہیں تو اُن سے بڑھ کر قیامت میں سور کا چہرہ ہونے کے لیے وہ لوگ مستحق ہیں جو کہ انبیا کو مانتے ہی نہیں اور طرح طرح سے اُنکی اہانت کرتے ہیں اور جو واجب الوجود کے بھی قائل نہیں مگر اُنکی نسبت سور کی شکلوں پر محشور ہونا ثابت نہیں ہوا تو شیعہ کا ان شکلوں کے ساتھ محشور ہونے کا قول قطعاً باطل ہے اور نہایت تعصب پر دلالت کرتا ہے آنحضرتؐ کی اُمت تمام انبیا کی اُمت سے افضل ہے جیسا کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ. یعنی تم بہترین اُمت تھے علم الٰہی میں کہ باہر لائے گئے لوگوں کی ہدایت کے لیے۔ اس مجمل کی مثال مصنف یوں دیتے ہیں ومثاله انعقاد نکاح الحرة بلفظ البيع والهبة والتمليك والصدقة جیسے آزاد عورت نے مرد سے کہا وھبت نفسی لك میں نے اپنا نفس تیرے واسطے ہبہ کر دیا مرد نے کہا قبلت۔ میں نے قبول کیا یا عورت کہے بعت نفسی لك یا ملکت نفسی لك مرد نے جواب دیا قبلت ان سب الفاظ وھبت بعت اور ملکت کے معنی مجازی نکحت مراد ہونگے کیونکہ معنی حقیقی کا محل نہیں قائمہ آزاد عورت ہے وقوله لعبده وهو معروف النسب من غيره هذا ابني وكذا اذا قال لعبده وهو اكبر سنا من المولى هذا ابني كان مجازا عن العتق عند ابي حنيفة خلافا لهما بناء على ما ذكرنا ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق اللفظ عنده وفي حق الحكم عندهما اور جب کسی مالک نے اپنے معروف النسب غلام کو کہا کہ یہ میرا فرزند ہے یا اپنے سے زیادہ عمر والے غلام کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو دونوں جگہ معنی مجازی مراد ہونگے اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام ہی لغو ہوگا اور وجہ اسکی پہلے گذر چکی کہ مجاز امام اعظمؒ کے نزدیک تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ اور قائم مقام ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں قائم مقام ہے تلفظ میں نہیں پس اگر حقیقت غیر ممکن الوجود ہوگی تو صاحبینؒ کے نزدیک کلام ہی لغو ہوگا اور امام اعظمؒ کے نزدیک حقیقت غیر ممکن الوجود ہو یا ممکن الوجود ہو حقیقی معنی متروک ہونے پر مجازی معنی مراد ہوں گے

متکلم کا کلام لغو نہیں جائے گا **تذییل** معرفت حقیقت و مجاز کی علامت یہ ہے کہ جو لفظ جس معنی کے واسطے بنایا جاتا ہے اس سے وہ معنی ساقط نہیں ہوتے اور معنی حقیقی کی نفی اس چیز سے جس پر وہ صادق آتے ہوں نہیں ہوتی بخلاف معنی مجازی کے کہ وہ اپنے مصداق پر صادق بھی آتے ہیں اور اس سے منتفی بھی ہو جاتے ہیں جیسے جانور درندہ کو جو لفظ شیر کا موضوع لہ ہے شیر کہنا صحیح ہے اور اس نام کی اس سے نفی نہیں ہو سکتی یعنے یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ شیر نہیں بخلاف بہادر آدمی کے کہ اسکو مجازاً شیر کہتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ شیر نہیں ہے اور زنان مصر نے جو حضرت یوسفؑ کو دیکھ کر کہا تھا حَاشَ لِلّٰهِ مَا هٰذَا بَشَرًا یعنے معاذ اللہ یہ کوئی آدمی نہیں ہے تو یہاں معنی حقیقی یعنی بشریت کی نفی اس کے مصداق علیہ یعنی یوسف سے بطور حقیقت کے نہیں ہے اور کلام ہمارا حقیقت میں ہے اور جب تک حقیقت پر عمل ہو سکے مجاز اختیار نہیں کرتے کیونکہ مجاز اپنے معنی موضوع لہ سے تجاوز کر گیا ہے اسی اصل کی بنا پر حنفیہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْاَيْمَانَ وہ قسم مراد ہے جسکو قصداً منعقد کیا ہے نہ عزم جیسا کہ امام شافعیؒ نے سمجھا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ قسم کی تین قسمیں ہیں اول یہ کہ کسی گزشتہ معاملے پر جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھائے اسکو غموس کہتے ہیں دوسرے یہ کہ ظن غالب کی راہ سے قسم کھائے وہ لغو ہے اول صورت میں گنہگار ہوتا ہے دوسری صورت میں نہیں ہوتا تیسرے یہ کہ کسی امر آئندہ پر قسم کھائے یہ منعقدہ ہے اگر اس قسم کے خلاف کرے گا تو کفارہ لازم آئے گا اور غموس و لغو میں کفارہ لازم نہیں امام شافعیؒ کے نزدیک غموس میں بھی کفارہ ہے اللہ تعالیٰ نے اس مسئلے کو دو مقاموں پر بیان فرمایا ہے ایک سورۂ بقرہ میں کہ کہا ہے۔ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ یعنی نہیں پکڑے گا تم کو اللہ تمہاری لغو قسموں میں مگر جسمیں تمہارے دلوں نے عزم کیا اور وہ غموس و منعقدہ ہے اور سورۂ مائدہ میں یوں کہا ہے۔ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ یعنے اللہ تمکو نہیں پکڑتا تمہاری لغو قسموں پر لیکن تم کو پکڑتا ہے ان قسموں پر جنکو تم نے قصداً منعقد کیا سو اسکا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ اور بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ کے معنے ایک ہیں پس پہلی آیت میں قسموں سے غموس اور منعقدہ مراد ہوگی سورہ بقرہ میں مواخذے کا ذکر مطلقاً ہے اور

سورۂ مائدہ مین اُسکو کفارے کے ساتھ مقید کیا ہے تو مواخذۂ مطلقہ سے وہی مراد ہوگا جو مواخذۂ مقیدہ سے مراد ہے اور اس صورت مین غموس اور منعقدہ دونون مین گناہ اور کفارہ دونون ہونگے امام شافعیؒ نے اسطرح دونون آیتون مین تطبیق کی ہے امام ابوحنیفہؒ کہتے ہین کہ بما عقدتم الایمان سے عزم وکسب کے معنی لینا مجاز ہے حقیقی معنی اُسکے منعقدہ ہین تو سورۂ مائدہ کی آیت کی دلالت صرف قسم منعقدہ کے کفارے پر ہوگی اور سورۂ بقرہ مین ماکسبت قلوبکم عام ہے غموس اور منعقدہ دونون کو شامل ہے اور مواخذے کو اُس مین کفارے کے ساتھ مقید نہین کیا ہے اسلیے اس مواخذے سے فرد کامل مراد ہوگی۔ اور مواخذے کی فرد کامل عاقبت کا عذاب ہے پس غموس اور منعقدہ دونون مین عذاب ہوگا۔

فصل فی متعلقات النصوص

فصل متعلقات نصوص کے بیان مین

نعنی بها عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه متعلقات نصوص وہ ہین جن سے الفاظ کے معنے پر دلالت کرنے کی کیفیت معلوم ہوتی ہے ان کا حصر ان چار مین ہے عبارة النص اشارة النص دلالة النص اور اقتضاء النص وجہ حصر کی یہ ہے کہ حکم جو نظم کلام سے مستفاد ہوتا ہے وہ یا تو نفس نظم سے ثابت ہوتا ہے یا ثابت نہین ہوتا جو نفس نظم سے ثابت ہوتا ہے اگر نظم اسکے لیے چلائی بھی گئی ہے تو اسکا نام عبارت ہے ورنہ اشارت کہلاتا ہے اور جو نظم سے ثابت نہین ہوتا اسکو دیکھنا چاہیے کہ وہ کس طرح سمجھا جاتا ہے آیا نظم سے لغۃً سمجھا جاتا ہے یا شرعًا اگر لغۃً مفہوم ہوتا ہے تو اسکو دلالت کہتے ہین اور جو شرعًا سمجھا جاتا ہے اسکو اقتضا بولتے ہین اقسام کو بااو دلالت کی قسم ہین اور باعتبار انکے نظم کی تقسیم حاصل ہوتی ہے اس لیے کہ نظم یا تو بطریق عبارت کے دلالت کرتی ہے یا بطریق اشارت کے یا بطریق دلالت کے یا بطریق اقتضا کے اور یہان نص سے مراد عبارت قرآن ہے عام اس سے کہ نص ہو یا ظاہر یا مفسر یا خاص کیونکہ مطلقًا عبارت قرآن کو بھی فقہا کی اصطلاح مین نص کہتے ہین۔ فاما عبارة النص فهو ماسيق الكلام لاجله واريد به قصدا عبارة النص وہ ہے جس کے واسطے کلام اور عبارت کو لایا گیا ہو اور قصدًا اُس کلام کے لانے سے وہی مراد ہو۔ واما اشارة النص فهي ماثبت بنظم النص من غير زيادة وهو غير ظاهر من كل وجه ولا سيق الكلام لاجله اور اشارة النص وہ ہے جو نص کے الفاظ سے مفہوم ہو کوئی لفظ زیادہ کرنے کی ضرورت واقع نہو اور جو کچھ اُس سے ثابت ہوتا ہے وہ ہر جہت ظاہر نہین ہوتا اور نہ اسکے لیے سیاق کلام ہوتا ہے

مطلب یہ ہے کہ حکم الفاظ کلام سے بغیر زیادتی کے ثابت ہو اور کلام اسکے لیے نہ لایا گیا ہو اسی لیے اسکو اشارۃ النص کہتے ہین کیونکہ جس چیز کے لیے کلام نہ لایا جائے وہ بالکل ظاہر نہین ہوتی بلکہ اس مین ایک طرح کی پوشیدگی اور خفا ہوتا ہے اور اشارت مستلزم ہے عبارت کو یہ بھی جان لینا چاہیے کہ جب نظم کا اطلاق عبارت قرآن پر ہوتا ہے تو اس سے لفظ قرآن مراد ہوتا ہے اور قرآن کو نظم کہنے اور لفظ نہ کہنے کی دو وجہین ہین ایک تو یہ کہ لفظ کا اطلاق قرآن پر اس وجہ سے نہین کرتے کہ لفظ کے لغت مین معنی تھوکنے کے ہین اسلیے ادب کی وجہ سے لفظ کی جگہ نظم بولتے ہین دوسری وجہ یہ ہے کہ نظم لغت مین رشتۂ مروارید کو کہتے ہین اور چونکہ قرآن کے کلمات اپنی خوبی مین موتیون سے مشابہت رکھتے ہین اسلیے ان کو نظم کہتے ہین اور یہان وہ اصطلاح مراد نہین جو شعرا کی ہے کیونکہ ان کے نزدیک نظم الفاظ کی ایسی ترتیب کو کہتے ہین کہ اسکے معانی مین بھی ترتیب ہو اور انکی دلالات کا بند و بست مقتضائے عقل کے موافق ہو اور یہ بات نہو کہ لفظون کو آگے پیچھے بول دیا جائے اور جس طرح اتفاق پڑے بغیر لحاظ ترتیب اور دلالات کے ایک کو دوسرے سے ملا دیا جائے دونون کی مثال مصنف یون دیتے ہین مثاله فی قوله تعالی لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ

دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ۔ الآیۃ فانہ سیق لبیان استحقاق الغنیمۃ فصار نصا فی ذلک وقد ثبت

فقرھم بنظم النص فکان اشارۃ الی ان استیلاء الکافر علی مال المسلم سبب لثبوت

الملك للكافر اذ لو كانت الاموال باقية على ملكهم لا يثبت فقرهم غنیمت کے مال میں اللہ فرماتا ہے کہ وہ مال ان مہاجر فقیرون کے لیے بھی ہے جو اپنے گھرون سے اور اپنے مالون سے نکالے گئے ہین کلام اس امر کے ثابت کرنے کے لیے چلایا گیا ہے کہ جو مہاجرین فقیر ہین مال غنیمت مین ان کا بھی حق ہے پس یہ آیت اس بارے مین نص ہے اور نظم کلام سے بطریق اشارے کے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنی جائداد کے مین چھوڑ آنے کی وجہ سے فقیر ہو گئے ہین اور ان کا قبضہ اپنی جائداد سے جاتا رہنے سے ان پر ان کفار کی ملکیت لازم آگئی جو اس جائداد پر غالب ہو گئے ہین کیونکہ اگر مسلمانون کے مال مسلمانون کی ملک مین باقی رہتے تو ان کا فقر ثابت نہوتا۔ اسی وجہ سے حنفیہ کا یہ مختار ہے کہ اگر مسلمانون کے مالون پر کافر غالب ہو جائین اور وہ مال دار الحرب مین ہون تو مالک ہو جائین گے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کافر مسلمانون کے مال کے مالک نہین ہونگے مگر یہ مذہب صحیح نہین اسلیے کہ اگر مال مسلمانون کی ملک مین باوجود غلبہ کفار کے باقی رہتے تو اللہ مہاجرین کو فقیر نہ فرماتا کیونکہ فقر درحقیقت ملک کے زوال سے ہوتا ہے نہ چیز کے ہاتھ سے

دور ہو جانے سے باوجود ملک قائم ہونے کے کیونکہ فقر کی ضد غنا ہے جو مال پر مالک ہونے کو کہتے ہیں یہ چیز کے ہاتھ
سے قریب ہونے کو اور جب فقیر عدم ملک ہوتا ہے تو مہاجرین مذکورین کو فقیر کہنا دلیل ہو اس بات کی کہ کفار
اُنکے مالون کے مالک ہو گئے تھے اور اُنکی ملکیت باقی نہین رہی تھی اور سبب اس کا یہ ہے کہ کلام
مطلق حقیقت پر محمول ہوتا ہے مگر امام شافعی اس اشارت پر عمل نہین کرتے انکا مذہب یہ ہے
کہ اللہ نے انکو مجازاً فقیر کہا ہے مگر یہ درست نہین اسلئے کہ جب تک حقیقی معنی کلام کے بن سکین تو مجازاً
کیطرف پھیرنا اصل کے خلاف ہے اسلیے یہان بغیر ضرورت اور بدون قرینے کے مجاز کیطرف پھیرنا درست نہین پھر یہ بات کہ
اشارۃ النص سے ثابت ہوا ہے بہت سے مسائل کا اخراج ہوتا ہے چنانچہ مصنف کہتے ہین ویخرج
منہ الحکم فی مسئلۃ الاستیلاء اور اس مسئلے سے استیلاء کفار کا حکم نکلتا ہے مثلاً کفار مسلمانون پر
غالب ہو کر ان کا مال اپنے ملک مین لیجائین تو اُسکے مالک ہو جائین گے وحکم ثبوت الملک للتاجر باشراء
منہم وتصرفاتہ من البیع والہبۃ والاعتاق اہ اگر کسی سوداگر نے کافرون سے وہ چیز مول لے لی ہو اور اس
مال مین بیع وہبہ سے تصرف کرے یا غلام کو آزاد کر دے گا تو درست ہوگا اور اگر سوداگر اس چیز کو دارالاسلام مین
لے آیا ہو تو جتنے دام سوداگر کے لگے ہون اُسقدر دے کر مالک لے سکتا ہے اگرچہ اس مال کی آنکھ پھوٹ گئی ہو اور
اسکا عوض لے لیا گیا ہو یعنی ایک سوداگر نے دارالحرب سے ایک غلام مول لیا جو کسی مسلمان کا تھا اور اسکو
کافر لیگئے تھے اور وہ سوداگر اسکو دارالاسلام مین لایا تو مسلمان مالک کو چاہیے کہ جن دامون کو سوداگر لایا ہو
وہ اُسکے حوالے کرے اگرچہ اس غلام کی آنکھ کسی نے پھوڑ دی ہو اور اس سوداگر نے اس سے اُسکا عوض
لے لیا ہو مگر مسلمان مالک کو نہ چاہیے کہ آنکھ پھوٹنے کے عوض کو غلام کے مول مین سے کم کر کے دے وحکم
ثبوت الاستغنام یعنے پھر اگر مسلمان اُن کافرون پر غالب ہون تو یہ مال حکم مین غنیمت کے ہوگا غازی
کی ملک اس مین ثابت ہوگی مالک اسکو غازی کے ہاتھ سے چھین نہین سکے گا ہان اگر مالک غنیمت کی تقسیم سے
پیشتر اپنی چیز پائے وہان پا کر اسکو مفت لیلے تو جائز ہے اور اگر غنیمت کی تقسیم کے بعد اسکو اپنا مال ملے تو
اس مال کی قیمت دے کر لے سکتا ہے وتفریعاتہ اور جو احکام اس مسائل پر متفرع ہون ان سب کا یہی حکم
ہوگا مثلاً کنیز سے صحبت کرنا اور آزاد کرنا درست ہوگا وکذلک قولہ تعالیٰ احل لکم لیلۃ الصیام
الرفث الی نسائکم ھن لباس لکم وانتم لباس لھن علم اللہ انکم کنتم تختانون انفسکم فتاب علیکم
وعفا عنکم فالئن باشروھن وابتغوا ما کتب اللہ لکم وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط

الابیض من الخیط الاسود من الفجر الی قولہ ثم اتموا الصیام الی اللیل فالامساك فی اول الصبح یتحقق مع وجود الجنابة لان من ضرورة حل المباشرة الی الصبح ان یکون الجزء الاول من النہار مع وجود الجنابة والامساك فی ذلك الجزء صوم امر العبد باتمامہ فکان ھذا اشارة الی ان الجنابة لا تنافی الصوم

اللہ تعالی نے جو قرآن مین فرمایا ہے کہ روزے کی راتون مین بی بیون کے پاس جانا تمھارے لیے حلال کر دیا گیا وہ تمھارے لباس ہین تم انکے لباس ہو جب اللہ نے جانا کہ تم اپنے حق مین خیانت کرتے تھے اور چوری چھپے بیبیون کے پاس چلے جاتے تھے تو تم پر تخفیف کر دی اور تمھارے خطاسے درگزر کی پس اب انکے پاس جاؤ اور جو اللہ نے تمھارے لیے لکھدیا ہے اُسے طلب کرو اور کھاؤ اور پیو یہانتک کہ صبح کی سفید دھاری رات کی کالی دھاری سے تمھین صاف نظر آنے لگے پھر رات تک روزہ پورا کرو اس کلام پاک کے نقل کرنے سے ہماری غرض یہ ہے کہ اس سے بطور اشارۃ النص کے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اول صبح مین روزہ جنابت کے ساتھ متحقق ہے کیونکہ آیت سے صبح تک مباشرت کا حلال ہونا ثابت ہے اور روزہ اول صبح سے رکھا جاتا ہے تو روزہ اور جنابت دونون اول صبح مین جمع ہو جائین گے کیونکہ بامباشرت کے پچھلے جزو مین اور روزے کے وقت کے پہلے جز مین کوئی ایسا واسطہ یا نہین جاتا جسمین غسل کرنے پر بندہ قادر ہو پس یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ جنابت روزے کے منافی نہین ولزم من ذلك

ان المضمضة والاستنشاق لا ینافی بقاء الصوم اور اس سے لازم آتا ہے کہ کلی کرنے اور ناک مین پانی ڈالنے سے روزہ نہین جاتا کیونکہ جب جنابت کا روزے کے ساتھ ہونا متحقق ہے اور اُسکا دفع کرنا نماز کے لیے ضرور ہے اور جنابت بغیر غسل کے اُتر نہین سکتی اور غسل مین منھ کا دھونا اندر سے اور ناک مین پانی ڈالنا فرض ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ان دونون سے روزہ نہین ٹوٹ سکتا جیسے کہ تمام بدن دھونے سے نہین ٹوٹتا ہے۔ ویتفرع منہ ان من ذاق شیئا بفمہ لم یفسد صومہ فانہ لو کان الماء مالحا یجد طعمہ عند المضمضة لا یفسد بہ الصوم اور اس سے یہ متفرع ہوتا ہے کہ کسی چیز کے چکھنے سے روزہ فاسد نہوگا کیونکہ اگر پانی کھاری ہوتا اور اُس سے غسل کے وقت کلی کرتا تو پانی کی نمکینی کا مزہ منھ مین معلوم ہوتا مگر روزہ فاسد نہوتا تو اسطرح دوسرے طور پر چکھنے مین بھی روزہ فاسد نہوگا وعلم منہ حکم الاحتلام والاحتلام والادھان لان الکتاب سمی الامساك اللازم بواسطة الانتہاء من الاشیاء الثلثة المذکورة فی اول الصبح صوما علم ان رکن الصوم یتم بالانتہاء عن

عن الاشياء الثلثة اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر روزہ دار کو خواب مین نہانے کی حاجت ہو جائے یا سینگی سے خون نکلوائے یا تیل ملے تو اسکا روزہ نہ ٹوٹے گا اسلیے کہ صبح سے غروب تک کھانے پینے اور عورت سے جماع کرنے سے بند رہنے کا نام کتاب مین روزہ رکھا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ روزے کا رکن ان تینون چیزون ہی کی انتہا کر دینے سے تمام ہو جاتا ہے اگر سوا اس انتہا کے اور اشیا پر بھی روزے کا وجود شرعًا موقوف ہوتا تو یہ انتہا بنفسہ روزہ نہوتی ۔ اور امام احمدؒ کے نزدیک بھری ہوئی سینگیان کھچوانا روزے کو توڑتا ہے کیونکہ شداد بن اوس سے ابو داؤدؒ اور ابن ماجہؒ اور دارمیؒ نے روایت کی ہے کہ حضرتؐ ایک شخص کے پاس جنت البقیع مین آئے وہ شخص بھری ہوئی سینگیان کھچواتا تھا اور حضرتؐ میرا ہاتھ پکڑے ہوئے تھے اور اسدن رمضان کی اٹھارھوین تاریخ تھی آپؐ نے اسکو دیکھکر فرمایا افطر الحاجم والمحجوم یعنی روزہ توڑ ڈالا بھری سینگیان کھینچنے والے اور کھچوانے والے نے جواب اسکا یہ ہے (الف) بعض نے اس حدیث کی یون تاویل کی ہے کہ افطار سے مراد یہ ہے کہ سینگی کھچوانے والا تو بوجہ ضعف کے افطار کے قریب ہو جاتا ہے اور کھینچنے والا اس سے امن مین نہین ہوتا کہ اسکے پیٹ مین سینگی کے چوسنے سے کچھ پہونچ جائے جیسا کہ امام محی السنۃ نے کہا ہے اور مسک الختام مین جو لکھا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے یہ غلطی ہے بلکہ مأول ہے (ب) اسکے معارض کئی حدیثین موجود ہین چنانچہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ تین چیزین روزے کو نہین توڑتی ہین ایک بھری سینگیان کھچوانا دوسرے قے کرنا تیسرے احتلام رواہ الترمذی عن ابی سعید اور آنحضرتؐ نے بھری سینگیان احرام اور روزے کی حالت مین کھچوائین جیسا کہ بخاری و مسلم نے ابن عباس سے روایت کی ہے اور انس رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ کیا تم بھری ہوئی سینگیان کھچوانے کو جناب سرور کائنات کے زمانے مین مکروہ جانتے تھے انھون نے جواب دیا کہ نہین مگر بسبب ضعف کے اسکو بخاری نے روایت کیا ہے اور دارقطنی نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے بھری ہوئی سینگیان کھچوانے کی روزہ دار کے لیے اجازت دی ہے اور انس روزے کی حالت مین بھری ہوئی سینگیان کھچوایا کرتے تھے وعلی ھذا یخرج الحکم فی مسئلۃ التبییت اور اسی سے تبییت کا مسئلہ نکلتا ہے تبییت بروزن تفعیل رات سے نیت کرنے کو کہتے ہین اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا روزے مین رات سے نیت کرنا شرط ہے یا نہین امام شافعیؒ کے نزدیک شرط ہے اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط نہین مصنف ابو حنیفہؒ کے مذہب پر آگے دلیل بیان کرتے ہین ۔

فان قصد الاتیان بالمامور بہ انما یلزم عند توجہ الامر والامر انما یتوجہ

بعد الجزء الاول لقولہ تعالیٰ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ یعنی نیت لغت مین قصد کو کہتے ہین اور
ماموربہ کی بجاآوری کا قصد اُس وقت لازم آتا ہے کہ اُسکے کرنے کا حکم واقع ہوا اور روزے کے تمام کرنیکا
حکم جزو اول کے بعد متوجہ ہوتا ہے کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے کہ روزے کو رات تک تمام کرو اور تمام جب ہوگا کہ
جزو اول دن مین شروع ہو تو اس سے نتیجہ یہ پیدا ہوا کہ دن کے جزو اول سے پہلے یعنی رات سے نیت
کرنی لازم نہین اسی لیے حنفیہ کہتے ہین کہ روزے کی نیت کرنی دوپہر دن شرعی کے قبل تک درست
ہے البتہ دوپہر کے بعد درست نہین بلکہ قدوری مین تو یہان تک لکھا ہے کہ زوال تک درست ہے
اور اصح اول ہے بخلاف امام شافعیؒ کے کہ اُن کے نزدیک نیت رات سے چاہیے اور دن کو
جائز نہین دلیل مذہب اول پر یہ ہے کہ اتموا الصیام مین روزے کے تمام کرنے کا
حکم ہے اور تمام کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اتموا
الصیام الی اللیل امر ہے روزے کے تمام کرنے کے لیے اسکو شروع کرنے کے بعد اور اسمین خلاف نہین
ہے اور تمام کرنے کا امر جزو اول کے بعد متوجہ ہوتا ہے اور بجاآوری کا قصد شروع کرنے کے امر کے وقت
لازم ہوتا ہے نہ تمام کرنے کے امر کے وقت پس نیت کی تاخیر رات سے لازم نہین آتی جواب اس کا یہ ہے کہ
اتموا الصیام الی اللیل اگرچہ بظاہر تمام کرنے کا حکم ہے لیکن نفس الامر مین شروع کرنے کا حکم ہے اسلیے
کہ اگر تمام کرنے کے لیے حکم ہو درحالیکہ شروع غیر ہے تمام کرنے سے تو امر بالشروع کا ہونا ضرور ہے اور
شروع تمام کرنے پر مقدم ہے پس اگر شروع کرنے کے واسطے امر متحقق ہو تو اُس سے روزے کا وقوع رات
مین لازم آجائے اور لازم باطل ہے تو ملزوم بھی باطل ہوگا۔ اور یہ جو ابوداؤدؒ ترمذی۔ نسائی اور
ابن ماجہؒ نے روایت کی ہے کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لاصیام لمن لم ینو الصیام
من اللیل یعنی اُس شخص کا روزہ نہین ہے جس نے اُسکی رات سے نیت نہ کی تو اس حدیث کے
معنے یہ ہین کہ روزے کا کمال بدون نیت کے نہین ہے جیسے لاصلوۃ الا بفاتحۃ الکتاب۔ ولا ایمان
لمن لا امانۃ لہ ولاصلوۃ للعبد الآبق ولاصلوۃ فی الارض المغصوبۃ اور لادین لمن
لاعہد لہ امام شافعیؒ نے حدیث بالا پر عمل کر کے کہا ہے کہ ہر روزے مین نیت رات سے درست ہے
ابوحنیفہؒ کہتے ہین کہ ایک حدیث صحیح بی بی عائشہؓ سے روزۂ نفل کے باب مین مروی ہے جو حدیث
مذکورۂ بالا کے معارض ہے بی بی صاحبہ کہتی ہین کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم صبح کو روزہ دار نہین

ہوتے تھے اور پھر گھر میں آکر پوچھتے تھے کہ کچھ کھانے کو ہے اگر جواب دیا جاتا کہ نہیں تو کہتے تھے کہ میں روزہ دار ہوں اور اگر کہا جاتا تھا کہ ہے تو کھا لیتے تھے اور نیت کر چکتے تھے روزے کی اسکو مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اس حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ نفل روزے کی نیت کرنا دن میں درست ہے اسی طرح روزۂ رمضان کے باب میں ایک حدیث صحیح پر عمل کیا ہے جو ارباب سنن اربعہ کی حدیث کے معارض ہے اور وہ یہ ہے کہ صحیحین میں سلمہ بن اکوع سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو قبیلہ اسلم میں سے حکم دیا کہ لوگوں کو خبر کردے کہ جس نے کھا لیا تو چاہیے کہ روزہ رکھے باقی دن تک اور جس شخص نے نہیں کھایا تو روزہ رکھے اسلیے کہ یہ دن عاشورے کا ہے اور عاشورہ فرض تھا رمضان کے فرض ہونے سے پہلے اور ابن جوزی نے جو اسے سنت بتایا ہے یہ تحقیق کے خلاف ہے سلمہ کی حدیث سے صوم عاشورہ کی فرضیت بخوبی ثابت ہوتی ہے کیونکہ آپ نے اسکو حکم دیا تھا اور حکم وجوب کے لیے ہے اور اس حدیث سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ روزہ واجب دن میں نیت کرنے سے بھی ادا ہو جاتا ہے اور جب عاشورے کے روزے کے لیے دن میں نیت کرنا ثابت ہوا تو رمضان کے روزے کے لیے بھی دن میں نیت کرنا صحیح ہوگا کیونکہ وہ بھی فرض ہے اسی طرح نذر معین کے روزے کا بھی حال ہونا چاہیے کیونکہ وہ واجب معین ہے اور واجبات معینہ میں باہم کوئی فرق نہیں اور سلمہ کی حدیث کو اصحاب سنن اربعہ کی حدیث سے قوی اس لیے سمجھا گیا کہ اس میں کئی قسم کا اختلاف ہے ایک اختلاف لفظ کا ہے دوسرے رفع اور وقف کا۔

عبارت اور اشارۃ دونوں کا مرتبہ حکم کے ثابت کرنے میں برابر ہے لیکن جب دونوں میں تعارض واقع ہو تو پہلی یعنی عبارت کو ترجیح ہوتی ہے کیونکہ جو چیز عبارت سے ثابت ہوتی ہے وہ سیاق کلام کا مقصود ہوتی ہے اور جو اشارے سے ثابت ہوتی ہے اسکے لیے سوق کلام نہیں ہوتا اور دونوں کے لیے عموم ہے کیونکہ دونوں قرآن کے لفظ سے ثابت ہوتے ہیں اور عموم و خصوص لفظ کے عوارض میں سے ہیں پس اس بات کا احتمال ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک خاص بھی ہو اور عام مخصوص البعض وغیرہ بھی مثال اسکی یہ ہے۔ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ یعنی طلاق دی ہوئی بچے والی عورتیں دودھ پلائیں اُن بچوں کو دو برس جو کوئی چاہے کہ پوری کرے دودھ کی مدت اور بچے والے یعنی باپ پر اُن عورتوں کا روٹی کپڑا ہے دستور کے مطابق یہ آیت عبارت سے اس امر میں کہ بچے کے باپ پر دستور کے مطابق ماں کے کپڑے اور کھانے کی ذمہ داری ہے اور اشارہ ہے اس باب میں کہ باپ کو بچے کے مال میں

ملکیت کا حق حاصل ہے کیونکہ نسبت باپ کی جانب ثابت کی ہے کیونکہ مولود لہ میں جو لام ہے وہ اختصاص کے
فائدے کے لیے ہے پھر اس عام ملکیت کے حق میں سے یہ بات خاص کر لی گئی کہ بیٹے کی کنیز کے ساتھ باپ کو
صحبت کرنے کا حق حاصل نہیں ہے اگر وہ ایسا کرے تو اُس پر کنیز کی قیمت لازم آئے گی مگر حد لازم نہیں آتی کیونکہ
اسمیں شبہ حلال ہونے کا ہے وَاَما دلالۃ النص فہی ما علم علۃ للحکم المنصوص علیہ لغۃً دلالۃ النص
اسے کہتے ہیں کہ حکم کی علت لغت کی رو سے معلوم ہو یعنے جو شخص لغت کا ماہر ہو خواہ وہ فقیہ ہو یا نہ ہو
اسکو معنی مؤثر معلوم ہو جائے لا اجتہاداً ولا استنباطاً یعنی اُس علت کا سمجھنا مجتہد کے اجتہاد و
استنباط پر موقوف نہو بعض نے دلالۃ النص کی یوں تعریف کی ہے کہ کلام کسی حکم منطوق کے ثبوت پر کسی
مسکوت کے لیے دلالت کرے اور یہ دلالت کسی ایسے معنی لازم کے ذریعے ہو جو اس کلام سے لغۃً سمجھے جاتے
ہیں منطوق سے مراد وہ ہے کہ لفظوں میں جس کا ذکر ہو اور مسکوت سے مراد وہ ہے کہ جس کا ذکر لفظوں
میں نہو ظاہر ہے کہ جس کلام کے معنی لغت کی رو سے سمجھ میں آتے ہونگے اُن میں قیاس و اجتہاد کی ضرورت
نہوگی بلکہ اہل زبان معانی لغت میں ذرا بھی تامل کرے گا تو حقیقت و مجاز کو بخوبی سمجھ لے گا اور وہ معنی لازم
اُسکے ذہن میں آجائیں گے اُن کو سمجھنے کے لیے فقہ وغیرہ سے مدد لینے کی ضرورت نہوگی پس ایسی دلالت کا
نام دلالت النص ہے اور فحوائے الخطاب اور مفہوم الموافقت بھی کہتے ہیں اور اس معنی لازم کو مناط بولتے ہیں
پس معنی لغوی سے مراد موضوع لہ نہیں بلکہ معنی التزامی مراد ہیں یہاں یہ بھی جان لو کہ ایک گروہ کے نزدیک
خود ان معنی التزامی کا نام دلالۃ النص ہے اور دوسرے گروہ کے نزدیک اس معنی لازم کے ذریعے جو اس
مسکوت کے لیے منطوق کا حکم ثابت ہونے پر کلام دلالت کرتا ہے اس دلالت کو دلالۃ النص کہتے ہیں اور
جسنے یہ سمجھا ہے کہ دلالۃ النص قیاس کی قسم سے ہے مگر قیاس خفی ہے اور دلالت جلی ہے یہ اسکی غلطی ہے
اسلیے کہ دلالت قطعی ہے اور قیاس قطعی نہیں بلکہ صرف وہی قیاس قطعی ہے جو علت منصوصہ سے ہو اور
جو علت مستنبطہ سے ہوتا ہی وہ ظنی ہے قیاس کو سوا مجتہد کے دوسرا نہیں جانتا اور دلالت کو تو ہر ایک
واقف زبان جانتا ہے علاوہ اسکے دلالت کی مشروعیت قیاس کی مشروعیت سے پیشتر ہی اور جو لوگ قیاس
کے منکر ہیں وہ دلالت سے انکار نہیں کرتے دلالۃ النص کے قطعی ہی ہونے کی وجہ ہے کہ حدود اور کفارات کا
ثبوت اُس سے ہوتا ہے اور قیاس کی صرف اُسی قسم سے ہوتا ہی جو قطعی ہو مثالہ فی قولہ تعالیٰ وَلَا تَقُلْ
لَّهُمَا اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا فالعالم باوضاع اللغۃ یفہم باول السماع ان تحریم التافیف لا فم الاذ

عنھما مثال اسکی اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ ماں باپ کو اُف بھی نہ کہہ اور نہ اُن دونوں پر سرزنش کریں جو شخص علم لغت کی اوضاع سے واقف ہے وہ اس آیت کو سنتے ہی سمجھ لیتا ہو کہ ماں باپ کی ایذا دور کرنے کی غرض سے انکو اُف کہنا حرام ہوا ہے اللہ تعالیٰ کا مقصود اس حکم سے یہ ہے کہ اولاد والدین کے ساتھ نیکی کرے اور اُنکی اطاعت میں سرگرم رہے فلا تقل لھما اف کے لغوی معنی یہ ہیں کہ اُنسے اُف نہ کہے تو اُف کے نہ کہنے کی ممانعت عبارۃ النص سے ثابت ہے اور مراد اس سے یہ ہے کہ اُن سے کلام کرنے میں سختی اور درشتی کسی قسم کی نہ آنے پائے یہ معنی التزامی ہیں یہی دلالۃ النص ہے ظاہر ہے کہ جب اُن کو اُف کہنا منع ہے تو اُنپر سختی کرنا اور انکو مارنا بھی منع ہوگا اور آخر الذکر کے ضروری ہونے میں کوئی شبہ نہیں اوضاع لغت کا عالم اس آیت کو سنتے ہی فوراً سمجھ جائے گا کہ اُف کہنے کی ممانعت اُنکے احترام اور حرمت کی وجہ سے ہے تو انکو ایذا دینا اور مارنا بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا اسلیے کہ اُف کہنے سے اُنکو جتنی ایذا پہونچے گی اُس سے بڑھ کر انکو مارنے اور بُرا کہنے میں پہونچتی ہے اور دراصل اُف نہ کہنے سے مراد بھی یہی ہے کہ انکو ایذا نہ پہونچائی جائے اور ایذا کا پہونچانا عام ہے تو جن جن باتوں میں والدین کو ایذا پہونچنا متصور ہے وہ اُنکے ساتھ کرنا حرام ہے

وحکم ھذا النوع عموم الحکم المنصوص علیہ لعموم علتہ ولھذا المعنی قلنا بتحریم الضرب والشتم والاستخدام عن الاب بسبب الاجارۃ والحبس بسبب الدین والقتل قصاصاً اور

اسی واسطے حکم ہے کہ بیٹا باپ کو مزدوری پر لگائے یا کسی کام کا ٹھیکہ دے تو کام کے لیے اُسپر سختی کرنا یا مارنا یا اُس سے خدمت لینا حرام ہے یا بیٹے کا باپ قرض دار ہو تو اُسکو بوجہ اس قرض کے قید کرنا حرام ہے یہان تک کہ اگر باپ اپنے بیٹے کو مار ڈالے یا ماں اپنے بچے کو مار ڈالے تو اُن کو اولاد کے عوض نہ مارا جائے گا۔ ثم دلالۃ النص بمنزلۃ النص حتی صح اثبات العقوبۃ بدلالۃ النص یعنی دلالۃ النص بمنزلے نص کے ہے یہانتک کہ اُس سے عقوبات ثابت ہوتے ہیں عقوبات شامل ہو عقوبات کاملہ کو جیسے حدود اور کفارات کو جو عبادت اور عقوبت میں مشترک ہیں (۱) دلالۃ النص سے حد کے ثابت ہونے کی مثال یہ ہے کہ ماعز اسلمی نے زنا کیا تو آنحضرت ﷺ نے اُنکو سنگسار کیا اور وہ محصن تھے تو ماعز کا سنگسار کرنا نص سے ثابت ہوا اُسکے سوا دوسرے زانی محصن کو سنگسار کرنا دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ جب ماعز نے حالت احصان میں زنا کیا تو آنحضرت ﷺ نے اُنکو سنگسار کرایا اور علت ماعز کے سوا اور شخص کو بھی عام ہے پس جو کوئی زنا

کرے گا اور وہ محصن ہوگا تو سنگسار کر دیا جائے گا لیکن زانی محصن کو سنگسار کرنا دوسری نصوص سے بھی ثابت ہے (۲) ایضاً، اللہ تعالیٰ محاربین کی بابت فرماتا ہے۔ اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ یُّقَتَّلُوْٓا اَوْ یُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَیْدِیْہِمْ وَاَرْجُلُہُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ یعنے جو لوگ اللہ اور اسکے رسول سے لڑائی کرتے ہیں اور زمین میں فساد کرتے پھرتے ہیں انکی سزا یہی ہے کہ وہ قتل کر دیے جائیں یا دار پر چڑھائے جائیں یا جانب خلاف سے انکے ہاتھ اور پیر کاٹے جائیں یا وہ اپنے وطن کی سرزمین سے نکال دیے جائیں۔ اس کلام سے بطور عبارۃ النص کے راہزنوں کے حق میں حد ثابت ہوتی ہے مگر دلالۃ النص سے ان لوگوں کی نسبت بھی حد کا کام ثابت ہوتا ہے کہ خود تو انھوں نے ڈاکہ زنی کی مگر انکی مدد سے دوسروں نے کی ہو کیونکہ فساد کرنا انکی نسبت بھی صادق آتا ہے (۲) دلالۃ النص کے ذریعہ سے کفارے کے ثبوت کی مثال یہ ہے کہ جب کسی روزہ دار عورت کے ساتھ عمداً صحبت کی جائے تو وہ عورت ظہار کا سا کفارہ دے یعنی ایک غلام آزاد کرے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دو مہینے کے برابر روزے رکھے اور اصل نص ایک خاص روزہ دار کے عمداً جماع کرنے کے کفارے کے باب میں آئی ہے چنانچہ صحاح ستہ میں ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک اعرابی نے اپنی عورت سے روزہ رمضان میں جماع کر لیا تھا آپنے اسکو فرمایا کہ کیا پاتا ہے تو غلام کہ اسکو آزاد کرے عرض کیا نہیں فرمایا کہ تو طاقت رکھتا ہے کہ دو مہینے کے روزے رکھے عرض کیا نہیں فرمایا کہ تو مقدرت رکھتا ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے عرض کیا نہیں آپنے فرمایا کہ بیٹھ جا وہ بیٹھا ہوا تھا کہ آپکے پاس ایک ٹوکرا کھجوروں کا آیا آپنے فرمایا اسکو فقیروں پر تصدق کر دے اس نے عرض کیا کہ بخدا شہر بھر میں میرے گھر سے زیادہ کوئی گھر فقیر نہیں اسپر آپ نے فرمایا کہ اسکو لیجا اور اپنے گھر والوں کو کھلا اور جو حال اس اعرابی کا ہوا عمداً روزے میں جماع کرنے سے ویسا حال ہر ایک ایسے شخص کا ہوگا جو روزے میں عمداً جماع کرے گا کیونکہ اعرابی پر جو کفارہ واجب ہوا تھا وہ بسبب روزے کے فاسد ہونے کے ہوا تھا اس وجہ سے کہ وہ اعرابی تھا یا مرد تھا پس اسیطرح ہر مرد اور عورت پر کفارہ واجب ہو جائے گا۔ علامہ تفتازانی نے توضیح کے حاشیہ میں اسپر اعتراض کیا ہے کہ شافعی علیہ الرحمۃ نے باوجود اعلیٰ درجے کے لغت دان ہونے کے یہ نہ سمجھا کہ کفارہ روزے پر محض جنابت کی وجہ سے ہے بلکہ انھوں نے یہ سمجھا کہ جماع کامل کے ساتھ روزے کو فاسد کر دینے کی وجہ سے کفارہ لازم آیا تھا اسی لیے انھوں نے عورت پر کفارہ واجب نہیں سمجھا کیونکہ اسکا روزہ تو فرج میں ذرا سا بھی ذکر داخل ہوتے ہی فاسد ہو جاتا ہے اس لیے شافعیؒ

کفارے کا سبب اُس جنابت کاملہ کو نہیں مانتے جو عورت و مرد دونوں میں مشترک ہے بلکہ اُنکے نزدیک سبب
کفارے کا جنابت ہے جماع کاملہ کے ساتھ اور یہ مرد کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے اسی لیے حضور انور نے عورت پر
کفارے کے وجوب سے سکوت فرمایا تھا جواب اسکا یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ امام شافعیؒ عورت کے کفارے کا
حکم نہیں سمجھے تھے بلکہ وہ خوب سمجھ گئے ہونگے اُنھوں نے اسکو سمجھ کر یہ کیا کہ اپنا اجتہاد اُسپر اضافہ کیا اور اپنی
رائے سے اسکو مرد کے فعل کے ساتھ مخصوص کر دیا اور ہم کہتے ہیں کہ روزۂ رمضان میں جماع کے جنابت ہونے میں
جو اثر مرد کے فعل کو ہے وہی عورت کے فعل کو ہے پس اسمیں عورت اور مرد دونوں کا فعل مشترک ہوگا اور نبی
علیہ السلام نے جو اعرابی کی عورت کے کفارے کے ذکر سے سکوت فرمایا تو اسکی وجہ یہ ہے کہ دوسرے کے روزے
کے فساد کا اعتراف کر لینا شرعاً میں معتبر نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ عورت اعتراف نہ کرے یا یہ ہو کہ آپ نے
جو چھوارون کا ٹوکرا اُسکے گھر بھیجا تھا تو درحقیقت اس سے یہ مقصود ہو کہ اگر زوج کا قول صحیح ہے تو عورت بھی
اپنا کفارہ ان سے کرے اور حق یہ ہے کہ دلالۃ النص میں یہ شرط ہے کہ وہ معنے جنکے ساتھ منصوص علیہ کا حکم
متعلق ہو لغۃً ثابت ہون اسطرح کہ اہل زبان اُنکو سمجھتے ہون اور یہ شرط نہیں کہ جو حکم اُنسے ثابت ہو وہ ایسا
ہو کہ اسکو اہل زبان جانتے ہون اور یہ امر ظاہر ہے کہ جنابت کے جو معنے سوال میں لغت کی رو سے ثابت ہین
اُنکو اہل زبان اچھی طرح سمجھتے ہین تو وہ دلالۃ النص کے قبیل سے ہونگے مگر جو حکم یعنی کفارہ ان سے متعلق ہے نص
کے سوا دوسری جگہ ثابت ہے اسکا یہ حال نہیں پس امام شافعیؒ پر یہ بات مشتبہ ہو گئی کہ حکم کا تعلق ملنفس معنی
جنابت کے ساتھ ہے یا جنابت معین یعنی جماع کے ساتھ اسلیے انپر سکوت کا حکم پوشیدہ رہا کچھ اسلیے اُنکو
اشتباہ واقع نہیں ہوا تھا کہ جنابت کے معنے میں کسی قسم کی پوشیدگی ہے پس شافعیؒ پر مشتبہ ہو جانے سے
جنایت کے دلالۃ کی قسم ہونے میں کوئی خرابی نہیں اور نیز دلالت میں اسطرح کا اختلاف جائز ہے کہ بعض پر
خفی ہو اور بعض پر جلی ہو تو شافعیؒ پر اسکا حال خفی رہا اور ابو حنیفہؒ پر کھل گیا۔ قال اصحابنا وجب
الکفارۃ بالوقاع بالنص وبالاکل والشرب بدلالۃ النص علماے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص
نے روزہ رمضان میں اپنی زوجہ سے صحبت کی تو اُسپر کفارے کا وجوب عبارۃ النص سے ثابت ہے اور کچھ
کھا لیا یا پی لیا تو اُسپر بھی کفارہ دلالۃ النص سے واجب ہے کیونکہ جو علت کفارے کی جماع کے سبب بحالت
روزہ پائی جاتی ہے وہی عمداً اکل و شرب میں پائی جاتی ہے اور وہ دو قسمین روزے کا فاسد کر دینا ہے کا
اُس اعرابی پر جو کفارہ واجب ہوا تھا تو وہ روزے کے فاسد کر دینے کی وجہ سے ہوا تھا نہ خاص اس وجہ سے

کہ روزے میں عورت سے صحبت کی تھی جس بات سے روزے میں فساد پیدا ہوگا اسی پر کفارہ بھی واجب ہوگا پس کفارے کی خصوصیت کچھ صحبت کرنے کے ساتھ نہیں ہے امام شافعی کہتے ہیں کہ کفارہ صرف جماع کے لیے مشروع ہوا ہے اسلیے قصداً کھالینے اور پی لینے سے لازم نہیں آتا امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ محض جماع کی وجہ سے واجب نہیں ہوا ہے کیونکہ اپنی عورت کے ساتھ جماع کرنا ممنوع نہیں بلکہ وہ اس گناہ کامل کی وجہ سے لازم ہوا ہے جسنے عمداً روزے کو فاسد کردیا تو اب جو چیز روزے کو فاسد کرے گی اسی پر کفارہ واجب ہوگا اور یہ امر روزے کے اندر عمداً کھالینے اور پی لینے میں بھی متحقق ہے تو انپر بھی کفارہ واجب ہوگا۔

وعلی اعتبار هذا المعنی یعنی چونکہ ماں باپ کو اُف کہنا محض رنج تکلیف کی وجہ سے حرام قرار پایا ہے اسلیے قیل یدار الحکم علی تلك العلة کہا گیا ہے کہ حکم کی بنیاد اسی علت پر ہوگی قال الامام القاضی ابو زید لو ان قوما یعدون التافیف کرامة لاتحرم علیهم تافیف الابوین قاضی امام ابوزید نے کہا ہے کہ اگر کوئی قوم ایسی ہو کہ جسکے نزدیک ماں باپ کو اُف کہنا موجب احترام ہو اور ایذا میں داخل نہ ہو تو انپر ماں باپ کو اُف کہنا حرام نہ ہوگا ولو فرضنا بیعا لایمنع العاقدین عن السعی الی الجمعة بان کان فی سفینة تجری الی الجامع لایکره البیع اور اگر کوئی ایسی بیع ہم فرض کریں کہ جس میں مصروف ہونے سے جمعہ کی سعی میں رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی مثلاً بائع ومشتری دونوں ہمراہ ایک ناؤ میں دریا میں اُجکر جامع مسجد کو جاتے ہوں تو جمعہ کے وقت میں بیع مکروہ نہ ہوگی کیونکہ حکم کی علت یعنی ترک سعی یہاں معدوم ہے

وعلی هذا المعنی یعنی اس قاعدے پر کہ حکم کی بنیاد علت پر ہوتی ہے۔ قلنا اذا حلف لا یضرب امراته فمد شعرها او عضها او خنقها یحنث اذا کان بوجه الایلام ولو وجد صورة الضرب ومد الشعر عند الملاعبة دون الایلام لا یحنث حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنی زوجہ کو نہیں مارے گا اور پھر اُس نے عورت کے بال پکڑ کر کھینچے یا دانتوں سے کاٹ لیا یا گلا گھونٹا اگر یہ حرکات تکلیف پہونچانے کی غرض سے ہیں تو وہ حانث ہوجائے گا قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر صورت مارپیٹ کی یا بال کھینچنے کی ہنسی مذاق میں پائی جائے تکلیف پہونچانا منظور نہ ہو تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہاں تکلیف پہونچانا مقصود نہیں ومن حلف لا یضرب فلانا فضربه بعد موته لا یحنث لانعدام معنی الضرب وهو الایلام اور اگر قسم کھائی کہ فلاں کو نہیں ماروں گا اور مرجانے کے بعد اسکو مارا تو قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ یہاں مارنے کا مطلب فوت ہوگیا جو تکلیف کا پہونچانا ہے وکذا لو حلف

لا یتکلم فلانا فکلمہ بعد موتہ لا یحنث لعدم الافہام اسی طرح اگر قسم کھائی کہ فلان سے بات نہ کرون گا اور اسکے مرجانے کے بعد اسکی لاش سے بولے تو قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ بات کرنے کا جو مقصود ہے اور وہ افہام ہے وہ یہان معدوم ہے وباعتبار ھذا المعنی یقال ان حلف لا یاکل لحما فاکل لحم السمک والجراد لا یحنث ولو اکل لحم الخنزیر او الانسان یحنث لان العالم باول السماع یعلم ان الحامل علی ھذا الیمین انما ھو الاحتراز عما ینشأ من تناول الدمویات فیدار الحکم علی ذلک۔ اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت نہین کھاوے گا اور اسکے بعد مچھلی یا ٹڈی کا گوشت کھا لیا تو حانث نہین ہوگا اور اگر سور یا انسان کا گوشت کھا لیا تو حانث ہوگا کیونکہ لغات کا عالم سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ اس قسم کی قسم کھانے کا باعث ان چیزون سے بچنا ہے جن کا گوشت خون سے پیدا شدہ ہو یہان اس بحث کی گنجائش ہے کہ صرف لغت کے علم سے یہ نہین معلوم ہوسکتا ہے کہ فلان چیز کا گوشت خون سے متولد ہے اور فلان کا اس سے نہین ان باتون کا تعلق فن طب سے ہے اور پھر یہ بھی تحقیق کے خلاف ہے کہ انکے گوشتون کی پیدائش خون سے نہین کیونکہ ہر گوشت کی پیدائش خون سے ہے البتہ بعض گوشت ایسے ہین کہ کسی مین بلغم کا کسی مین صفرا کا کسی مین سودا کا بھی غلبہ ہوتا ہے اور یہ جو مؤلف کے قول کی تائید مین کہا گیا ہے کہ مچھلی اور ٹڈی کے گوشتون مین خون کی خاصیت نہین ہے اسلیے یہ خون سے متولد نہین مانے جاتے جب ٹڈی کو دھوپ مین سکھایا جاتا ہے تو اس کا خون سیاہ پڑ جاتا ہے اور مچھلی کا خون دھوپ کھانے سے سفید ہو جاتا ہے یہ بات تحقیق کے خلاف ہے اسلیے کہ ہر خون سوکھ کر سیاہ ہو جاتا ہے اور مچھلی کا خون سوکھ کر سفید کبھی نہین پڑتا حق یہ ہے کہ یہان قسم کا دارومدار عرف وعادت پر ہے کیونکہ لوگونکی عادت مین داخل ہے کہ مچھلی اور ٹڈی پر گوشت کا اطلاق نہین کرتے مثلاً کوئی اپنے نوکر سے کہے کہ بازار سے چار آنہ کا گوشت خرید لا تو وہ مچھلی یا جھینگے خرید کر نہ لائے گا حتی کہ اوجھڑی اور دل گردے اور کلیجی اور سری اور پھیپھا بھی ان چار آنہ کا نہ لے گا اگر گوشت بازار مین نہوگا اور مچھلی موجود ہوگی تو دام پھیر لائے گا مگر امام مالک کہتے ہین کہ اگر گوشت سے قسم کرے گا تو مچھلی کے کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ قرآن کی آیت مین اس پر لحم کا اطلاق ہوا ہے چنانچہ وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا جواب اسکا یہ ہے کہ قسم کی بنا عرف پر ہے اسی لیے مچھلی فروش کو گوشت بیچنے والا یا قصاب نہین کہتے اور یہان یہ کہنا بے سود ہے کہ مچھلی کا گوشت گو حقیقۃً لحم ہے لیکن مطلق سے فرد کامل سمجھا جاتا ہے اور مچھلی کے گوشت کے گوشت ہونے مین

مقصود ہے کیونکہ وہ بوجہ خون سے متولد ہونے کے سخت اور ٹھوس نہیں ہے اور اصلی لحم وہ ہے جو خون سے بنا ہو اور ٹھوس اور سخت ہو

دلالۃ النص اور اشارۃ النص میں یہ فرق ہے کہ جو چیز اشارے سے ثابت ہوتی ہے وہ نص قرآن کے تحت بدون واسطے کے ثابت ہوتی ہے اور جو چیز دلالت سے ثابت ہوتی ہے وہ ایسے معنی کے ذریعہ سے ثابت ہوتی ہے جو مدلول النص کو لازم ہوتے ہیں اور اشارے کی دلالت غیر مقصود ہوتی ہے اور دلالۃ النص کی مقصود ہوتی ہے اور ان دونوں میں جب تعارض واقع ہو تو دیکھنا چاہیے کہ کس میں قوت ہے پس جس میں قوت ہو اسی کو اختیار کرنا چاہیے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ جہاں تعارض ہوتا ہے وہاں علی العموم اشارۃ النص پر عمل کرنا اولی ہے مثال اسکی یہ ہے وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ یعنے جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے مار ڈالے تو اُس پر کفارہ ہے ایک غلام مسلمان کا آزاد کرنا پس جبکہ کفارہ چوک اور دھوکے سے مارنے پر عبارۃ النص سے واجب ہوتا ہے تو بطور دلالۃ النص کے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جان بوجھ کر مار ڈالنے پر بدرجۂ اولی کفارہ واجب ہوگا کیونکہ یہ اُس سے بڑھکر جرم ہے اسی لیے امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ قتل عمد میں بھی واجب ہے اور ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ اسکے معارض یہ آیت ہے۔ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدِينَ فِيهَا یعنی جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کر ڈالے تو اُسکی سزا دوزخ ہے اور وہ اُس میں ہمیشہ رہے گا پس یہ قول بطور اشارۃ النص کے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قصداً قتل کرنے والے پر کفارہ نہیں کیونکہ اس کلام سے معلوم ہوا کہ ایسے قاتل کی پوری پوری سزا ایسی ہے کہ وہ دوزخ میں ڈالا جائے گا اور ہمیشہ اسمیں پڑا رہے گا پس اُسکے لیے سوائے جہنم کے اور کوئی سزا نہیں اور کفارہ اُس گناہ کو محو کرتا ہے جو خفیف ہو اور قتل خطا خفیف ہے برخلاف قتل عمد کے اور دنیا میں جو قتل عمد کے مرتکب پر دیت یا قصاص لازم آتا ہے دیت اُس وقت میں کہ باپ ہو اور اگر باپ نہو تو قصاص میں لازم آتا ہے تو اُسکی وجہ یہ ہے کہ یہ دنیا میں مقتول کی جزا ہے اور جہنم میں داخل ہونا فعل کی جزا ہے۔ واما المقتضی فهو زيادة على النص لا يتحقق معنى النص الا به كان النص اقتضاه ليصح في نفسه اقتضاء النص وہ ہے جس میں زیادتی نص پر ہو مگر معنے نص کے اُسکے بغیر پائے نہ جاتے ہوں گویا نص ہی نے اُس کا اقتضا کیا ہے تاکہ خود نفس نص کے معنے درست ہو سکیں اس چیز کو مقتضی ضاد معجمہ کے فتحہ سے کہتے ہیں اور نص مقتضی بکسر ضاد معجمہ ہے۔ اقتضاء النص کی علامت یہ ہے کہ جب اُس چیز کو ظاہر کر دیں تو نص کے الفاظ میں کوئی تغیر پیدا نہو جیسے کسی شخص نے یوں کہا

کہ اگر میں کھاؤں تو میرے جتنے غلام ہیں آزاد ہیں پس جب یہاں اس چیز (روٹی) کو ظاہر کر دیا جائے اور یوں کہا جائے کہ اگر میں روٹی کھاؤں تو باقی کلام میں باعتبار لفظ و معنی کے کوئی تغیر پیدا نہ ہوگا بلکہ کلام مذکور صحیح ہو جائے گا مقتضٰے میں اور محذوف میں یہ فرق ہے کہ محذوف کے ذکر کر دینے سے کلام اپنی پہلی روش سے متغیر ہو جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ (گاؤں سے سوال کر) اگر اہل کا لفظ جو محذوف ہے ذکر کر دیا جائے تو سوال قریہ سے اہل قریہ کی طرف رجوع کر جائے۔ مثالہ فی

الشرعیات قولہ انت طالق فان ھذا نعت المرأۃ الا ان النعت تقتضی المصدر فکان المصدر موجودا بطریق الاقتضاء

احکام شرع میں اسکی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنی عورت کو کہا انت طالق تو یہاں طالق عورت کی نعت اور صفت ہے نعت کے پائے جانے پر مصدر یعنی طلاق کا پایا جانا ضروری ہے گویا مصدر بطور اقتضاء النص کے موجود ہے تقدیر کلام یہ ہوئی انت طالق طلاقا

واذا قال اعتق عبدک عنی بالف درھم فقال اعتقت یقع العتق عن الآمر

فیجب علیہ الالف ولو کان الآمر نوی بہ الکفارۃ یقع عما نوی وذلک لان قولہ اعتق عبدک عنی بالف درھم یقتضی معنی قولہ بعہ منی بالف ثم کن وکیلی بالاعتاق فاعتقہ عنی فیثبت البیع بطریق الاقتضاء ویثبت القبول کذلک لانہ رکن فی باب البیع

اور جب کسی شخص نے دوسرے سے کہا میری طرف سے ہزار روپے کے بدلے اپنا غلام آزاد کر دے اس نے جواب دیا کہ میں نے آزاد کر دیا تو اس کہنے سے غلام آزاد ہو جائے گا اور حکم دینے والے کے ذمے ہزار روپے آدیں گے اور اگر حکم دینے والے نے اس حکم سے کفارے کی نیت کی ہوگی تو نیت درست ہوگی اور وہ غلام کفارے میں آزاد ہو جائے گا گویا مراد حکم دینے والے کی اس کلام سے یہ تھی کہ فروخت کر دے اسکو میرے ہاتھ ایک ہزار میں پھر میرا وکیل ہو کر اسکو آزاد کر دے لہٰذا بیع اقتضاء النص سے ثابت ہوگی اور قبول بھی اقتضاء النص ہی سے ثابت ہوگا کیونکہ قبول بیع کے ارکان میں کا ایک رکن ہے۔ ولھذا قال ابو یوسف اذا قال اعتق عبدک عنی

بغیر شیء فقال اعتقت یقع العتق عن الآمر ویکون ھذا مقتضیا للھبۃ والتوکیل ولا یحتاج فیہ الی القبض لانہ بمنزلۃ القبول فی باب البیع ولکنا نقول القبول رکن فی باب البیع فاذا اثبتنا

البیع اقتضاء اثبتنا القبول ضرورۃ بخلاف القبض فی باب الھبۃ فانہ لیس برکن فی الھبۃ

لیکون الحکم بالھبۃ بطریق الاقتضاء حکما بالقبض اسی واسطے ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص سے

کہا آزاد کردے اپنے غلام کو میری طرف سے بغیر کسی عوض کے اس نے کہا میں نے آزاد کردیا تو آزاد کردینا ثابت
ہو جائے گا اور اس کلام میں اقتضاء النص سے ہبہ اور توکیل دونوں باتیں ثابت ہونگی اور اس موقع پر قبضہ
کرنے کی رائے خیال سے کہ قبضہ ہبہ میں ایسا ہے جیسے بیع میں قبول ہے ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ قبول تو بیع
میں رکن ہے جب اقتضاءً بیع کو ہم ثابت کرینگے تو ضرورۃً قبول بھی ثابت ہو جائے گا اور قبضہ ہبہ میں رکن
نہیں تاکہ اقتضاءً ہبہ کے ثابت ہونے سے قبضہ بھی اقتضاءً ثابت ہو حکم المقتضی انہ یثبت بطریق
الضرورۃ فیقدر بقدر الضرورۃ اور حکم مقتضٰی کا یعنی اس چیز کا جو اقتضاء النص سے ثابت ہوئی ہے یہ
کہ وہ ضرورت کے موافق ثابت ہوگی اور بقدر ضرورت مقدر مانی جائے گی اسکے لیے عموم نہیں ہے کیونکہ
عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضٰی نہ حقیقۃً لفظ ہے نہ تقدیراً بلکہ وہ ایک معنی ہے اور
شافعیؒ کے نزدیک اسمیں عموم و خصوص جاری ہوتا ہے اسکا حال انکے نزدیک لفظ محذوف کا سا ہے جو
عبارت میں مقدر ہوتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک وہ بطریق ضرورت کے ثابت ہوتا ہے یعنی جسقدر ضرورت ہوگی
مقدر مانا جائے گا وھذا قلنا اذا قال انت طالق نوی بہ الثلث لا یصح لان الطلاق یقدر مذکورا
بطریق الاقتضاء فیقدر بقدر الضرورۃ والضرورۃ ترتفع بالواحد فیقدر مذکورا
فی حق الواحد اسی واسطے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی نے کہا کہ انت طالق اور اس کلمے سے تین طلاقوں کی نیت
کی تو صحیح نہوگا کیونکہ یہاں طلاق (یعنی مصدر) کو اقتضاء النص سے نکالا ہے پس بقدر ضرورت ہی مقدر ہوگا اور ضرورت
ایک کے پائے جانے سے پوری ہو جاتی ہے لہذا ایک ہی مقدر ہوگا کیونکہ ایک طلاق سے عورت موصوف بالطلاق بن سکتی ہے
اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ جسقدر کی نیت کرے گا خواہ تین کی نیت کرے یا دو کی اتنی ہی واقع ہونگی وعلی ھذا یعنی
اس قاعدہ کی بنا پر کہ مقتضٰی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے یخرج الحکم فی قولہ ان اکلت و نوی
بطعام دون طعام لا یصح لان الاکل یقتضی طعاما فکان ذلک ثابتا بطریق الاقتضاء
فیقدر بقدر الضرورۃ والضرورۃ ترتفع بالفرد المطلق ولا تخصیص فی الفرد المطلق لان التخصیص
یعتمد العموم حکم صورت ذیل میں نکالا جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ اگر میں کھاؤں تو ایسا ہو
اور وہ نیت کرے کہ میری مراد اس قسم سے فلاں طعام کا کھانا ہے اور فلاں طعام کے کھانے کی نسبت قسم
نہیں کی ہے تو یہ نیت صحیح نہوگی کیونکہ کھانے کا فعل طعام کو چاہتا ہے تو طعام کا وجود اقتضاء النص سے
ثابت ہوگا اور ضرورت کے موافق مقدر مانا جائے گا اور ضرورت فرد مطلق سے پوری ہو سکتی ہے اور فرد

مطلق میں تخصیص کی گنجائش نہیں کیونکہ تخصیص سے پہلے عموم چاہیے اور یہاں عموم ہے نہیں اسلیے کوئی سی بھی کھانے کی چیز کھائے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور یہ قسم کا ٹوٹ جانا اور وجود اکل یعنی کھانے کے فعل کی ایت کی وجہ سے ہے نہ اس وجہ سے کہ طعام عام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک قائل کی نیت کی دیانۃً تصدیق کی جائے گی اور طعام یا جو کوئی لفظ مناسب مقام یہاں مقدر مانا جائے گا وہ نکرہ ہوگا اور نکرہ سیاق شرط میں بمنزلے اس نکرے کے ہوتا ہے جو سیاق نفی میں ہو یعنی جب یہ کہا جاتا ہے کہ میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے تو اسکے معنی یہ ہوتے ہیں کہ میں کوئی کھانے کی چیز نہیں کھاؤں گا اور یہ چیز یعنی طعام یا غذا یا کھانا الفاظ کلام میں مقدر ہے اور مقدر ملفوظ کی طرح ہوتا ہے پس تخصیص بھی بعض کھانے کی چیزوں کے ارادے سے صحیح ہوگی مگر قضاءً اسکی نیت کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ یہ ارادہ ظاہر کے خلاف ہے اسلیے کہ ظاہر تو عموم ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ نیت نہ اللہ کے نزدیک صحیح ہوگی نہ حاکم کے حضور میں۔ ولو قال لعبدٍ لها اعتدی ونوی به الطلاق فیقع اقتضاءً لان الاعتداد یقتضی وجود الطلاق فیقدر الطلاق موجوداً ضرورۃً ولهذا کان الواقع رجعیاً لان صفۃ البینونۃ زائدۃ علی قدر الضرورۃ فلا تثبت بطریق الاقتضاء ولا یقع الا واحدۃ لما ذکرنا اگر کسی شخص نے خلوت صحیحہ کے بعد عورت کو کہا کہ عدت کر اور اس قول سے طلاق کی نیت کی تو اقتضاء النص سے طلاق واقع ہوجائیگی کیونکہ عدت کا وجود طلاق کے بغیر نہیں ہوسکتا لہذا ضرورت کے موافق طلاق مقدر مانی جائے گی پس طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ طلاق بائن میں صفت بینونت قدر ضرورت سے زائد ہے اقتضاء النص سے اسکا ثبوت نہیں ہوگا اور جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور اس ضرورت سے طلاق مقدر مان لی جائے گی کہ شوہر نے جو اسکو عدت کرنے کا حکم دیا ہے وہ حکم صحیح ہو جائے پس تقدیر شوہر کے قول کی یہ ہوگی کہ میں نے تجھکو طلاق دی تو دوسرے شوہر کے لیے عدت کر اور طلاق رجعی پڑے گی کیونکہ ضرورت مقتضا سے بھی رفع ہوسکتی ہے پس طلاق بائن بطریق اقتضاء کے ثابت نہ ہوگی کیونکہ وہ ضرورت سے زائد ہے اور ضرورت جبکہ ادنیٰ قسم کی طلاق یعنی رجعی سے رفع ہوسکتی ہے تو اعلیٰ کے ثبوت کی احتیاج نہ رہی بعض نے کہا ہے کہ لفظ عدت کر سے طلاق رجعی بوجہ نص کے پڑتی ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المومنین سودہؓ سے کہا تھا اعتدی یعنی تو عدت کر اور پھر آپ نے ان سے رجعت کرلی جیسا مرقات میں مذکور ہے اور ایسے ہی بیہقی نے عروہ سے مرسلاً روایت کی ہو اور اسی سے شاید اخذ کیا ہے

صاحب ہدایہ نے کہ سودہؓ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ آپ مجھ سے رجعت کر لیجیے اور میرا دن حضرت عائشہؓ کے لیے کر دیجیے۔ زیلعی نے تخریج مین کہا ہے کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت نے انکو طلاق دیدی تھی اور ہم نے یہ کسی حدیث مین نہین پایا انتہے صحیح روایتون مین یہ مذکور ہے کہ حضرت نے انکی طلاق کا ارادہ کیا تھا اور انھون نے اپنا دن حضرت عائشہؓ کو بخشدیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ آپ مجھ کو روک رکھیے شاید کہ مین جنت مین آپکی عورتون مین سے ہوؤن۔ یہ جان لینا چاہیے کہ دلالۃ النص اور اقتضاء النص دونون حکم قطعی کے واجب کرنے مین یکسان حالت رکھتے ہین۔

فصل فی الامر

یہ فصل امر کے بیان مین ہے

خاص کے اقسام سے ایک صیغۂ امر ہے اور صیغۂ امر سے مراد وہ کلمہ ہے جس پر لفظ امر کہ مرکب ہے ا م ر سے صادق آتا ہے مثلاً کر۔ جا۔ آ۔ پڑھ۔ الامر فی اللغۃ قول القائل لغیرہ افعل، وفی الشرع تصرف الزام الفعل علی الغیر لغت مین امر اسے کہتے ہین کہ کسی شخص کا دوسرے سے کہنا کہ یہ کام کر مراد یہ ہے کہ ایسا فعل کہنا جس مین طلب کے معنے پائے جائین شریعت مین امر عبارت ہے کسی دوسرے پر فعل کے لازم کر دینے سے یعنی امر کا صیغہ موضوع ہے کسی چیز کی طلب کے واسطے جو بطریق استعلا و بزرگی کے کی جائے اور دلیل استعلا و بزرگی کی یہی ہے کہ جب سامع امر کے صیغے کو سنتا ہے تو اُسکے ذہن مین فی الفور گزرتا ہے کہ متکلم مجھکو اس کام کے واسطے مامور کرتا ہے اور خود آمر بنتا ہے اور شک نہین کہ آمر مامور سے بزرگ تر ہوتا ہے۔ وذکر بعض الائمۃ ان المراد بالامر یختص بہذہ الصیغۃ بعض ائمہ نے کہا ہے کہ مراد امر یعنی وجوب اسی صیغے سے خاص ہے جبتک کوئی صیغۂ امر کا نہوگا وجوب ثابت نہوگا اور بعض الائمہ سے مراد فخر الاسلام بزدوی اور شمس الائمہ سرخسی ہین۔ واستحال ان یکون معناہ ان حقیقۃ الامر یختص بہذہ الصیغۃ فان اللہ تعالی متکلم فی الازل عندنا وکلامہ امر ونہی واخبار واستخبار واستحال وجود ھذہ الصیغۃ فی الازل یعنی بعض الائمہ کے قول سے یہ معنی لینا مناسب نہین کہ امر کی حقیقت ایسے صیغے کے ساتھ خصوصیت رکھتی ہے جو طلب کار کے لیے موضوع ہے اور اصطلاح مین امر کا صیغہ کہلاتا ہے کیونکہ اللہ پاک ازل مین متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جسکے لیے نہ حروف ہین نہ آواز، اور اسکے کلام مین امر، نہی، اخبار اور استخبار ہے پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ امر کا صیغہ ازل مین موجود ہو

واستعمال ایضاً ان یکون معناہ ان المراد بالامر لامر یختص بھذہ الصیغۃ فان المراد للشارع بالامر وجوب الفعل علی العبد وھو معنی الابتلاء عندنا اور بعض الائمہ کے اس قول کے یہ معنی کرنا بھی نادرست ہے کہ امر سے آمر کی مراد بدون اس صیغے کے حاصل نہیں ہوتی اسی سے خاص ہے کیونکہ مراد شارع کی امر سے بندے پر فعل کا واجب کردینا ہے جسے ہمارے علما ابتلا یعنی آزمائش بتاتے ہیں کہ اگر اسکے امر کی تعمیل کی تو ثواب پایا اور اگر تعمیل نہ کی تو عذاب کا مستحق ہوا۔ وقد ثبت الوجوب

بدون ھذہ الصیغۃ الیس انہ وجب الایمان علی من لم تبلغہ الدعوۃ بدون السمع قال ابوحنیفۃ لو لم یبعث اللہ تعالی رسولا لوجب علی العقلاء معرفتہ بعقولہم اور بغیر اس صیغے کے بھی یہ وجوب ثابت ہوجاتا ہے مثلاً عاقل پر واجب ہے کہ ایمان لاوے اگرچہ اسنے امر کے صیغے کو نہ سنا ہو اور کسی نبی کی طرف سے اسکو دعوت اسلام نہ پہونچی ہو امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ رسول نہ بھیجتا تب بھی ان لوگوں پر جو عاقل ہیں اپنی عقلوں کے ذریعہ سے اللہ کی معرفت واجب ہوتی، ہاں اتنی بات اور بڑھاتا ہوں کہ امام کا تحقیقی مذہب یہ ہے کہ جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہونچے تو وہ صرف اپنی عقل کے ہونے سے بغیر تجربے کے جو سن بلوغ میں پہونچ کر حاصل ہوتا ہے مکلف نہیں سمجھا جاتا ہے پس ایسی حالت میں اگر وہ نہ ایمان کا معتقد ہو نہ کفر کا تو معذور قرار پائے گا کیونکہ عقل بنفسہ ایمان کا موجب نہیں ہے بلکہ ادراک ایمان کا آلہ ہے ہاں جب اسکو ایمان کے بعد تجربہ حاصل ہوجائے اور اتنی مہلت مل جائے کہ صانع عالم کے وجود کے ثبوت کی نشانیوں پر غور و تامل کرسکے اور پھر بھی وہ اللہ پر ایمان نہ لائے تو معذور نہ سمجھا جائیگا کیونکہ اسقدر تجربہ اور مہلت اسکے حق میں دعوت رسول کی برابر ہے جس سے اسکے دل میں بخوبی صانع عالم کے وجود پر دلالت وتنبیہ ہوسکتی تھی پس مصنف نے جو کہا کہ لوجب علی العقلاء معرفتہ بعقولہم یہاں عقول سے مراد ایسی عقول ہیں جنکے ساتھ تجربہ بھی ہو بخلاف معتزلہ کے کہ انکے نزدیک صرف عقل تکلیف ایمان کا باعث ہے پس انکے نزدیک جو عقل رکھتا ہے اسکا عذر ترک ایمان پر مسموع نہوگا اور طلب حق سے اسکا رکا رہنا کسی طرح قابل پذیرائی نہوگا اسکو چاہیے کہ صانع عالم کی معرفت اور اسکے احکام میں فکر کرے اگر فکر نہ کرے گا تو اس پر مواخذہ وارد ہوگا اشاعرہ کے نزدیک چونکہ اشیا کے اچھے اور برے ہونے کا دار و مدار شرع پر ہے کہ شرع نے جس چیز کو اچھا کہا وہ اچھی ہے اور جسکو برا کہا وہ بری ہے اگر برعکس کرتی تو برعکس ہوتا پس اگر ایسے شخص کو دعوت اسلام نہ پہونچے تو معذور سمجھا جائے گا کیونکہ انکے نزدیک معتبر شارع ہے

سنتا ہے اور وہ اسکو حاصل نہو اسی اختلاف کی بنا پر شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی ایسے شخص کو مار ڈالے تو قاتل پر ضمان لازم آئیگا کیونکہ اسکا کفر معاف ہے پس وہ ضمان میں مسلمان کی طرح ہے اور حنفیہ کے نزدیک ایسے شخص کے قاتل پر ضمان لازم نہ آئیگا کیونکہ انکے نزدیک کفر اسکا ایسی حالت میں معاف نہیں مگر گو قتل اسکا دعوت سے قبل حرام ہو فیحمل ذلک علی ان المراد بالامر یختص ھذا الصیغۃ فی حق العبد فی الشرعیات پس اُن بعض ائمہ کے قول کا یہ مطلب ہوگا کہ مسائل شرعیہ میں بندہ کے حق میں وجوب اسی صیغۂ امر سے ثابت ہوتا ہے یعنی جو تکلیفات بندے پر شرع نے رکھی ہیں وہ خاص اس صیغے سے واجب ہوئی ہیں اور جن چیزوں کے جاننے کا مدار عقل و تجربہ ہیں جیسے خدا کی ذات و صفات پر ایمان رکھنا اُن کا وجوب اس صیغے سے مختص نہیں البتہ شرعیات میں فعل کا وجوب خاص صیغۂ امر ہی سے ہوتا ہے حتی لا یکون فعل الرسول بمنزلۃ قولہ افعلوا ولا یلزم اعتقاد الوجوب بہ یہی وجہ ہے کہ رسول کا فعل اُنکے قول افعلوا یعنی صیغۂ امر کے برابر نہوگا اور اُسکے وجوب کا اعتقاد لازم نہوگا یعنے آنحضرت کا کوئی کام ہم پر واجب نہیں جب تک اُنھوں نے حکم نہ دیا ہو مگر بعض علماء شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ کے فعل سے بھی ہم پر وجوب اُس فعل کا ثابت ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت کی ایکبار کئی نمازیں فوت ہوگئیں تو آپنے اُن کو ترتیب وار پڑھا اور ارشاد کیا صلوا کما رأیتمونی اصلی یعنے نماز اس طرح پڑھو جسطرح مجھے پڑھتے دیکھا جیسا کہ ترمذی نے عبداللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے اس حدیث سے ظاہر ہے کہ فعل رسول کی متابعت بھی واجب ہے جواب اسکا مصنف یوں دیتے ہیں والمتابعۃ فی افعالہ علیہ السلام انما تجب عند المواظبۃ وانتفاء دلیل الاختصاص یعنی رسول اکرم کے افعال میں متابعت اور اعتقاد وجوب دو طرح ثابت ہوگا ایک یہ کہ حضور کی مواظبت اُس فعل پر ثابت ہو دوم یہ بھی معلوم ہو جائے کہ یہ عمل خصوصیات حضور سے نہیں دیکھو ایکبار آپنے نماز پڑھاتے میں پیروں سے نعلین نکالڈالیں صحابہ نے بھی اپنے پیروں سے نکال ڈالیں نماز سے فارغ ہو کر آپنے اُنسے کہا کہ تم نے کیوں ایسا کیا عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپکو اُتارتے دیکھا تو ہم نے بھی اُتار دیا آپنے فرمایا کہ مجھ کو ابھی جبریل نے آکر خبر دی تھی کہ آپ کی نعلین میں پلیدی لگی ہوئی ہے اسلیے میں نے اُتار ڈالا جس وقت کوئی تم میں سے مسجد میں آئے تو اُسکو چاہیے کہ اپنی نعلین کو دیکھ لے اگر اُن میں گندگی ہو تو پونچھکر اُن سے نماز پڑھ لے رواہ ابو داؤد عن ابی سعید ن الخدری اور

آنحضرت نے بنفس نفیس تو روزے پر روزہ رکھا اس طرح کہ ایک روزہ بغیر افطار کیے دوسرا روزہ رکھ لیا مگر صحابہ کو اس کام سے منع کیا چنانچہ صحیحین میں ابوہریرہؓ سے مروی ہے اسے صوم وصال کہتے ہیں اور فتاویٰ عالمگیری میں جو کہا ہے کہ صوم وصال سے یہ مراد ہے کہ ایک سال تک روزے رکھے اور ان دنوں میں کبھی موقوف نہ کرے جنہیں رکھنا منع ہے یہ مؤلفین فتاویٰ کی غلطی ہے یہ تعریف صوم الدھر کی ہے اور یہ جو آپ نے فرمایا تھا صلوا کما رأیتمونی اصلی یہاں لفظ صلوا سے وجوب اتباع مستفید ہوتا ہے نہ صرف فعل رسول سے پس امر اس قول میں وجوب کے لیے آیا ہے اور یہ وجوب صرف فعل سے ثابت نہیں ہوتا اگر ایسا ہوتا تو آپ کو یہ فرمانے کی حاجت نہ پڑتی صحابہ خود بخود آپکے فعل سے ایسا سمجھ لیتے اس سے معلوم ہوا کہ فعل امر کا مرادف نہیں شافعیؒ نے یہ جو کہا ہے کہ لفظ امر دو قسم پر ہے قول اور فعل پس فعل بھی امر کی ایک قسم ہے چنانچہ اس آیت سے بھی یہ ثابت ہے وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیْدٍ یہاں امر سے مراد فعل ہے نہ قول کیونکہ رشید فعل کی صفات میں سے ہے قول کی صفت سدید کے ساتھ کرتے ہیں جواب اسکا کئی طرح ہے (۱) امر سے مراد آیت میں فعل نہیں بلکہ شان اور طریق مراد ہے (۲) امر سے مراد قول ہی ہے اور قرینہ اسپر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے فَاتَّبَعُوْا اَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیْدٍ یعنی وہ فرعون کے کہے میں چلے اور فرعون کا کہنا رشید (ٹھیک) نہیں امر بمعنی قول کی صفت رشید کا واقع ہونا ایک شے کو اسکے صاحب کی صفت کے ساتھ موصوف کرنے کے قبیل سے ہے اور یہ ایک قسم مجازی ہے (۳) اگر مان بھی لیا جائے کہ آیت مذکور میں امر فعل کے معنے میں ہے لیکن وہ حقیقت نہیں مجاز ہے کہ سبب کا نام مسبب پر استعمال کر لیا ہے کیونکہ فعل کا نام امر رکھ لیا ہے اسلیے کہ امر فعل کا سبب ہے اور گفتگو حقیقت میں ہے نہ مجاز میں۔

فصل

اختلف الناس فی الامر المطلق ای المجرد عن القرینۃ الدالۃ علی اللزوم وعدم اللزوم نحو قولہ تعالیٰ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَہٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ وقولہ تعالیٰ وَلَا تَقْرَبَا ھٰذِہِ الشَّجَرَۃَ فَتَکُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِیْنَ

ایسے امر کی نسبت علما میں اختلاف ہے جس میں کوئی قرینہ لزوم یا عدم لزوم کا نہ پایا جائے جیسے اللہ نے فرمایا ہے کہ جب قرآن پڑھا جائے تو اسکو سنو اور چپ رہو تاکہ تم پر رحم ہو۔ دوسری جگہ فرمایا کہ نزدیک نہ جاؤ اے آدم وحوا اس درخت کے پس ہو جاؤ گے ظلم کرنے والوں میں سے ان دونوں مثالوں میں وجوب اور عدم وجوب پر کوئی

قرینہ نہیں پچھلی مثال میں بظاہر صیغہ نہی کا ہے مگر معنًا امر مراد ہے اور مقصود اس سے اجتناب ہو اسلیے کہ کسی
شے سے نہی کا واقع ہونا اُسکی ضد کے لیے امر ہے (۱) عامۂ فقہا کا مذہب یہ ہے کہ ایسا امر وجوب کے لیے ہے
اور وجوب سے یہ مراد ہے کہ جس چیز کے لیے اسکا صیغہ بولا جائے اسکا کرنا جائز ہے اور نہ کرنا حرام ہو (۲) ابو ہاشم
معتزلی اور کثیر معتزلی کی رائے یہ ہے کہ اُس سے ندب ثابت ہوتا ہے اور ندب سے مراد یہ ہے کہ کرنا جائز ہے اور
راجح ہے نہ کرنے سے (۳) امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وہ لفظی طور پر وجوب اور ندب میں مشترک ہے اور امام
ممدوح سے یہ بھی منقول ہے کہ وہ صرف ندب کے لیے ہے اور یہ بھی اُنکی طرف منسوب کرتے ہیں کہ وہ صرف
وجوب کے لیے ہے مگر کہتے ہیں کہ اُنھوں نے ندب کا قول چھوڑ دیا تھا (۴) شیخ ابو منصور ماتریدی سے
منقول ہے کہ صیغۂ امر ایک ایسی چیز کے لیے موضوع ہے جو ندب اور وجوب دونوں میں مشترک ہے اور وہ
اقتضا ہے لیکن اگر اقتضا حتمی ہے تو وجوب ہے ورنہ ندب ہے (۵) بعض اصحاب امام مالکؒ کا یہ مذہب ہے کہ اس سے
اباحت ثابت ہوتی ہے اباحت اُسے کہتے ہیں کہ کرنا اور نہ کرنا دونوں باہم جائز ہیں (۶) ابن سریج
شافعیؒ کے نزدیک جب تک امر کی مراد نہ کھولی جائے اُس وقت تک اسکا مقتضے توقف ہے امام ابوالحسن اشعریؒ
اور قاضی ابوبکرؒ باقلانی کا بھی یہی مذہب ہے (۷) بعض کہتے ہیں کہ امر الٰہی وجوب کے لیے اور امر رسول ندب کے
لیے ہے (۸) شیعہ کی رائے یہ ہے کہ وجوب اور ندب اور اباحت اور تہدید ان چار چیزون میں مشترک ہے (۹)
بعض شیعہ کی رائے یہ ہے کہ وہ وجوب اور ندب اور اباحت ان تین میں لفظاً مشترک ہے (۱۰) سید مرتضی
اثنا عشری کی رائے یہ ہے کہ امر وجوب اور ندب اور اباحت میں معنًا مشترک ہے یعنی اسکو اذن کے لیے وضع کیا ہے
جو ان تینوں کو شامل ہے اشتراک لفظی اُسے کہتے ہیں کہ لفظ ایک ساتھ ہر معنے کے لیے وضع کیا گیا ہو اور اشتراک
معنوی یہ ہے کہ لفظ ایک ایسے مفہوم کلی کے لیے وضع کیا ہو جسکی بہت سی فردیں ہوں جیسے اذن کی وجوب اور ندب
اور اباحت افراد ہیں جنکی یہ رائے ہے کہ صیغۂ امر کا مدلول حقیقی ندب ہے اُنکی دلیل یہ ہے کہ امر طلب فعل کے لیے
موضوع ہوا ہے تو ضرور ہے کہ اُس میں فعل کی جانب ترک فعل کی جانب سے راجح ہو تاکہ فعل طلب کیا جائے اور
اُسکا ادنے درجہ ندب ہے کیونکہ اباحت میں تو دونوں طرفین یعنی طلب فعل و ترک فعل برابر ہیں اور ترک فعل کی
ممانعت جو وجوب میں ہے وہ رجحان پر ایک زائد شے ہے اور جنکے نزدیک امر کا حکم صرف اباحت ہے اُنکی دلیل
یہ ہے کہ طلب کے معنے یہ ہیں کہ فعل کی اجازت دی گئی ہے اور وہ حرام نہیں ہے تو ادنیٰ درجہ اسکا اباحت ہے
اور جو علما توقف کے قائل ہیں اُنکی دلیل یہ ہے کہ امر مختلف معانی میں مستعمل ہے جن میں سے بعض حقیقی ہیں

اور بعض مجازی یہانتک کہ استقراء سے اسکا اتنے معانی میں مستعمل ہونا معلوم ہوا ہے (۱) وجوب جیسے السَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوۡۤا اَیۡدِیَہُمَا جو کوئی چور ہو مرد یا عورت تو اُنکے ہاتھ کاٹ ڈالو (۲) اباحت جیسے فَانۡکِحُوۡا مَا طَابَ لَکُمۡ مِّنَ النِّسَآءِ مَثۡنٰی وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ یہاں امر اباحت کے لیے ہے کیونکہ تعدد ازواج کو ایک مسئلہ لازمی مذہبی قرار نہیں دیا (۳) ندب جیسے وَالَّذِیۡنَ یَبۡتَغُوۡنَ الۡکِتٰبَ مِمَّا مَلَکَتۡ اَیۡمَانُکُمۡ فَکَاتِبُوۡہُمۡ یعنے جو غلام تم سے مکاتبت چاہیں یعنی کچھ دیکر آزاد ہونا چاہیں تو اُنکو مکاتب کر دو (۴) تہدید یعنی غصہ کے ساتھ دوسرے سے خطاب کرنا جیسے اِعۡمَلُوۡا مَا شِئۡتُمۡ یعنی جو چاہو کیے جاؤ (۵) عاجز کرنا جیسے فَاۡتُوۡا بِسُوۡرَۃٍ مِّنۡ مِّثۡلِہٖ تم قرآن کی کسی چھوٹی سی سورۃ کی مثل بنا لاؤ (۶) تادیب اور یہ مثل ندب کے ہے مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ ندب ثواب آخرت کے لیے ہے اور تادیب تہذیب اخلاق کے واسطے چنانچہ بخاری و مسلم نے عمر بن سلمہ سے روایت کی ہے کہ میں لڑکا تھا اور رکابی کے ہر طرف کھاتا تھا حضرت نے فرمایا سم اللہ وکل بیمینک وکل مما یلیک یعنی بسم اللہ کہہ اور اپنے دہنے ہاتھ سے کھا اور اس طرف کھا جو تیرے قریب ہو امام شافعیؒ کا یہ قول کہ یہاں امر ایجاب کے لیے ہے درست نہیں کیونکہ مخاطب بچہ غیر مکلف تھا (۷) ارشاد اسکا مطلب ندب کے قریب ہے مگر اس کا تعلق دنیوی منافع سے ہے جیسے اَشۡہِدُوۡا ذَوَیۡ عَدۡلٍ مِّنۡکُمۡ یعنی اگر عورت کو طلاق دیا رجوع کرو تو دو آدمی ان معاملوں پر گواہ کر لو جو عادل ہوں (۸) تسخیر کے لیے جیسے کُوۡنُوۡا قِرَدَۃً خٰسِئِیۡنَ یعنی ہو جاؤ بندر دھتکارے (۹) امتنان کے لیے جیسے کُلُوۡا مِمَّا رَزَقَکُمُ اللّٰہُ حَلٰلًا طَیِّبًا یعنی جو اچھی چیزیں اللہ نے حلال کی ہیں اُنکو کھاؤ (۱۰) اکرام کے لیے جیسے اللہ اہل جنت کو فرماتا ہے اُدۡخُلُوۡہَا بِسَلٰمٍ اٰمِنِیۡنَ یعنی جنت میں صحت و سلامتی سے جاؤ (۱۱) اہانت کے لیے جیسے کُوۡنُوۡا حِجَارَۃً اَوۡ حَدِیۡدًا یعنی تم پتھر یا لوہا ہو جاؤ یہاں حقیقی طور پر پتھر یا لوہا ہو جانا مقصود نہیں جیسے کُوۡنُوۡا قِرَدَۃً میں مقصود تھا بلکہ مقصود یہاں کفار کی خواری و زاری کا اظہار ہے (۱۲) تسویہ کے لیے مگر اسمیں یہ شرط ہے کہ نہی کا اُسپر عطف ہو جیسے اہل دوزخ کی نسبت اللہ فرماتا ہے فَاصۡبِرُوۡۤا اَوۡ لَا تَصۡبِرُوۡا ۚ سَوَآءٌ عَلَیۡکُمۡ یعنی صبر کرو یا نہ کرو تم کو برابر ہے (۱۳) دعا کے لیے جیسے اللہ ولد کو ارشاد کرتا ہے کہ والدین کے واسطے یوں دعا کر رَبِّ ارۡحَمۡہُمَا کَمَا رَبَّیٰنِیۡ صَغِیۡرًا یعنی اے رب میرے والدین پر رحم کر جیسا کہ اُنھوں نے لڑکپن میں مجھکو پالا (۱۴) ترجی کے لیے (۱۵) تمنا کے لیے۔ تمنا اور ترجی میں یہ فرق ہے کہ ممکن چیز کی آرزو کو ترجی کہتے ہیں اور محال و ممکن دونوں کی آرزو کو

تمنا بولتے ہین ؎ بلبل تو چہک اگر خبر ہے ٭ گل تو ہی مہک بتا کدھر ہے ٭ بکاؤلی کو کمال اشتیاق ہے کہ گل کا سُراغ کہین سے ملے اسلیے بلبل اور گل سے پتا بتانے کی درخواست کرتی ہے لیکن محال ہے کہ یہ دونون پتا بتا سکین لیکن چونکہ کمال اشتیاق پر محمول ہے اسلیے ہم اسکو تمنا کہین گے نہ ترجی (۱۶) تحقیر کے لیے اہانت اور تحقیر مین یہ فرق ہے کہ تحقیر مین محض اعتقاد کر لینے سے حقارت پیدا ہو جاتی ہے گو کوئی ایسا کام نہ کیا جائے جو حقارت پیدا کرتا ہو برخلاف اہانت کے کہ اسمین ایسے کام کا ہونا ضرور ہے جس سے اہانت پیدا ہو چنانچہ جب مقابلے کے لیے فرعون نے جادوگر بلوائے تو حضرت موسیٰ نے انکو کہا اَلْقُوْا مَا اَنْتُمْ مُلْقُوْنَ یعنی اچھا تم ڈالو جو ڈالنا ہو (۱۷) ایجاد کے لیے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول کُنْ فَیَکُوْنُ (۱۸) تصغیر کے لیے اسمین اور ایجاد مین یہ فرق ہے کہ وہان ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہو جانا معتبر نہین اور اسمین معتبر ہے بعض تصغیر کو بھی ایجاد مین داخل کرتے ہین مثال اسکی یہ ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے اذا لم تستحیی فاصنع ما شئت رواہ البخاری عن ابن مسعود یعنی جس وقت تو نے شرم نہ کی بس کر جو چاہے (۱۹) تخویف کے لیے جیسے قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيْلًا اِنَّكَ مِنْ اَصْحَابِ النَّارِ یعنی اے رسول تم اُس شخص سے کہدو کہ اے کافر چند روز کفر مین عیش اڑا لے آخر تو دوزخی ہی ہے۔

پس جبکہ امر اتنے معانی مین مستعمل ہے تو جب وہ مطلقاً مذکور ہوگا اور کوئی قرینہ اُسکے ساتھ ایسا نہو گا کہ ان معانی مین سے ایک کو معین کر دیا جائے تو اُسمین توقف کرنا واجب ہوگا جبتک مراد معین نہو والصحیح من المذھب ان موجبہ الوجوب اکثر حنفیہ کے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ صیغہ امر کا مدلول ایک ہی ہے اور وہ وجوب یا لزوم ہے کیونکہ وہ کلام کے سمجھنے سمجھانے کے لیے موضوع ہوا ہے اور اشتراک اس فائدے مین خلل ڈالتا ہے پس دوسرے معانی کا اُس وقت لحاظ ہوگا جب اُنکے لیے کوئی قرینہ موجود ہو اور جب اُسکے ساتھ کوئی قرینہ نہو تو اُسے وجوب پر حمل کرین گے اور خاص وجوب کو اسلیے مدلول حقیقی قرار دیا ہے کہ وہ کمال طلب ہے اور اشیا مین اصل کمال ہی ہے کیونکہ ناقص ایک وجہ سے ثابت ہے اور دوسری وجہ سے ثابت نہین پس جن علما نے امر کو ندب اور اباحت کے معنے کے لیے موضوع قرار دیا ہے تو اُنھون نے نقصان کو اصل اور کمال کو عارض گردانا ہے اور بعض شافعیہ کی راے یہ ہے کہ امر ممانعت و حرمت کے بعد اباحت کے لیے ہے اور ممانعت سے قبل وجوب کے واسطے چنانچہ اللہ فرماتا ہے۔ وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا

شکار حلال ومباح تھا پھر اللہ پاک نے احرام کی وجہ سے اُسے حرام کردیا تو اس صورت مین فاصطادوا فرمانا اس بات کے جتلانے کے لیے ہے کہ حرمت کا سبب اٹھ گیا اور امر اصلیت پر عود کر آیا حنفیہ کہتے ہین کہ حرمت کے بعد بھی وجوب قرآن مین آیا ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ یعنی جب ماہ ہاے حرام نکل جائین تو مشرکونکو جہان پاؤ قتل کرو۔ ماہ ہاے حرام چار ہین رجب ذیقعدہ۔ ذی حجہ اور محرم ان مہینون مین کشت وخون ممنوع تھا پھر اسکا وجوب ثابت ہوا اور اس آیت مین وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا شکار کی اباحت امر سے ثابت نہین ہوتی بلکہ اسکا ثبوت دو اور طریق سے ہے ان مین سے ایک طریق یہ آیت ہے أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ حلال ہوئین تمھارے لیے پاکیزہ چیزین یہ قرینہ لفظی ہے اور دوسرا طریقہ قرینہ معنوی ہے اور وہ یہ ہے کہ شکار کرنے کا امر صرف مہربانی کے طور پر بندون کے نفع کے لیے ہے اگر فرضیت کے طور پر ہوتا تو اُنپر اس سے بڑا حرج لازم آتا پس ثابت ہوا کہ امر کے ساتھ جب کوئی قرینہ نہو تو صرف وجوب کے لیے ہے الا اذا قام الدلیل علی خلافہ لان ترک الامر معصیۃ کما ان الایتمار طاعۃ مگر کوئی دلیل اسکے خلاف پائی جائے یعنی کوئی قرینہ یا مجاز کی صورت قائم ہو تو وجوب نہ رہیگا بلکہ اس وقت دوسرے معانی پر حمل کیا جائیگا کیونکہ ترک امر گناہ ہے جس طرح فرمانبرداری طاعت ہے۔ قال الحماسی

اطعت لآمریک بصرم حبلی	مریھم فی احبتھم بذاک
اے محبوبہ تونے فرمانبرداری کی اپنے حکم دینے والونکی میری دوستی کی رسی	اے محبوبہ تو انکو حکم دے تو بھی کروہ بھی اپنے دوستونکو چھوڑدین
فان ھم طاوعوک فطاوعیھم	وان عاصوک فاعصی من عصاک
اگر انھون نے تیری فرمانبرداری کی تو تو بھی انکی فرمانبرداری کیجو	اور اگر انھون نے تیری نافرمانی کی تو جو تیرا نافرمان ہو تو بھی اُسکی نافرمانی کیجو

والعصیان فی ما یرجع الی حق الشرع سبب للعقاب اور عصیان اُس چیز مین جو حق شرع کے متعلق ہے عذاب کا باعث ہے۔ وتحقیقہ ان لزوم الایتمار انما یکون بقدر ولایۃ الآمر علی المخاطب ولہذا اذا وجھت صیغۃ الامر الی من لا یلزمہ طاعتک اصلا لا یکون ذلک موجبا للایتمار واذا وجھتہا الی من یلزمہ طاعتک من العبید لزمہ الایتمار لا محالۃ حتی لو ترکہ اختیارا یستحق العقاب عرفا وشرعا فعلی ھذا عرفنا ان لزوم الایتمار بقدر ولایۃ الآمر اذا ثبت ھذا فنقول ان اللہ تعالی مالک کامل فی کل جزء من اجزاء العالم ولہ التصرف کیف شاء وارادہ فاذا ثبت انہ من لہ الملک

القاصر فی العبد کان ترک الایتمار سببا للعقاب فما ظنک فی ترک امر من اوجدک من العدم

واذرّ علیک شابیب النعم تحقیق اس باب مین یہ ہے کہ امر یعنی حکم دینے والے کے انداز و مرتبہ کے مطابق مخاطب پر فرمانبرداری اُسکے حکم کی لازم ہوتی ہے اسی لیے اگر امر کا صیغہ ایسے شخص کیطرف متوجہ ہو جسپر فرمانبرداری آمر کی لازم نہین تو وجوب اس امر سے ثابت نہین ہوگا اور جب امر ایسے شخص کیطرف متوجہ کیا گیا جسپر فرمانبرداری لازم ہے تو وجوب ثابت ہوگا اگر دانستہ فرمانبرداری نہ کریگا تو عرفًا اور شرعًا سزا کا مستحق ہوگا اس سے معلوم ہو گیا کہ فرمانبرداری کا واجب ہونا حکم دینے والے کے مرتبے کے مطابق ہے اب ہم کہتے ہین کہ تمام عالم کے اجزا مین اللہ تعالےٰ کے واسطے کامل ملک ثابت ہے اور اسکو جس طرح چاہے تصرف حاصل ہے جب ملک قاصر والے کے حکم نہ بجالانے سے سزا کا استحقاق ہو جاتا ہے تو جسنے تجھکو عدم سے موجود کیا اور طرح طرح کی نعمتون کے مینھ تجھپر برسائے تو اُسکے حکم کو نہ بجالانے سے ضرور عذاب لاحق ہوگا۔ امر کے وجوب کے لیے ہونے پر یہ دلیل مصنف کی طرف سے ہے اب دوسرے دلائل بھی سُننا چاہیے (۱) اللہ تعالیٰ ماموربین مکلفین کو فرماتا ہے

مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ مطلب یہ ہے کہ جب اللہ اور رسول کسی کام کا حکم دین تو کسی ایمان دار مرد وعورت کو اپنے کام پر اختیار باقی نہین رہتا کہ چاہین اُنکے حکم کو قبول کرین اور چاہین نہ قبول کرین بلکہ اُنپر واجب ہے کہ اُنکے حکم کی فرمانبرداری کرین اور یہ بات واجب کے سوا دوسرے مین نہین تو معلوم ہوا کہ امر کا مدلول حقیقی وجوب ہے۔ (۲) تارک امر کے لیے نص سے وعید ثابت ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖۤ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ یعنے اُنکو ڈرا دینا چاہیے جو رسول کے حکم سے مخالفت کرتے ہین اور اسکو ترک کرتے ہین اُنکو دنیا مین فتنہ اور آخرت مین عذاب پہونچے گا ایسی وعید سواے واجب کے کسی اور چیز کے ترک کرنے مین نہین ہو سکتی۔ (۳) اہل لغت وعرف کا اجماع اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امر وجوب کے لیے ہے کیونکہ جب کوئی کسی سے کوئی کام طلب کرتا ہے تو امر کا صیغہ بولتا ہے اور طلب کا کمال وجوب ہے اور اصل یہ ہے کہ جب کوئی لفظ اشتراک اور حقیقت ومجاز مین دائر ہو تو اشتراک کو اڑا دینا چاہیے حقیقت ومجاز پر حمل کرنا چاہیے اور علما ہمیشہ صیغۂ امر کو وجوب کے معنے مین لیتے رہے ہین کسی نے کبھی اس سے انکار نہین کیا پس اسیقدر مدلولات الفاظ کے ثبوت کے لیے کافی ہے۔ (۴) جبکہ افعال ماضی ومستقبل وحال کے صیغے اپنے اپنے معانی پر دلالت کرتے ہین تو ضرور ہے کہ امر کا صیغہ وجوب پر دلالت کرے کیونکہ اصل

عدم اشتراک ہے کہ ہر ایک چیز کا صیغہ کہ خاص اپنے ہی معنے پر حقیقۃً دلالت کرتا ہے ایک دوسرے کے ساتھ مشترک نہین تو امر بھی مشترک نہو گا۔ مسئلہ ۵، اللہ نے کفار کی مذمت امر مطلق کی مخالفت پر کی ہے اور یہی وجوب کا مفہوم ہے چنانچہ کہا ہے وَاِذَا قِيْلَ لَهُمُ ارْكَعُوْا لَا يَرْكَعُوْنَ یعنی جب اُنکو کہا جاتا ہے کہ رکوع کرو تو رکوع نہین کرتے اس سے معلوم ہوا کہ امر وجوب کے لیے ہے ورنہ تعمیل نہ کرنے پر مذمت نہوتی مسئلہ امام فخر الدین رازی اور دوسرے بعض محققین یہ کہتے ہین کہ امر کا وجوب کے واسطے ہونا شرع پر موقوف ہے کیونکہ اُنکے نزدیک وجوب اُسے کہتے ہین کہ جو کوئی اُسکو ترک کرے تو وہ عذاب کا مستحق ہو اور یہ بات شرع سے جانی جاتی ہے کیونکہ عقل کو ثواب و عذاب کے جاننے مین مداخلت نہین پس جبکہ وجوب کا سمجھنا شرع پر موقوف ہوا تو اس بات کا سمجھنا بھی کہ امر وجوب کے لیے موضوع ہے شرع پر موقوف ہوگا اور جمہور کی رائے یہ ہے کہ یہ مسئلہ لغت سے تعلق رکھتا ہے امام شافعیؒ اور آمدی اور ابو اسحٰق شیرازی کا یہی مذہب ہے اور یہی حق ہے اسلیے کہ ایجاب لغت مین اثبات والزام کے لیے ہے نہ ترک کرنے پر عذاب کا مستحق ہونے کے لیے اور اللہ کا حکم بھی مخاطبین پر کسی چیز کے ثابت کرنے اور لازم کرنے کے لیے ہے اور وجوب کی جو تعریف اُنھون نے کی وہ درست نہین کیونکہ ہر ایک طلب فعل کے ترک پر استحقاق عذاب لازم نہین آتا بلکہ خاص ایسے شخص کی نافرمانی پر لازم آتا ہے جسکو اُس کام کی ثابت اور لازم کرنے کی ولایت حاصل ہو پس خدا ے تعالیٰ چونکہ تمام حکام سے بڑا ہے اسلیے اُسکے حکم کی مخالفت سے بھی بالضرور استحقاق عذاب لازم آتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ مطلقاً ہر ایک وجوب کی یہ تعریف نہین کہ اسکو ترک کرنے سے عذاب کا مستحق ہوتا ہو بلکہ یہ تعریف ایک خاص قسم کے وجوب کی ہے مسئلہ جبکہ امر کے معنے سے وجوب مقصود نہو بلکہ اباحت یا ندب کے معنی ہون تو اب اس صورت مین حقیقت نہین مجاز ہے کیونکہ اب اس سے معنی غیر وضعی لیے جاتے ہین ابو الحسن کرخی ابو بکر رازی معروف بہ جصاص اور عامۂ فقہا کا یہی مذہب ہے مگر فخر الاسلام بزدوی کہتے ہین کہ معنی اباحت و ندب بھی حقیقت مین کیونکہ اباحت و ندب بھی وجوب کے جز ہین اور شے کا جز بھی اُسکی حقیقت قاصرہ ہوتی ہے کیونکہ فعل کے جائز ہونے اور اُسکا ترک حرام ہونے کا نام وجوب ہے اور اباحت فعل کے جواز کو کہتے ہین اور ندب نام ہے فعل کے رجحان کا مع جواز ترک کے اس سے معلوم ہوا کہ فخر الاسلام کی اصطلاح اور عامۂ فقہا کی اصطلاح مین فرق ہے فخر الاسلام کے نزدیک اگر لفظ تمام معنی موضوع لہ مین مستعمل ہو تو یہ حقیقت کاملہ ہے اور معنی موضوع لہ کے جز مین مستعمل ہو تو یہ حقیقت قاصرہ ہے اور اگر معنے موضوع لہ کے خارج پر استعمال ہو

تو یہ مجاز ہے خارج سے مراد معنی غیر موضوع لہ ہے اور دوسرے علما یہ کہتے ہیں کہ مجاز وہ لفظ ہے جو اپنے معنی موضوع لہ کے غیر میں مستعمل ہو خواہ یہ غیر اسکے معنی موضوع لہ کا جز ہو یا اُن سے خارج ہو۔

فصل

الامر بالفعل لا یقتضی التکرار (کسی کام کا امر اس کام کی تکرار کو نہیں چاہتا پس مامور بہ کو ایکبار بجا لانے سے اُس امر سے برأت حاصل ہو جاتی ہے خواہ مطلق ہو یا کسی شرط کے ساتھ مقید ہو یا کسی وصف سے مخصوص ہو بلکہ تکرار کا احتمال بھی نہیں ہوتا کیونکہ تکرار شان عددی ہے اور امر میں عدد کا احتمال نہیں ہوتا تو بالضرور اُس میں تکرار کا احتمال بھی نہ ہوگا اور تمام اہل عربیت کا اس بات پر اجماع ہے کہ صیغہ امر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ زمانہ آیندہ میں مامور بہ کام کرے پھر جس مادے اور باب کا وہ امر ہوگا اُس خاص طلب پر دلالت کرے گا اور طلب ایک حقیقت مطلقہ ہے جسکے مفہوم میں تکرار داخل نہیں ہے یہ مذہب جمہور حنفیہ کا ہے۔ (لذا ظنا لو قال طلق امرأتی فطلقها الوکیل ثم تزوجها الموکل لیس للوکیل ان یطلقها بالامر الاول ثانیا) اسی لیے ہمارے علما نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے وکیل سے کہا کہ میری عورت کو طلاق دیدے وکیل نے اُسکو طلاق دیدی پھر دوبارہ اُس شخص نے مطلقہ سے نکاح کیا تو اب وکیل کو یہ نہیں پہونچتا کہ ایک دفعہ کے امر کے سبب دوسری دفعہ اس عورت کو موکل کی طرف سے طلاق دیدے کیونکہ امر تکرار کو نہیں چاہتا (ولو قال زوجنی امرأۃ لا یتناول هذا تزویجا مرۃ بعد اخری) اور اگر کسی شخص نے وکیل سے کہا کہ میرے ساتھ کسی عورت کا نکاح کرا دے تو یہ امر کئی بار کے نکاح کرا دینے کو شامل نہوگا (ولو قال لعبدہ تزوج لا یتناول ذلک الا مرۃ واحدۃ) اور اگر مالک نے غلام سے کہا کہ نکاح کرلے اس امر سے ایک ہی دفعہ نکاح کر لینے کی اجازت ہوگی (لان الامر بالفعل طلب تحقیق الفعل علی سبیل الاختصار فان قوله اضرب مختصر من قوله افعل فعل الضرب والمختصر من الکلام والمطول سواء فی الحکم) وجہ اسکی یہ ہے کہ امر سے بالفعل ایجاد فعل کی طلب بطور اختصار کے مقصود ہوتی ہے کیونکہ لفظ مار اسی عبارت کا اختصار ہے کہ مارنے کا کام کر یا میں تجھ سے مارنے کا کام طلب کرتا ہوں اور مختصر کلام اور مطول کلام ثبوت حکم و افادہ معنی میں برابر ہیں کیونکہ اختصار کا فائدہ صرف اسیقدر ہے کہ اس سے الفاظ کم ہو جاتے ہیں معنے میں کوئی تغیر نہیں آتا۔ (ثم الامر بالضرب امر بجنس تصرف معلوم وحکم اسم الجنس ان

یتناول الادنی عند الاطلاق ویحتمل کل الجنس اور مارنے کا حکم دینا امر ہے ساتھ جنس تصرف معلوم
کے اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ اطلاق کے وقت ادنی کو شامل ہو اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہو۔ مطلب یہ ہے
کہ مارنا مصدر ہے اور مصدر اسم جنس ہے اور اسم جنس کا مدلول حقیقت واحدہ ہے مگر وحدت کبھی اصلی ہوتی ہے
جو ایک ہی فرد پر صادق آتی ہے اور کبھی اعتباری ہوتی ہے جو تمام جنس کو شامل ہوتی ہے پہلی کو وحدت حقیقی
کہتے ہیں اور دوسری کو وحدت جنسی چونکہ وحدت حقیقی فہم کے نزدیک متبادر ہے اور وحدت جنسی متبادر نہیں
اسلیے جب صیغۂ امر مطلق ہوتا ہے تو وحدت حقیقی جو جنس کا ادنی مرتبہ ہے مقصود ہوتی ہے اور کل جنس جو
وحدت جنسی سے واقع ہونے کے لیے نیت کی ضرورت ہے بغیر نیت کے کل جنس مقصود نہیں ہو سکتی وعلی

هذا قلنا اذا حلف لایشرب الماء یحنث بشرب ادنی قطرۃ منه ولو نوی به جمیع میاه
العالم صحت نیته اسی وجہ سے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ پانی نہیں پیے گا تو اگر ایک
ادنی قطرہ پانی کا پی لے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر اسکی نیت مین قسم کے وقت یہ ہو کہ تمام عالم کا
پانی نہین پیے گا تو اسکی نیت صحیح ہو گی اور ایک قطرے کے پینے سے اسکی قسم نہ ٹوٹے گی پہلی بات پر دلیل
یہ ہے کہ جب اسم جنس کے ساتھ کوئی قید نہو تو اسکا حکم ادنی جنس پر واقع ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ قطرہ پانی
کی ادنی جنس ہے اور دوسری بات پر دلیل یہ ہے کہ تمام عالم کا پانی پینا اسکی قدرت سے باہر ہے اور
جبکہ اسم جنس کا مدلول حقیقت واحدہ ہے تو اسمین عدد اور کثرت کا احتمال نہین ہو سکتا پس مرد کے
لفظ سے دو مرد مفہوم نہین ہو سکتے البتہ ایک مرد مفہوم ہو گا جو ادنی جنس ہو ولهذا قلنا اذا قال

لها طلقی نفسك فقالت طلقت یقع الواحدۃ ولو نوی الثلث صحت نیته اس وجہ سے حنفیہ
نے کہا ہے کہ اگر خاوند نے اپنی عورت سے کہا تو اپنے نفس کو طلاق دے لے اور عورت نے جواب دیا کہ مین نے
طلاق دے لی تو ایک طلاق پڑے گی اور اگر خاوند نے تین طلاق کی نیت کی ہو گی تو تین پڑین گی مگر جبکہ
خاوند نے کچھ نیت نہ کی ہو گی یا ایک طلاق کی نیت کی ہو گی اور عورت نے اپنے نفس کو اس صورت مین
تین طلاقین دین تو ایک ہی پڑے گی اور باقی لغو ہونگی ہاں خاوند نے تین طلاق کی نیت کی ہو گی تو
تین پڑ جائینگی پس بغیر نیت کے تین نہین پڑین گی کیونکہ اسم جنس مطلق ہونے کی حالت مین ادنی جنس پر
واقع ہوتا ہے اور وہ ایک ہے کہ فرد حقیقی ہے اور یقینی ہے اور تین فرد حکمی ہین جنکے یقین مین احتمال ہے
اور احتمال مین نیت ضرور ہے۔ وکذلك لو قال الآخر طلقها یتناول الواحدۃ عند الاطلاق

ولو نوی الثلث صحت نیۃ ولو نوی الاثنتین لا یصح اور اگر کسی دوسرے آدمی سے کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے تو اس صورت مین بھی ایک طلاق کی حالت مین ایک ہی طلاق پڑے گی اور اگر تین کی نیت کی ہے تو تین پڑین گی مگر دو کسی صورت مین نہین پڑسکتین نہ نیت سے نہ بغیر نیت کے کیونکہ اس نص کا مصدر جس کا امر استعمال کیا ہے یا جنس کی ایک فرد پر واقع ہوتا ہے یا تمام افراد پر اور کامل طلاق تین ہین اسلیے دو طلاق نہ پڑینگی کیونکہ دو مین تعدد کا احتمال ہے اسلیے نہین مانتے کہ یہ مجموعہ فرد حقیقی کے مثل ہو پس دو نہ مدلول حقیقی ہین نہ مدلول مجازی۔ الا اذا کانت المنکوحۃ امۃ فان نیۃ الاثنتین فی حقھا نیۃ بکل الجنس لیکن اگر عورت لونڈی ہے اور اس سے یہ الفاظ کہے اور دو طلاق کی نیت کی تو اسپر دو طلاق پڑجائین گی کیونکہ دو طلاق کی نیت اُسکے حق مین کل جنس کی نیت کرنی ہے کیونکہ لونڈی مین دو طلاق بمنزلے تین طلاق کے ہین حرہ مین اور لونڈی بعد دو طلاق کے ایسی ہوجاتی ہے جیسے حرہ بعد تین طلاق کے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ طلاق لونڈی کی دو طلاق ہین اور عدت اُسکی دو حیض ہین اسکو ترمذیؒ۔ ابو داؤدؒ۔ ابن ماجہؒ۔ اور دارمیؒ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہی تو معلوم ہوا کہ طلاق عورتون کے اعتبار سے ہے تو حرہ کے حق مین تین افراد طلاق کا مجموعہ ہوگا اور لونڈی کے حق مین دو۔ اور ایسی وحدت وحدت اعتباری ہوتی ہے پس یہان دو واحد حکمی ہونگی جیسا کہ حرہ کے حق مین تین واحد حکمی ہین۔ مگر شافعیؒ کے نزدیک طلقی کہنے سے حرہ پر بھی دو طلاقین پڑسکتی ہین اور حنفیہؒ کے نزدیک جائز نہین کیونکہ دو عدد محض ہے نہ فرد حکمی ہے اور نہ فرد حقیقی پس لفظ مین اُسکا احتمال نہین ہوسکتا اور نیت کا احتمال اُسی چیز مین راست آتا ہے جس کا لفظ بھی احتمال رکھتا ہو پس عدد مین کسی طرح کی بھی فردیت ملحوظ نہونے کی وجہ سے ایسا صیغہ اُسپر واقع نہین ہوسکتا جس مین فردیت ملحوظ ہو۔ ولو قال لعبدہ تزوج یقع علی تزوج امرأۃ واحدۃ ولو نوی الاثنتین صحت لان ذلک کل الجنس فی حق العبد اور اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ تو نکاح کرلے تو یہ حکم ایک ہی عورت کے ساتھ نکاح کرنے پر واقع ہوگا اور اگر مالک کی نیت مین یہ ہو کہ دو عورتون کے ساتھ نکاح کرے تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ غلام کے حق مین اسیقدر کل جنس ہے فقہا کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ ایکبار کے حکم دینے سے مرۃ العمر کے لیے امور بہ کی تکرار واجب ہوجاتی ہے ہان اگر کسی دلیل سے اُسکی مخالفت پیدا ہو تو تکرار لازم نہین ہوتی امام فخر الدین رازیؒ اور آمدیؒ اور دوسرے اکثر علماے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اُسمین تکرار کا احتمال ہوتا ہے پہلی اور پچھلی

11

صورت مین فرق یہ ہے کہ پہلی صورت مین امر سے تکرار بلا نیت کے واجب ہوتی ہے اور دوسری صورت مین اُسکا مدار نیت پر ہے بعض علما نے اسمین توقف کیا ہے اور توقف سے مراد یہ ہے کہ اسکا علم نہین کہ اُس سے ایکبار کا کرنا ثابت ہے یا تکرار ثابت ہے اور بعض نے کہا ہے کہ توقف سے یہ مراد ہے کہ اُسمین تردد اور اشتراک ہے بعض شافعیہ کہتے ہین کہ مطلق ہونے کی صورت مین صیغۂ امر سے تکرار واجب نہین ہوتی بلکہ تکرار کا احتمال بھی نہین البتہ اگر کسی شرط یا وصف کے ساتھ معلق کر دین تو ایسا ہو سکتا ہے مثلاً فان کنتم جنبا فاطھروا یعنے اگر تمکو نہانے کی حاجت ہو تو غسل کر دیعنی سارے بدن پر پانی بہاؤ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ یعنی زنا کار عورت و مرد کو سو سو کوڑے مارو ان دونون مقامون مین تکرار شرط اور وصف کے ساتھ پیدا ہوئی ہے کیونکہ غسل کی تکرار جنابت کی تکرار سے لازم ہوئی اور کوڑے بار بار مارنا زنا کرنے سے لازم آیا ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ امر تکرار کا فائدہ دیتا ہے اُنکے دلائل مع جوابات بسطرح ہین را، نماز روزہ اور زکوٰۃ وغیرہ عبادات مین تکرار فرض ہے پس اگر مفہوم امر مین تکرار ملحوظ نہین تو عبادت مین تکرار کس لیے ہے جواب اسکا مصنف یون دیتے ہین۔ ولا یتاتی علی ھذا انمل تکرار العبادات فان ذلک لم یثبت بالامر یعنی اس بحث پر تکرار عبادات کے ساتھ اعتراض وارد نہین ہو سکتا کیونکہ عبادات کی تکرار امر کی وجہ سے نہین کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ہر وقت عبادت کرنا ضروری ہوتی کیونکہ امر کا دوام اس بات کو چاہتا ہے کہ تمام وقت عبادت مین مصروف رہین اور یہ بالاجماع باطل ہے تو معلوم ہوا کہ امر مین تکرار اور دوام نہین بل بتکرار اسبابھا التی یثبت بھا الوجوب بلکہ ان عبادات کی تکرار اپنے اُن اسباب کی تکرار پر مبنی ہے جن سے ان عبادات کا وجوب ثابت ہوتا ہے مثلاً خدا نے فرمایا اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس نماز پڑھو آفتاب کے زوال ہونے پر لہذا جب زوال کا وقت ہوگا ظہر کی نماز کا پڑھنا فرض ہوگا اسی طرح جب رمضان کا چاند طلوع کرے گا تو روزہ رکھنا واجب ہوگا یہی حال زکوٰۃ کا ہے کہ جب چاندی اور سونے اور سوائم اور تجارت کے مالون پر جو حاجت اصلی سے زائد ہون اور نصاب کے موافق اور تصرف مین مالک آزاد اور عاقل و بالغ اور مسلمان کے ہون ایک سال گزر جائے گا تو زکوٰۃ دینا واجب ہوگا اللہ نے یہ بات مقدر کر دی ہے کہ جب اسباب عبادت مین تکرار پیدا ہوتی ہے تو اوامر الٰہی مین بھی تکرار آجاتی ہے اس تقدیر پر عبادت مین تکرار اوامر کی وجہ سے ہوگی جو اسباب کے ساتھ ساتھ مکرر ہوتے رہتے ہین برخلاف حج کے کہ اُس کا سبب یعنی کعبہ چونکہ ایک ہی چیز ہے

اس میں تکرار کی گنجائش نہیں اسلیے اسکا سبب یعنی حج بھی عمر بھر میں صرف ایک بار ہی واجب ہے اور یہاں امر
اس میں بھی تکرار پیدا ہونے کی گنجائش نہیں والامر لطلب اداء ما وجبت فی الذمة بسبب سابق
لا لاثبات اصل الوجوب بمنزلة قول الرجل ادّ ثمن المبيع واد نفقة الزوجة اور امر اس چیز کے
ادا کرنے کی طلب کے لیے ہے کہ سبب سابق کی وجہ سے ذمے پر واجب ہو گئی ہے اصل وجوب کے اثبات کے
واسطے نہیں مثلاً کسی شخص نے کہا کہ بیع کی قیمت یا عورت کا نفقہ ادا کر تو ان دونوں جگہ دو امر ہیں جن میں
ادائے قیمت اور ادائے نفقہ کی طلب ہے اور قیمت و نفقہ دونوں پہلے سے بوجہ بیع اور نکاح کے واجب ہو چکے
تھے نفس وجوب امر یعنی مطالبے سے ثابت نہیں ہوا بلکہ وجوب ادا امر سے ثابت ہوا ہے نفس وجوب تو بیع
اور نکاح سے ثابت ہو چکا ہے اور یہی دونوں اسکا سبب ہیں فاذا وجبت العبادة بسببها فتوجه الامر
لاداء ما وجب منها عليه ثم الامر لما كان يتناول الجنس يتناول جنس ما وجب عليه
ومثاله ما يقال ان الواجب فى وقت الظهر هو الظهر فتوجه الامر لاداء ذلك الواجب ثم اذا
تكرر الوقت تكرر الواجب فيتناول الامر ذلك الواجب الآخر ضرورة تناوله كل الجنس
الواجب عليه صوما كان او صلوٰة فكان تكرار العبادة المتكررة بهذا الطريق
لا بطريق ان الامر يقتضى التكرار پس جس وقت عبادت اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہو گی تو
امر اس واجب شدہ عبادت کی ادا کے واسطے متوجہ ہوا پھر امر جب شامل ہوا کسی جنس کو تو شامل ہوا اس
عبادت کی تمام جنس کو جو اسپر واجب ہے مثال اسکی جیسے کہیں کہ ظہر کے وقت میں ظہر کی نماز واجب ہے
تو امر متوجہ ہوگا اس واجب کے ادا کرنے کی طرف لہذا جب وقت مکرر ہوگا تو واجب بھی مکرر ہوگا اور امر اس
دوسرے واجب کو شامل ہوگا بسبب شامل ہونے اسکے کے کل جنس عبادت کو جو اسپر واجب ہے نماز ہو یا روزہ
پس عبادت کی تکرار اس طریق سے ہوئی ہے نہ اس وجہ سے ہوئی ہے کہ امر تکرار کا مقتضی ہے (۲) نہی
میں مدۃ العمر کے لیے تکرار ثابت ہے تو امر میں بھی تکرار واجب ہو گی کیونکہ امر طلب فعل کا نام ہے اور نہی
طلب ترک فعل کا پس دونوں کا ایک سا حکم ہونا چاہیے اسکے کئی جواب ہیں ایک تو یہ کہ بعض محققین
کے نزدیک خود صیغہ نہی بھی تکرار کے لیے موضوع نہیں جو امر کا حال ہے وہی اسکا حال ہے پس یہ استدلال
انہیں لوگوں کے مذہب کے مطابق پورا ہو سکتا ہے جو کہ نہی میں تکرار کے قائل ہیں دوسرے یہ کہ لغت
میں قیاس کو مداخلت نہیں ہے پس جو مفہوم ایک صیغہ کا ہوتا ہے وہ دوسرے کا نہیں ہو سکتا تیسرے

یہ کہ نہی اور امر مین یہ فرق دقیق ہے کہ نہی مین حقیقت کا انتفا مطلوب ہوتا ہے اور یہ جب ہی صادق آتا ہے کہ
منہی عنہ بالکل نہ رہے تو نہی کے مقتضے اور حکم مین آپ ہی تکرار لازم آتی اور امر مین حقیقت کی طلب ہوتی ہے
پس اسکا ایکبار موجود ہونا کافی ہے (۳) امر کے تمام اضداد پر نہی وارد ہوتی ہے اور نہی دوام کو چاہتی ہے
اور ہمیشہ کے لیے ہوتی ہے تو امر کے لیے بھی دوام اور ہمیشگی ضرور ہے ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جواب
اسکا یہ ہے کہ ہر ایک نہی کا یہ حال نہین بلکہ جو خاص امر دوام کے لیے ہوگا تو اُسکی نہی بھی دوام کے لیے ہوگی اور
جو امر خاص وقت معین کیلیے ہوگا تو اُسکی نہی بھی خاص وقت کے لیے ہوگی (۴) اگر امر مین تکرار اور ہمیشگی نہوتی
تو اُسپر نسخ وارد نہوتا کیونکہ اگر ایسا ہوتا کہ صرف ایکبار مامور بہ کو ادا کرنے سے امر کا حکم باقی نہ رہتا تو اُسکے منسوخ
کرنے کی احتیاج نہ پڑتی جواب اسکا یہ ہے کہ نسخ اُس دوام پر وارد ہوتا ہی جو شرع مین مظنون ہے اور ہم گفتگو
دلالت لغوی مین کرتے ہین اور مظنون شرعی کے دوام سے لغوی دوام پیدا نہین ہوسکتا (۵) ابوہریرہؓ سے
مسلم نے روایت کی ہے کہ ایکبار خطبے مین جناب سرور کائنات نے حج کے لیے فرمایا کہ قد فرض علیکم الحج
فحجوا تحقیق فرض کیا گیا تم پر حج پس حج کرو یہ سنکر ایک شخص نے یہ سوال کیا کہ کیا ہر سال ہم حج کیا کرین
اور یہ سوال تین بار کیا اس سے معلوم ہوا کہ امر کا مقتضے تکرار ہے اگر ایسا نہوتا تو سائل جسکی لغت عرب اور یہی
زبان تھی فحجوا سے تکرار و دوام نہ سمجھتا اور یہ سوال نہ کرتا کہ حج کا حکم ایک سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے
جواب اسکا یہ ہے کہ سوال اُسکا اس وجہ سے نہ تھا کہ صیغۂ امر سے تکرار سمجھتا تھا بلکہ اُسنے دوسری عبادات
مثلاً نماز روزہ اور زکوٰۃ پر حج کو بھی قیاس کیا تھا کہ جس طرح یہ چیزین اپنی اوقات کی تکرار کے ساتھ سال
مکرر ہوتی رہتی ہین شاید یہی حال حج کا بھی ہوگا سُنن دارمی سے معلوم ہوتا ہے کہ نام اس سائل کا اقرع
بن حابس تھا مسلم الثبوت مین جو سائل کا نام سراقہ لکھا ہے درست نہین کیونکہ سراقہ نے جس بات کا سوال
کیا تھا اُسکو صیغۂ امر سے کوئی تعلق نہ تھا وہ بات ہی الگ ہے قصہ اسکا مسلم نے جابر بن عبد اللہ سے یون
روایت کیا ہے کہ جناب سرور کائنات نے حجۃ الوداع مین فرمایا کہ جو تم مین سے ایسا ہو کہ اُسکے ساتھ ہدی یعنی
قربانی کا جانور نہو تو اُسکو چاہیے کہ حلال ہو جائے اور حج کو عمرہ کر ڈالے یہ سنکر سراقہ بن مالک بن جعشم کھڑا ہوا اور عرض کیا
کہ کیا اسی سال ہمارے لیے یہ حکم ہے یا ہمیشہ کے لیے حضرت نے جواب دیا کہ ہمیشہ کے لیے حج کے مہینون مین عمرہ کرنا جائز ہے

فصل

المامور بہ نوعان مامور بہ کی دو قسمین ہین مطلق عن الوقت ایک مطلق عن الوقت اور

وہ یہ ہے کہ ادا کرنا اُسکا کسی خاص وقت پر منحصر نہو کہ اگر وہ وقت گزر جائے تو مامور بہ فوت
ہو جائے مثال اُسکی زکوٰۃ اور عشر اور نذر مطلق ہے زکوٰۃ کا سبب مالک ہونا ایسے مال کا ہے
جو نصاب کی مقدار ہو اور اُسکی شرط پورے ایک سال کا اُس مال پر گزرنا ہے اور صدقہ فطر کا سبب
راس ہے یعنی ہر آدمی پیچھے صدقہ ہے آزاد ہو یا غلام اور مرد ہو یا عورت اور بڑا ہو یا چھوٹا اور شرط
روز فطر ہے اور یہ دونوں کسی وقت معین کے ساتھ مقید نہیں تاکہ اُس وقت کے گزرنے کے بعد فوت ہو جائیں
بلکہ جس وقت بھی دیے جائیں گے ادا ہی قرار پائینگے نہ قضا یہی حال عشر اور نذر مطلق کا ہے و مقید بہ
دوسرا مقید بالوقت اور وہ یہ ہے کہ جس کا تعلق وقت معین و محدود کے ساتھ ہو اس طرح کہ سوا اُس وقت کے
دوسرے وقت میں اُس کا کرنا ادا نہو بلکہ قضا ہو جیسے نماز کہ وہ اپنے وقت کے باہر ادا نہیں ہوتی یا دوسرا وقت
اُسکے لیے کسی طرح مشروع نہو جیسے روزہ کہ وہ سوا دن کے نامشروع ہے مگر یہ بھی جان لینا چاہیے کہ یہ وقت
کبھی واجب سے تنگ نہیں ہوتا اس طرح کہ چار رکعتوں کے ادا کرنے کے لیے اتنا وقت رکھا جائے کہ جس میں
تین یا دو یا ایک رکعت سے زیادہ کی گنجائش نہو کیونکہ ایسی صورت میں تکلیف مالایطاق لازم آتی ہے
مگر جہاں قضا مقصود ہوتی ہے وہاں ایسا ہو سکتا ہے جیسے کسی پر آخر وقت میں کہ صرف تحریمہ کی گنجائش ہو
نماز واجب ہوئی تو ظاہر ہے کہ ایسے وقت میں وہ نماز ادا نہیں کر سکتا اسلیے غرض قضا ہو گی وحکم المطلق

ان یکون الاداء واجبا علی التراخی بشرط ان لایفوتہ فی العمر وعلی ھذا قال محمد فی الجامع لو نذر
ان یعتکف شھرا لہ ان یعتکف ای شھر شاء ولو نذر ان یصوم شھرا لہ ان یصوم ای شھر شاء اور حکم مطلق کا یہ ہے

کہ مامور بہ کا ادا کرنا تاخیر کے ساتھ بھی جائز ہے بشرطیکہ تمام عمر میں فوت نہو اسی واسطے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ
نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ ایک مہینے کا اعتکاف کریگا تو اُسکو اختیار ہے کہ جس مہینے میں
چاہے اعتکاف کرے اور اگر یہ نذر مانی کہ ایک مہینے کے روزے رکھے گا تو اختیار ہے کہ جس مہینے میں چاہے
روزے رکھے وفی الزکوٰۃ وصدقۃ الفطر والعشر المذھب معلوم انہ لایصیر بالتاخیر مفرطا۔
اور زکوٰۃ و صدقہ فطر اور عشر میں محقق مذہب یہی ہے کہ تاخیر کرنے سے قصوروار نہیں ٹھہرتا۔ کیونکہ زکوٰۃ
کے لیے اللہ نے فرمایا ہے وآتوا الزکوٰۃ یعنی دو زکوٰۃ اپنے مالوں کی اور صدقہ فطر کے دینے کی بابت ایک
حدیث صاحب ہدایہ نے بیان کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبے میں فرمایا کہ ادا کرو آزاد اور غلام
چھوٹے اور بڑے کی طرف سے آدھا صاع گیہوں سے یا ایک صاع کھجور سے یا ایک صاع جَو سے اسکو ثعلبہ

ابن صغیر نے روایت کیا ہے اور بخاری و مسلم کی روایت میں ابن عمر سے یہ لفظ ہیں۔ فرض رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم زکوٰۃ الفطر صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر الی اخر الحدیث یعنی فرض کی پیغمبر خدا
نے زکوٰۃ فطر کی ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو سے اور عشر کے باب میں حضرت نے فرمایا فیما سقت السماء
والعیون او کان عثریا العشر یعنی جسکو تر کرے آسمان یا چشمہ یا زمین تر و تازہ ہو اسمیں دسواں حصہ
ہے جیسا کہ بخاری نے روایت کی ہے اور ان میں سے ہر ایک مامور بہ کا امر مطلق ہے اسلیے ان چیزوں کو دیر سے
ادا کرنے میں مکلف مقصر نہو گا فانہ لو ھلک النصاب سقط الواجب پس اگر نصاب تلف ہو جائے تو
واجب ذمے سے ساقط ہو جائے گا اور گناہ بھی نہ رہے گا اگر ادائے زکوٰۃ میں تاخیر سے مقصر ٹھہرتا تو واجب
ذمے باقی رہتا اور تاخیر کی وجہ سے گنہگار ہو جاتا والحانث اذا ذھب مالہ وصار فقیراً کفر بالصوم
اور حانث یعنی قسم توڑنے والے کا مال جاتا رہا اور وہ محتاج ہو گیا تو اسکو چاہیے کہ کفارہ قسم کے عوض روزے
رکھے چونکہ کفارۂ مالیہ کا حکم مطلق ہے پس اگر باوجود مقدرت مال کے کفارے کے ادا کرنے میں دیر کی تو
مقصر نہیں سمجھا جائیگا اور پھر مال تلف ہو کر روزے رکھ لیے تو اس صورت میں کفارۂ مالیہ کا مواخذہ دار
نہ ٹھہرے گا کیونکہ تاخیر کرنے سے مقصر نہیں ہوتا ہاں اگر امر مطلق جلدی پر محمول ہوتا تو کفارۂ مالیہ پر مواخذہ دار
ہوتا اور اسپر تین روزے رکھنا جائز نہوتے اور فقدان مال کی وجہ سے گناہگار ہوتا وعلی ھذا یعنی اس
قاعدے کی بنا پر کہ امر مطلق کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ کا ادا کرنا تاخیر کے ساتھ جائز ہے یہ ضرور نہیں کہ فی الفور ادا
کیا جائے لایجوز قضاء الصلوٰۃ فی الاوقات المکروھۃ اوقات مکروہہ میں قضا کرنا نماز کا جائز نہیں
کیونکہ اوقات مکروہ میں نماز پڑھنا ناقص ہے۔ اوقات مکروہہ تین وقتوں کو کہتے ہیں (۱) آفتاب کے
نکلنے کا وقت (۲) ٹھیک دوپہر کا وقت کہ آفتاب سر پر ہو (۳) آفتاب کے ڈوبنے کا وقت ان میں سے
ہر وقت مکروہ ہے لانہ لما وجب مطلقاً وجب کاملاً فلا یخرج عن العھدۃ باداء الناقص
یعنے فوت شدہ نماز کامل طور پر واجب ہوئی تھی کیونکہ جو مطلقاً واجب ہوتا ہے تو وہ کامل طور پر واجب
ہوتا ہے پھر وقت ناقص میں ناقص طور پر ادا کرنے سے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا یعنی وجوب ساقط
نہیں ہوگا اسلیے قضا کرنے کے لیے وہ وقت نہ اختیار کرنا چاہیے جسمیں کامل ناقص ہو جائے ویجوز العصر
عند الاحمرار اداءً ولا یجوز قضاءً اور شام کے قریب جب آفتاب ڈوبنے کو ہو اسی دن کی نماز عصر
ادا کرنا جائز ہوگا مگر قضا کا پڑھنا درست نہو گا کیونکہ وہ وقت ناقص میں ادا نہیں ہوتی وجہ یہ کہ جب وہ فوت

ہو چکی تو اب پورا وقت اسکا سبب ہوگا اور جبکہ سارا وقت قضا کا سبب ہوا جو کامل ہے تو تمام نماز بھی اس وقت
مین کامل واجب ہوگی پس وہ نماز بغیر وقت کامل کے ادا نہو سکے گی اسی لیے کل کے عصر کی نماز آج کے وقت
ناقص مین ادا نہو سکے گی اور آج کے عصر کی نماز ایسے وقت مین ادا ہو جاتی ہو گرناقص طور پر کیونکہ جب اُسی
دن کی نماز عصر وقت کے اجزاے صحیح مین ادا نہوئی تو اُسکے لیے وقت ناقص سبب بن جائے گا اور اسوجہ سے
وہ وقت ناقص مین ادا ہونے کے قابل ہوگی جیسا کہ بوجہ نقصان سبب کے ناقص طور پر واجب ہوئی تھی اور
کل کی نماز عصر کا سبب فوت شدہ وقت ہے اور پورا وقت باعتبار اکثر اجزا کے کامل ہوتا ہے گو کہ بعض
اجزاے ناقص بھی اُسمین شامل ہون اسلیے کل کے عصر کی قضا سواے وقت کامل کے صحیح نہین ہوسکتی
اور سواے عصر کے اور کسی نماز کا سبب وقت ناقص نہین ہوتا وعن الکرخیؒ ان موجب الامر المطلق الوجوب

على الفور والخلاف معه في الوجوب ولا خلاف في ان المسارعة الى الايتمار مندوب اليها

مگر ابوالحسن کرخی حنفی سے یہ روایت ہے کہ امر مطلق کا موجب یہ ہے کہ فوراً ادا کرنا واجب ہے، تاخیر کرنا درست
نہین اور یہ اختلاف کرخی کے ساتھ نفس وجوب مین ہے کہ وہ مامور مطلق کو فوراً ادا کرنا واجب کہتے ہین ورنہ
جلد مامور کا بجا لانا جمہور کے نزدیک مستحب ہے پہلا مذہب عامۂ حنفیہ کا تھا اور شافعیہ اور بعض معتزلہ اور
تمام اہل حدیث ابوالحسن کرخیؒ کے موافق ہین اور بعض علما کا مذہب یہ ہے کہ مامور بہ مطلق سے نہ دیر سمجھی جاتی
ہے نہ جلدی بلکہ ان مین سے ہر ایک چیز خاص قرینے سے مفہوم ہوتی ہے اُنکے نزدیک جلدی سے یہ مراد ہی کہ
مامور بہ کو اول وقت کے بعد ادا کرے اور بعض نے کہا ہے کہ امام ابویوسفؒ بھی کرخی کے ہم خیال ہین اور خود امام
شافعیؒ کا مذہب عامۂ علماے حنفیہ کی طرح تاخیر ہے بہرصورت جن کا مذہب یہ ہے کہ فی الفور ادا کرنا چاہیے اُنکی
مراد یہ ہے کہ دیر کرنے مین گناہگار ہوگا نہ یہ کہ دیر کرنے مین قضا ہو جائے گا اور عامۂ حنفیہ کہتے ہین کہ دیر کرنے مین
گناہگار بھی نہین ہوتا ہان اگر آخر عمر مین یا موت کے وقت بھی نہ ادا کیا تو ضرور گناہگار ہوگا۔ کرخی وغیرہ کی دلیل
یہ ہے کہ اگر مالک نوکر کو حکم دے کہ مجھکو پانی پلا تو اُس سے ضرور یہ سمجھا جائے گا کہ پانی جلد پلانا چاہیے پھر اگر نوکر
دیر کرے گا تو ہر فہیم کے نزدیک ذم و عتاب کا سزاوار سمجھا جائے گا اسی لیے امر عبادت مین احتیاطاً جلدی کرنی
چاہیے ورنہ گناہگار ہوگا کیونکہ دیر کرنا فوت کر دینا ہے اور یہ معلوم نہین کہ دوسرے وقت مین ادا کرنے پر قادر
ہوسکے گا یا نہین پس اگر اسکو دوسرے وقت مین ادا نہ کر سکا تو عبادت فوت ہوئی اور عبادت کا فوت کرنا حرام ہے
جواب اسکا یہ ہے کہ کلام ایسے امر مین ہے جسکے ساتھ کوئی قرینہ موجود نہو اور مثال مذکور مین عجلت کا مقصود ہونا

باعتبار عرف وعادت کے سمجھا جاتا ہے اور دیر کردینا فوت کردینا نہیں اسلیے کہ وقت تک کسی نہ کسی جزکو پاکر ادا کرنے پر قادر ہے اور ایسا بہت کم واقع ہوتا ہے کہ ناگہانی طور پر مرجائے اسلیے مسائل شرعی کی بنیاد ایسے اتفاقی واقعات پر قائم نہیں ہوسکتی اس تمام بحث سے ثابت ہوا کہ امر مطلق میں ڈھیل واجب ہے اگر ایسا نہو تو اپنے موضوع کے خلاف ہو جائے گا کیونکہ امر مطلق تو آسانی اور سہولت کے لیے ہے پھر اگر اس سے جلدی مقصود ہو تو اسکا اصلی فائدہ مٹ جائے اور آسانی باقی نہ رہے

واما الموقت فنوعان

اور موقت کی دو قسمیں ہیں

نوع یکون الوقت ظرفا للفعل حتی لا یشترط استیعاب کل الوقت بالفعل

ایک قسم وہ ہے جسمیں وقت فعل کا ظرف ہو اسمیں یہ شرط نہیں کہ کل وقت فعل کو ستوعب ہو مستوعب ہونے سے مراد یہ ہے کہ ظرف ایسا وقت ہوتا ہے جو واجب سے زیادہ کی گنجائش رکھتا ہے کالصلوٰۃ جیسے نماز کا وقت کہ اگر طریقہ سنت پر اسمیں نماز پڑھی جائے اور ضرورت سے زیادہ دیر نہ لگائی جائے تو وقت اتنا فالتو بچ رہتا ہے کہ سوا اس وقتی نماز کے دوسری نماز بھی اسمیں ہوسکتی ہے

ومن حکم هذا النوع ان وجوب الفعل فيه لا ينافي وجوب فعل اخر فيه من جنسه حتى لو نذر ان يصلي كذا وكذا ركعة في وقت الظهر لزمه

حکم اس نوع کا یہ ہے کہ کسی فعل کا اسمیں واجب ہونا اس امر کے منافی نہیں کہ دوسرا فعل اسی جنس کا اسمیں واجب ہو مثلاً کسی شخص نے یہ نذر مان لی کہ دو یا چار رکعت نفل پڑھوں گا تو اسے نذر کا پورا کرنا اسپر لازم ہوگا

ومن حكمه ان وجوب الصلوٰة فيه لا ينافي صحة صلوٰة اخرى فيه حتى لو شغل جميع وقت الظهر بغير الظهر يجوز

اور اس نوع کا حکم یہ بھی ہے کہ اسمیں ایک نماز وقتی کے فرض ہونے سے دوسری غیر وقتی نماز کا پڑھنا منافی نہیں مثلاً کوئی شخص ظہر کے تمام وقت میں فرض ظہر کو چھوڑ کر اور نمازیں قضا یا نوافل پڑھتا رہا تو وہ نمازیں قضا یا نوافل درست ہوں گی اگرچہ بوجہ ترک کردینے فرض ظہر کے گناہگار ضرور ہوگا

ومن حكمه انه لا يتادى المامور به الا بنية معينة لان غيره لما كان مشروعا في الوقت لا يتعين هو بالفعل وان ضاق الوقت لان اعتبار النية باعتبار المزاحم وقد بقيت المزاحمة عند ضيق الوقت

اور اس نوع کا حکم یہ بھی ہے کہ جب تک نیت معین نہ کرے مامور بہ ادا نہیں ہوگا کیونکہ جب مامور بہ کے سوا غیر شے کا ادا کرنا اسمیں درست ہوا تو مامور بہ کا تعین نیت کے بغیر صرف فعل سے نہیں ہوگا خواہ وقت تنگ ہی رہ جائے یہانتک کہ اسمیں نیت کی گنجائش نہو لیکن تعیین ذمے سے ساقط نہیں ہوسکتی کیونکہ بوجہ موجود ہونے مزاحم اور مخالف کے نیت کا اعتبار کرتے ہیں اور مزاحمت تنگی وقت پر بھی موجود ہے

لہذا نیت معینہ کا ہونا شرط ہے تنگی کسی سبب سے پیدا ہو گئی ہے ورنہ دراصل وقت میں بڑی گنجائش ہے
اور صرف زبان سے یا دل سے معین کر دینے سے تعیین نہیں ہو سکتا جب تک کہ ادا بھی نہ کرے مثلاً کسی نے
اول وقت کو ادا کرنے کے لیے متعین کیا مگر ادا درمیان وقت میں کیا تو یہ درمیانی حصہ متعین ہو جائیگا
اور یہ قضا نہیں سمجھا جائے گا مثلاً حانث کو کفارۂ قسم کے لیے ان تین میں سے کسی ایک کا اختیار ہے
کہ یا ایک غلام کو آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس آدمیوں کو کپڑا پہنائے پھر اگر وہ ان
میں سے ایک کو دل یا زبان سے متعین کر دے تو اللہ کے نزدیک اس وقت تک متعین نہیں ہو سکتا جبتک ادا
نہ کرے پس اگر اس نے اپنی پہلی منشا کے خلاف ادا کیا تو وہی متعین ہو جائے گا مثلاً ارادہ اسکا غلام آزاد
کرنے کا تھا اور اب دس مسکینوں کو کھانا کھلایا تو یہی متعین ہو جائے گا اور یہ اللہ کی عنایت ہے کہ اس نے
اس بات کا بندے کو اختیار دیا کہ وقت کے کچھ حصے میں عبادت کرے اور کچھ حصہ اپنے کام میں صرف کرے
حالانکہ رب کا حق یہ ہے کہ سارا وقت بندے کا بندگی میں صرف ہو۔ والنوع الثانی ما یکون الوقت
معیارا لہ دوسری قسم موقت کی یہ ہے کہ وقت اسکا معیار ہو معیار سے مراد یہ ہے کہ وقت مامور بہ کو بالکل
مستوعب ہو اس سے زیادہ نہو۔ وذلک مثل الصوم فانہ یتقدر بالوقت وھو الیوم جیسے روزہ
کہ تمام دن میں پورا ہوتا ہے جتنا بڑا دن ہوتا ہے اتنا ہی روزہ بڑا ہوتا ہے اور جتنا دن چھوٹا ہوتا ہے اتنا
چھوٹا روزہ بھی ہوتا ہے دن کے بڑھنے گھٹنے کے ساتھ روزہ بھی بڑھتا گھٹتا رہتا ہے ومن حکمہ ان الشرع
اذا عین لہ وقتا لا یجب غیرہ فی ذلک الوقت ولا یجوز اداء غیرہ فیہ حتی ان الصحیح المقیم
لو اوقع امساکہ فی رمضان عن واجب آخر یقع عن رمضان لا عما نوی اور حکم اس قسم کا
یہ ہے کہ جب شرع نے اس کا وقت معین کر دیا تو مامور بہ کے سوا دوسرا فعل اس میں درست نہ ہوگا اور غیر مامور بہ کا ادا
کرنا ناجائز ہوگا چنانچہ اگر کسی ایسے شخص نے جو تندرست ہے اور مقیم ہے کسی اور روزۂ واجب یا قضا وغیرہ
کو ماہ رمضان میں ادا کرنا چاہا تو وہ روزۂ رمضان ہی سمجھا جائے گا اور نیت غیر رمضان کی باطل ہو گی
کیونکہ جب کہ شرع نے روزے کا معیار ایک صفت کے ساتھ مقرر کر دیا تو مکلف کو اس صفت کے متغیر کرنیکا
کوئی حق نہ ہوگا جیسے کوئی آدمی ایک کام کرنے کا ٹھیکہ لے اور کام کرنے کے بعد اس وقت میں ثواب کا
قصد کرے تو ثواب نہیں ہو سکتا بلکہ وہ اجارہ ہی ہوگا واذا اندفع المزاحم فی الوقت سقط
اشتراط التعیین لان ذلک لقطع المزاحمۃ مطلب یہ ہے کہ مامور موقت میں بوجہ معیار ہونے کے

تعیین نیت کی شرط باقی نہیں رہتی کیونکہ شرط تعیین نیت مزاحمت قطع کرنے کے واسطے تھی اور جب کوئی مزاحم ہی نہیں تو اس شرط کی بھی ضرورت نہیں اور تعیین کی نیت کے ساقط ہونے سے یہ مراد ہے کہ رمضان کے روزے کی نیت میں رمضان کی تعیین کرنا درست نہیں کیونکہ وقت اسکا معیار ہے جس میں دوسرے روزے کی گنجائش ہی نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسکی تعیین ضرور ہے جیسا کہ نماز کی نیت میں تعیین ضروری ہے حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اطلاق بمنزلے تعیین کے ہے کیونکہ رمضان کے وقت میں سوائے فرضی روزے کے دوسرا روزہ جائز نہیں تو مطلق روزے کی نیت سے بھی وہی فرضی روزہ مقصود ہوگا جیسا کہ مکان میں تنہا زید ہو اور کوئی دروازے پر کھڑے ہو کر آواز دے کہ اے آدمی باہر آ تو لامحالہ وہی مقصود بالندا ہوگا اور وہی باہر آئے گا۔ ولا یسقط اصل النیۃ لان الامساک لا یصیر صوما الا بالنیۃ فان الصوم شرعا هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارا مع النية اور اصل نیت ساقط نہیں ہوتی کیونکہ صرف کھانے پینے اور جماع سے رکنا بغیر نیت کرنے کے روزہ نہیں کہلائیگا شرعا میں روزے کی تعریف یہی ہے کہ دن کو کھانے پینے اور جماع کرنے سے روزے کی نیت کے ساتھ اپنے آپ کو روکنا یہ رد ہے امام زفرؒ پر کہ وہ کہتے ہیں کہ سرے سے ہی نیت کی حاجت نہیں کیونکہ جو شخص روزے کا اہل ہے وہ کھانا پینا اور صحبت جماع کرنا صبح صادق سے آفتاب کے ڈوبنے تک چھوڑ دے تو اس کا یہ فعل روزہ رمضان سمجھا جائے گا گو اس نے روزے کی نیت نہ بھی کی ہو۔ مگر اس میں بندے پر جبر لازم آتا ہے اور شرع نے کھانے پینے اور صحبت جماع کے ترک کر دینے کو کہ وہ عبادت ہے روزۂ رمضان کے لیے معین کر دیا ہے اور عبادت بدون نیت کے درست نہیں چونکہ رمضان روزے کا معیار ہے اس لیے اگر کوئی شخص نیت فقط روزے کی کرے کہ میں روزہ اللہ کا رکھوں گا اور معین نہ کرے یا نیت نفل کی کی تو روزہ رمضان کا درست ہو جائے گا اور اگر رمضان کے مہینے میں دوسرے واجب کی نیت کی تو رمضان کا روزہ اس نیت سے بھی ادا ہو جائے گا مگر مسافر بھول کر ایسا کرے کہ بجائے فرضی روزے کے کسی دوسرے واجب روزے مثلاً قضا یا کفارے کی نیت کرے تو اس کا وہی روزہ واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے کیونکہ فرضی روزہ تو بسبب سفر کے اسکے ذمے سے ساقط ہو چکا ہے اب اسے اختیار ہے جیسا روزہ چاہے رکھ لے صاحبینؒ کہتے ہیں کہ مسافر سے بھی رمضان ہی کا روزہ واقع ہوگا کیونکہ روزہ ماہ رمضان جیسا بسبب چاند دیکھنے کے مقیم کے حق میں لازم ہو جاتا ہے ویسا ہی مسافر کے حق میں اور مسافر کو جو روزے کے افطار کی رخصت

دی گئی ہے وہ اسکی آسائش و آرام کے لیے دی گئی ہے اور جبکہ اس نے اس اجازت سے فائدہ نہ اٹھایا تو اب وہ منسوخ ہو کر حکم اصل کی طرف رجوع کر جائے گا اور اسی لیے حکم ہے کہ جب مسافر کو روزے سے کچھ نقصان نہوتا ہو تو اسکو سفر مین روزۂ رمضان رکھنا مستحب ہے اور اگر مسافر ایام رمضان مین روزۂ نفل کی نیت کرے تو اس مسئلے مین امام ابو حنیفہؒ سے دو قول مروی ہین حسن بن زیاد نے امام سے یہ روایت کی ہو کہ نفل ہی کا روزہ واقع ہوگا اور ابن سماعہ کی روایت امام سے یہ ہے کہ نفل کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ہوگا اور اگر مریض رمضان مین کسی دوسرے روزے کی نیت کرلے تو اس کا بھی روزہ رمضان کا ہوگا کیونکہ اسکو افطار کی اجازت بسبب عجز حقیقی کے دی گئی تھی اور عجز حقیقی یہ ہے کہ روزہ رکھنے پر قادر نہو اور جب اس نے روزے کی محنت اپنے اوپر گوارا کرلی تو معلوم ہوا کہ عاجز نہین اور یہی مختار ہے صاحب توضیح نے یہ کہا ہی کہ اس کا روزہ وہی ہوگا جس کی اس نے نیت کی کیونکہ اسکو اجازت عجز تقدیری پر کہ زیادتی مرض کا خوف ہے دی گئی ہے تو یہ بھی مسافر کے حکم مین ہے شیخ عبد العزیز نے دونون قولون مین یون محاکمہ کیا ہی کہ اگر مرض ایسا ہو جس کو روزہ نقصان پہونچاتا ہے جیسے تپ یا آنکھ کی بیماری تو ایسی حالت مین مسافر اور مریض کا ایک حکم ہے اور اس صورت مین جو نیت کرے گا وہی روزہ صحیح ہوگا اور اگر ایسا مرض ہی جسکو روزہ نقصان نہین پہونچاتا جیسے بدہضمی وغیرہ تو اس صورت مین کسی اور روزے کی بھی نیت کرے گر رمضان کا ہوگا کیونکہ اب اصلی عاجزی اس مین مفقود ہے مگر یہ محاکمہ درست نہین کیونکہ جو مرض ایسا ہی کہ اسکو روزہ مضرت نہین پہونچاتا وہ اس بحث ہی سے خارج ہے اور جو مرض ایسا ہے کہ اس مین روزے سے زیادتی کا فی الحقیقت خوف ہے تو اس مین لامحالہ روزے کے افطار کی اجازت ہے تاکہ مرض ترقی پذیر نہو بعض علما یہ کہتے ہین کہ یہ محاکمہ ایسا ہے کہ جس کو سوا طبیب کے دوسرا نہین سمجھ سکتا اور جو شخص اللہ پر توکل کرکے اس کی اطاعت مین مشغول ہوتا ہے اسکو ایسی تفتیش کی طرف کب نظر ہوتی ہو مگر یہ اعتراض صحیح نہین اس لیے کہ تیمم بھی ایسے مریض کے لیے جائز ہوا ہے جس کو پانی کے استعمال سے ازدیاد مرض کا خوف ہے پھر یہ بات

توکل اور شغل عبادت الٰہی کے منافی نہین وان لم یتعین الشرع لہ وقتا فانہ لا یتعین الوقت لہ

بتعیین العبد حتی لو عین العبد ایاما لقضاء رمضان لا یتعین ہی للقضاء ویجوز فیہا

صوم الکفارۃ والنفل ویجوز قضاء رمضان فی غیرہا اور اگر مامور بہ موقت کا شرع نے کوئی خاص وقت مقرر نہین کیا تو بندے کے اپنی رائے سے معین کرنے سے وقت معین نہوگا مثلاً کسی شخص نے

قضائے رمضان کے واسطے چند دن معین کر دیے تو اسکے معین کرنے سے وہ قضا ہی کے واسطے خاص نہیں ہو جاتے اگر ان دونوں میں اس شخص نے نفلی روزے رکھ لیے یا کفارے کے روزے رکھے تو درست ہونگے قضائے رمضان پھر اور دنوں میں رکھ سکتا ہے۔ ومن حکم هذا النوع انه یشترط تعیین النیة لوجود المزاحم حکم اس نوع مامور موقت کا جس کا وقت شارع نے معین نہیں کیا یہ ہے کہ اس کے واسطے نیت کا معین کرنا شرط ہے کیونکہ اسمیں مزاحم موجود ہے اس لیے رات سے نیت کرنا اور تعیین روزے کا کرنا ضرور ہے اور نفل یا واجب کی نیت سے روزہ قضا نہیں ہو سکتا اور قضائے رمضان کے واسطے شرط ہے رات سے نیت کرنا اور تعیین روزے کا کرنا اور نفل یا واجب کی نیت سے روزہ قضا نہیں ہو سکتا کیونکہ سوائے رمضان کے اور ہر ایک دن میں نفل کا روزہ جائز ہے پس اگر رات سے قضائے روزہ کا قصد نہ کرے گا تو وہ روزہ نفل ہو جائے گا البتہ نذر معین کا روزہ مطلق نیت سے اور نفل کی نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے مگر کسی دوسرے واجب کی نیت سے جیسے قضا یا کفارہ سے وہ ادا نہیں ہو سکتا اور نہ اس میں رات سے نیت کرنا شرط ہے کیونکہ فی نفسہ معین ہے جیسا کہ رمضان معین ہے ثم للعبد ان یوجب شیئا علی نفسه موقتا او غیر موقتة ولیس له تغییر حکم الشرع مثاله اذا نذر ان یصوم یوما بعینه لزم ذلك لو صامه عن قضاء رمضان او عن کفارة یمینه جاز لان الشرع جعل القضاء مطلقا فلا یتمکن العبد من تغییره بالتقیید بغیر ذلك الیوم پھر بندہ مکلف کو یہ اجازت ہے کہ اپنے اوپر کسی شے کو واجب کر لے موقت یا غیر موقت مگر شرعی حکم کو متغیر نہیں کر سکتا مثلاً کسی شخص نے کسی خاص دن کا روزہ رکھنے کی نذر مانی تو یہ اس پر لازم ہو گیا لیکن اگر اس دن اس نے قضائے رمضان کا روزہ رکھ لیا یا کفارۂ قسم کا روزہ رکھ لیا تو درست ہو گا کیونکہ شریعت نے قضا کے واسطے مطلق ادا کرنے کا حکم دیا ہے چنانچہ قرآن میں وارد ہے فمن کَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ یعنی جو شخص تم میں سے بیمار ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے دنوں میں گنتی پوری کر دے اس میں ایام کا لفظ مطلق ہے پس بندے کے متعین کرنے سے متعین نہ ہو گا کیونکہ اس صورت میں حکم شرع کا تغیر لازم آتا ہے کہ شرع نے تو مطلق فرمایا اور بندہ مقید کرتا ہے اور یہ جائز نہیں ولا یلزم علی هذا ما اذا صامه عن نفل حیث یقع عن المنذور لا عن ما نوی لیکن اس تقریر سے یہ اعتراض لازم نہیں آتا کہ اگر اس دن میں جسکو نذر کے واسطے خاص کر دیا ہے نفلی روزہ رکھ لیا تو نفل روزہ ادا نہ ہو گا بلکہ نذر کا روزہ سمجھا جائے گا اور اس میں مقید کو اس قید کے ساتھ متغیر کرنا ہے کہ

اس دن جس میں روزۂ نذر کی نیت کی ہے اس کا رکھنا جائز نہیں حالانکہ شرع نے اسمیں کوئی قید نہیں لگائی
اور مطلق رکھا ہے یعنی کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے پس جبکہ نفل کا روزہ اس دن رکھنے سے جو دن
نذر کے واسطے خاص کیا ہے نذر کا روزہ ہو جائیگا تو اس سے مطلق میں تغیر لازم آئیگا اور وہ تغیر یہ کہ
اس دن تو جائز نہیں اسکے سوا ہر دن جائز ہے اسکا جواب یہ ہے۔ لان النفل حق العبد اذ هو يتبدّ
بنفسه من تركه وتحقيقه فجاز ان يؤثر فعله فيما هو حقه اس لیے کہ نفل بندے کا حق ہے کیونکہ
نفلی روزے کا بندے کو اختیار ہے رکھے یا نہ رکھے لہذا بندے کا فعل اس عبادت میں اثر کرے گا جو اسکا
حق ہے اور وہ اثر یہ ہوگا کہ نفل اس وقت میں مشروع نہ رہے گا اس طرح کہ اسپر روزۂ نفل کا روزۂ نذر
ساتھ بدلنا واجب ہو جائیگا کیونکہ نفل کے روزے سال کے تمام دنوں میں رکھ سکتا ہے علاوہ اس کے
اس تبدیلی و تغیر سے اسپر کوئی گناہ بھی عائد نہیں ہوتا لا فيما هو حق الشرع مگر شرع کے حق میں بندے
کا فعل اثر نہیں کرے گا چنانچہ قضائے رمضان یا کفارۂ قسم کا روزہ بندے کے متعین کرنے سے متعین
نہیں ہو سکے گا کیونکہ یہ حق شرع کا ہے اور بندہ شرع کے حق کو متغیر نہیں کر سکتا پس اگر نذر کے مقرر کیے
ہوئے دن میں بھی قضائے رمضان کا روزہ یا کفارۂ قسم کا روزہ رکھے گا تو جو رکھا ہے وہی واقع ہوگا
نذر کا نہ مانا جائیگا وعلى اعتبار هذا یعنی اس وجہ سے کہ بندے کا تصرف خاص اسکے اپنے حق میں
اثر رکھتا ہے نہ شرع کے حق میں۔ قال مشائخنا اذا شرطا في الخلع ان لا نفقة لها ولا سكنى

سقطت النفقة دون السكنى حتى لا يتمكن الزوج من اخراجها عن بيت العدة لان السكنى

في بيت العدة حق الشرع فلا يتمكن العبد من اسقاطه بخلاف النفقة ہمارے مشائخ نے کہا
ہے کہ اگر خاوند زوجہ دونوں نے خلع کرنے کے وقت یہ شرط کرالی کہ عورت کے واسطے نہ نفقہ ہوگا اور نہ
کو مکان عدت گزارنے کے واسطے دیا جائیگا تو نفقہ کو ساقط ہو جائیگا مگر مکان دینا ہی پڑے گا خاص
اس عورت کو مدت کے گھر سے نہیں نکال سکے گا کیونکہ عدت گزارنے کے واسطے گھر دینا شرع کا حق ہے بندہ
اسکو ساقط نہیں کر سکتا ہے خدائے پاک نے فرمایا ہے وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ دیکھو
شوہروں کو حکم دیا ہے کہ تم عورتوں کو گھروں میں سے مت نکالو اور عورتوں کو بھی ارشاد کیا ہے کہ گھروں میں
سے نہ نکلیں اس سے معلوم ہوا کہ عورت کا اپنے عدت کے مکان میں رہنا حق شرع کا ہے ہاں نفقے میں اختیار
ہے کیونکہ وہ اس بات کا عوض ہے کہ عورت اپنے نفس پر شوہر کو اختیار دیتی ہے اور نیز روزی کے کمانے

سے روک دی جاتی ہے۔

فصل

الامر بالشئ یدل علی حسن المامور بہ کسی شے کے کرنے کا حکم دینا اس شے کے حسن یعنی اچھا ہونے پر دلالت کرتا ہے حسن و قبح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے (۱) شے کا صفت کمال ہونا خوبی ہے اور صفت نقصان ہونا برائی ہے جیسے علم کہ یہ اچھی چیز ہے اسلیے کہ انسان کے لیے صفت کمال ہے اور جہل بری چیز ہے کیونکہ انسان کے واسطے صفت نقصان ہے (۲) اغراض دنیوی کے مناسب ہونا خوبی ہے اور انکے نامناسب ہونا برائی چنانچہ شیرین اچھا ہے کیونکہ طبیعت اسکو پسند کرتی ہے اور تلخ برا ہے اسلیے کہ طبیعت کو اس سے نفرت ہے (۳) جس کی وجہ سے اس کا فاعل مدح و ثواب کا مستحق ہو وہ چیز حسن ہے اور جس کی وجہ سے اسکا فاعل ذم و عتاب کا مستوجب ہو وہ چیز قبیح ہے چنانچہ طاعت حسن ہے اور معصیت قبیح ہے پس اس بات پر اسلام میں ہر مذہب کے علما کا اتفاق ہے کہ افعال کا حسن و قبح پہلے دونوں معنی کی رو سے عقلی ہے اختلاف تیسری قسم میں ہے کہ آیا افعال کا ایسا حسن و قبح عقلی ہے یا شرعی اشاعرہ و شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ شرعی ہے شرع کے ورود سے قبل تمام افعال جیسے ایمان و کفر اور نماز و روزہ وغیرہ برابر ہیں ان میں سے کسی فعل پر استحقاق عذاب مترتب ہو سکتا ہے نہ استحقاق ثواب شارع نے بعض کو ترتب ثواب کا مستحق بنا کر اسکی نسبت امر کیا ہے اور بعض کو ترتب عذاب کا مستحق کر کے اس سے منع کیا ہے اس معاملے میں حکمت و عقل کو دخل نہیں پس جس کام کا شارع نے حکم دیا وہ حسن ہے اور جس سے منع کیا وہ قبیح ہے اور اگر شارع نیک کام کو برا کہتا تو وہ برا ہوتا اور برے کو اچھا بتاتا تو وہ اچھا ہوتا حنفیہ و معتزلہ اور صوفیہ کے نزدیک ایسا حسن و قبح بھی عقلی یعنی واقعی ہے لیکن متاخرین علمائے حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ جو حسن و قبح عقلی ہے وہ اس بات کو نہیں چاہتا کہ اسمیں حکم الہی بھی بندے کے لیے صادر ہو ہاں وہ لائق اور مستحق اس بات کے ہوتا ہے کہ اسمیں حکم الہی نازل ہو کیونکہ اللہ تعالے حکیم مطلق ہے ترجیح بلا مرجح نہیں فرماتا اور اچھی چیز کو برا اور بری کو اچھا نہیں قرار دیتا بلکہ جو واقعی اچھی ہوتی ہے اسکی نسبت حکم دیتا ہے اور جو بری ہوتی ہے اس سے منع کرتا ہے مصنف نے جو کہا ہے اذا کان الامر حکیما لان الامر لبیان ان المامور بہ مما ینبغی ان یوجد فاقتضی ذلک حسنہ یعنی جبکہ آمر یعنی حکم دینے والا حکیم ہو کیونکہ امر مامور بہ کی نسبت یہ بتلاتا ہے کہ یہ شے پائے جانے کے لائق ہے اس سے اسکا اچھا ہونا پایا گیا اس بات سے یہی مراد ہے کہ

اللہ تعالیٰ چونکہ حکیم ہے تو وہ بندے کے لیے جو کچھ حکم دے گا اُس سے ثابت ہوگا کہ وہ کام اچھا ہے پس اصل حاکم اللہ ہے اور شرع کھولنے والی ہے حتیٰ کہ جب تک اللہ تعالیٰ رسولوں کو بھیج کر اور اپنا کلام نازل کر کے حکم نہ دے تب تک کوئی حکم حسن و قبح اور امر و نہی کا نہوگا معتزلہ اور ماتریدیہ اور کرامیہ و براہمہ اس رائے کے خلاف ہین اُنکے نزدیک حسن و قبح ہی اللہ تعالےٰ کی طرف سے حکم کا موجب ہے اسلیے کہ اُسکے سوا کوئی اور حاکم نہین اگر بالفرض نہ شرع ہوتی اور نہ رسول مبعوث ہوتے اور اللہ تعالیٰ افعال ایجاد کرتا تب بھی یہ احکام اسی طرح واجب ہوتے جس طرح شرع نے واجب کیے ہین ثم المامور به فی حق الحسن نوعان پھر مامور بہ باعتبار حسن کے دو قسم ہے اور یہ اس بنا پر ہے کہ حسن و قبح عقلی ہے نہ شرعی یعنی محض امر و نہی کی وجہ سے حسن و قبح نہین ہوسکتا بلکہ افعال مین خود اُنکی ذات کی وجہ سے حسن و قبح ہے یا کسی دوسری شے کی وجہ سے اس صورت مین مامور بہ دو قسم پر منقسم ہوا حسن بنفسہ ایک حسن بنفسہ وحسن لغیرہ اور دوسرا حسن لغیرہ فالحسن بنفسہ پس حسن بنفسہ وہ ہے جسکی اپنی ذات مین خوبی ثابت ہو مثل الایمان باللہ وشکر المنعم والصدق والعدل والصلوٰۃ ونحوها من العبادات الخالصة جیسے اللہ پر ایمان لانا منعم کا شکر ادا کرنا - سچ بولنا عدل کرنا اور نماز پڑھنا اور اسی قسم کی عبادات خالصہ کہ عقل حکم دیتی ہے کہ یہ تمام چیزین اچھی ہین - فحکم هذا النوع انه اذا وجب على العبد اداؤه لا يسقط الا بالاداء وهذا فيما لا يحتمل السقوط مثل الايمان باللہ تعالیٰ پس حکم اس حسن کا یہ ہے کہ جب بندے پر اسکا ادا کرنا واجب ہوا تو ادا کیے بغیر ساقط نہین ہوگا مگر یہ اُس عبادت مین ہے جسمین ساقط ہونے کا احتمال نہین مثلاً اللہ پر ایمان لانا کہ یہ ہر عاقل و بالغ پر لازم ہے اور وجوب کے بعد کسی طرح ساقط نہین ہوسکتا اور جبکہ یہ ساقط نہین ہوسکتا تو حالت اکراہ مین زائل نہین ہوسکتا پس اگر کوئی کافر مومن پر کلمۂ کفر کہنے کے لیے جبر کرے تو ایسا کلمہ زبان سے کہدینا جائز ہے بشرطیکہ دل مین تصدیق باقی ہو پس اقرار زبانی ساقط ہوسکتا ہے لیکن تصدیق ساقط نہین ہوسکتی کیونکہ ایمان مین تصدیق و اعتقاد اصل ہے اور تصدیق کی خوبی اُسکی ذات مین ثابت ہے کیونکہ عقل حکم کرتی ہے کہ خالق منعم کا شکر ادا کرنا واجب ہے مصنف اگرچہ ایمان کا لفظ لائے ہیں جو شامل ہے تصدیق اور اقرار کو مگر مراد یہان تصدیق ہی ہے کہ یہی ایمان مین اصل ہے اور تصدیق عبارت ہے اذعان اور قبول سے اور حقیقت مین رنگ پکڑتا ہے رنگ قبول سے اور منور ہوتا ہے نور یقین سے پس اللہ کے وجود اور واحدانیت اور تمام صفات کو قبول کرنا اور جو کچھ محمد صلے اللہ علیہ وسلم اللہ کے پاس سے لائے مین اُسکو

مانناسب ایمان میں داخل ہیں لغت میں بھی ایمان کے معنے اعتقاد کرنے اور قبول کرنے کے ہیں پس ایمان کے
لغوی معنے شرع میں بھی ماخوذ ہیں صرف شارع نے اسکو اشیاے مخصوصہ کے ساتھ مقید کر دیا ہے چنانچہ
بخاری و مسلم نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت جبریلؑ نے آنحضرت سے پوچھا کہ ایمان کیا ہے تو آپنے
فرمایا ان تومن باللہ وملائکتہ وکتبہ ورسلہ والیوم الاخر وتومن بالقدر خیرہ وشرہ یعنی
ایمان یہ ہے کہ تو دل سے مانے اللہ کو اور اسکے فرشتون کو اور اسکی کتابون کو اور اسکے پیغمبرون کو اور روز
قیامت کو اور تقدیر کو مانے بھلی یا بُری اور تصدیق کے معنی وہ ہین جن کو منطقیین نے علم کی ایک قسم گردانا
ہے یعنی ایک چیز کو دوسری کے ساتھ ذہن میں نسبت یقینی دینا اور تصدیق اس معنی میں تصور کے مقابل
ہے مثلاً گرمی وسردی دو کیفیتیں ہین جنکو آنکھ نہین دیکھ سکتی مگر انکو سمجھتے اور جانتے ہین پس انکے سمجھنے اور
جاننے کے وقت جو صورت ذہن کے سامنے آکر کھڑی ہوتی ہے اسی کو تصور کہتے ہین یعنی ہر ایک چیز کے لیے
جو ایک خاص خیال ذہن میں ہے وہی اس چیز کا تصور ہے مگر جبھی تک کہ نرا خیال ہے اور اس خیال کے
ساتھ انسان نے اپنی رائے کو دخل دیا اور اپنی عقل سے اسکی نسبت کچھ حکم لگایا مثلاً اپنے ذہن میں یہ
اعتقاد کیا کہ گرمی کی یہ خاصیت ہے کہ جس چیز میں اثر کرتی ہے اسکے اجزا کو پھیلا دیتی ہے پس گرمی پر اس
خاصیت کا حکم لگانا اور اسکا یقین کرنا تصدیق کہا جائے گا اسی لیے علماے سلف نے ایمان کی تعریف
اذعان ومعرفت کے ساتھ کی ہے یعنے فقط سچا جاننا پیغمبر کا اور سچا جاننا حق کا حصول ایمان میں کافی
نہین جب تک کہ مرتبہ تسلیم وقبول کو نہ پہونچے اور باطن اسپر قرار نہ پکڑے تصدیق شے دوسری ہے اور سچا
جاننا دوسری چیز واما ما یحتمل السقوط فھو یسقط بالاداء اور جس میں ساقط ہوجانے کا احتمال ہے
وہ ادا سے ساقط ہوجاتا ہے جیسے ایمان کا دوسرا جز کہ وہ اقرار زبانی ہے کہ اسکی خوبی عذر کی وجہ سے
زائل ہوجاتی ہے یہی وجہ ہے کہ حالت جبر واکراہ میں مومن مکلف کے ذمے سے ساقط ہوجاتا ہے اقرار
مافی الضمیر کا ترجمہ ہے اور تصدیق دلی اور اعتقاد قلبی پر دلیل ہے تعبیر اور بیان کرنا مافی الضمیر کا بدون
ذریعۂ کلام کے عالم بشری میں ممکن نہ تھا مجبوراً تلفظ کلمہ شہادت کو آدمی کے مومن کہلانے میں بڑا دخل ہے
فرمایا امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ فمن قال لا الہ الا اللہ عصم منی مالہ
ونفسہ یعنی حکم کیا گیا ہون مین کہ لڑون لوگون سے یہان تک کہ ایمان کا اقرار کرین اور جس نے ایمان کا
اقرار کیا بچا یا مجھ سے مال اپنا اور جان اپنی اخرجہ الشیخان عن ابی ھریرۃ پس معلوم ہوا کہ اقرار ایمان کی

حکایت ہے اگر حکایت اور محکی عنہ مین تطابق ہوا فبہا ورنہ فریب ومکاری سے زیادہ نہین اسی وجہ سے یہ حکم ہے کہ اگر قدرت اقرار کی نہ رکھتا ہو تو اقرار فوت سے ساقط ہو جاتا ہے او باسقاط الآمر یا خود آمر یعنے حکم دینے والے کے ساقط کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے چنانچہ حائضہ کو نماز پڑھنا ممنوع ہے دیکھو نماز کی خوبی اسکی ذات مین ثابت ہے لیکن اُسکے ساتھ آمر نے یہ شرط لازم لگادی تھی کہ عورت حیض سے پاک ہو جب یہ شرط باقی رہی تو خوبی بھی جاتی رہی وعلی ھذا اذا وجبت الصلوٰۃ فی اول الوقت سقط الواجب بالاداء او باعتراض الجنون والحیض والنفاس فی اٰخر الوقت باعتبار ان الشرع اسقطہا عنہ عند ھذہ العوارض یہی وجہ ہے کہ جب اوّل وقت نماز واجب ہوگی تو وہ ادا کرنے سے ساقط ہوگی یا جنون کے عارض ہونے یا عورت کو حیض ونفاس کے آخر وقت مین آجانے سے ساقط ہو جائے گی اسواسطے کہ شرع نے ان عوارض جنون وغیرہ کے ہو جانے پر نماز کو مکلف کے ذمے سے ساقط کر دیا ہے۔ ولا یسقط بضیق الوقت اور جو نماز کا وقت تنگ ہو گیا ہو تو نماز ذمے سے ساقط نہین ہوتی کیونکہ فوت شدہ نماز کی قضا کر سکتا ہے وعدم الماء اور نہ پانی کے نہ ملنے کی صورت مین نماز ذمے سے ساقط ہوتی ہے کیونکہ تیمم کر سکتا ہے اللہ تعالیٰ نے مٹی کو پانی کا خلیفہ بنایا ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اصالت وخلافت وضو اور تیمم مین جاری ہے واللباس اور نہ لباس نہونے کی صورت مین نماز ذمے سے ساقط ہوتی ہے کیونکہ عریانی کی حالت مین بھی نماز صحیح ہے۔ ونحوہ جیسے قبلے کی سمت مشتبہ ہو جائے یا کوئی زبردستی نماز سے روکے تو ایسی حالت مین بھی نماز ذمے سے ساقط نہین ہوسکتی

النوع الثانی ما یکون حسنا بواسطۃ دوسری قسم حسن لغیرہ وہ ہے جس کی اپنی ذات مین خوبی ثابت نہو بلکہ کسی دوسرے کی وجہ سے اُسمین خوبی پائی جائے دوسری عبارت مین حسن لغیرہ وہ ہے جو بالواسطہ حسن ہو اوراسکی دو قسمین ہین ایک یہ کہ غیر اُس مامور بہ سے منفصل ہو دوسرے یہ کہ منفصل نہو کبھی منفصل کو قائم بنفسہ اور غیر منفصل کو قائم بمامور بہ کے ساتھ بھی تعبیر کرتے ہین اور قائم بنفسہ سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ کے ساتھ غیر ادا نہوسکے بلکہ اُسکے ادا کرنے کے لیے اسکو علیحدہ بجالانے کی ضرورت واقع ہو وذلک مثل السعی الی الجمعۃ مثلاً جمعہ کے واسطے سعی کرنا قرآن مین اللہ فرماتا ہے یَاأَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ اے مسلمانو جب جمعہ کی نماز کے لیے اذان دی جائے تو ذکر الٰہی کی طرف سعی کرو چلپی نے حاشیہ تلویح مین لکھا ہے کہ سعی سے مراد یہان چلنا بغیر سرعت

کے سبب اسلیے کہ فقہا کا اسپر اجماع ہے کہ جمعہ کی نماز کے لیے امام کے ساتھ چلیں اسطرح چلیں کہ رنج و تکلیف حاصل ہو۔ ابن عمر، ابن مسعود۔ اور ابن زبیر سے مروی ہے کہ فاسعوا کے معنی یہ ہیں اقبلوا علی العمل الذی امرتم بہ وامضوا فیہ یعنی تم کو جس کام کا حکم دیا گیا اسپر آمادہ ہو جاؤ اور اس سمت رکو امضوا فیہ کے معنی لفظی اسمیں چلو کے ہیں اور مراد اس سے تاکید ہے اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ سعی کے معنے دوڑنے اور لپکنے کے لگانا مناسب نہیں بلکہ قصد کرنے اور جانے کے لینا چاہیے کیونکہ یہ بھی اسکے معنے آئے ہیں یہ بھی یاد رکھو کہ فاسعوا الی ذکر اللہ میں ذکر سے مراد خطبہ ہی پس جبکہ سعی خطبے کے لیے جو جواز جمعہ کی شرط ہے فرض ہے تو اصل نماز جمعہ کے لیے سعی بطور اولی فرض ہو گی والوضوء للصلوٰۃ اسی قبیل سے ہے نماز کے واسطے وضو کرنا فان السعی حسن بواسطۃ کونہ مفضیا الی اداء الجمعۃ کیونکہ جمعہ کے لیے سعی اسواسطے بہتر ہے کہ اس سے نماز جمعہ حاصل ہوتی ہے اور وہ خود کوئی عبادت مقصودہ نہیں بلکہ سعی کرنے میں تو ایک قسم کی تکلیف ہے کیونکہ نفس پر اس سے اذیت واقع ہوتی ہے والوضوء حسن بواسطۃ کونہ مفتاحا للصلوٰۃ اور وضو میں اسوجہ سے حسن ہے کہ وہ نماز کی کنجی ہے ورنہ وہ خود فی نفسہ کوئی قربت مقصودہ نہیں بلکہ اس میں سردی کا اعضا کو پہونچانا اور اعضا کو صاف کرنا اور پانی کا ضائع کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ نماز صرف وضو کر لینے سے ادا نہیں ہو سکتی بلکہ اسکے لیے دوسرا کام بھی ضروری ہے اور نہ نماز جمعہ ایسی چیز ہے کہ وہ صرف سعی کرنے سے ادا ہو جائے بلکہ اسکے لیے دوسرے کام کی بھی ضرورت ہے۔ وحکم ھذا النوع انہ یسقط بسقوط تلک الواسطۃ حتی ان السعی لا یجب علی من لا جمعۃ علیہ اور حکم اس قسم کا یہ ہے کہ واسطے کے نہونے سے ساقط ہو جاتی ہی پس جس کے ذمے جمعہ واجب نہیں اسپر سعی واجب نہیں مثلاً مریض یا مسافر ہے تو اسپر جمعہ واجب نہیں تو سعی بھی واجب نہو گی۔ ولا یجب الوضوء علی من لا صلوٰۃ علیہ اور جسپر نماز فرض نہیں اسپر وضو واجب نہیں نماز کے ساقط ہو جانے کے بعد وضو ساقط ہو جاتا ہے۔ ولو سعی الی الجمعۃ فحمل مکرھا الی موضع آخر قبل اقامۃ الجمعۃ یجب علیہ السعی ثانیا اور جس شخص پر جمعہ فرض ہے اور اس نے جمعہ کی طرف سعی کی مگر زبردستی دوسرا شخص اسکو اور جگہ لے گیا تو جمعہ کی نماز سے پہلے اسکو دوبارہ جمعہ کے لیے سعی کرنی لازم ہو گی کیونکہ پہلی سعی سے مقصود (یعنے نماز جمعہ) حاصل نہوا ولو کان معتکفا فی الجامع یکون السعی ساقطا عنہ اور اگر کوئی شخص جامع مسجد میں معتکف ہے تو اس سے سعی ساقط ہو جائے گی

کیونکہ مقصود بدون سعی کے حاصل ہو وکذلک لو توضاء فاحدث قبل اداء الصلوۃ یجب
علیہ الوضوء ثانیا ولو کان متوضیا عند وجوب الصلوۃ لایجب علیہ تجدید الوضوء اور
اسی طرح اگر کسی شخص نے وضو کیا اور نماز ادا کرنے سے پہلے وضو توڑ دیا تو دوسری دفعہ اسپر وضو کرنا لازم
ہوگا اور اگر نماز واجب ہونے کے وقت باوضو ہے تو اسپر تازہ وضو کرنا لازم نہوگا اور قائم بامور بہ یعنی
غیر منفصل سے یہ مراد ہے کہ مامور بہ کے ادا کرنے سے غیر بھی ادا ہو جائے مثال اسکی نماز جنازہ ہے کہ
فی نفسہا بدعت ہے بت پرستی کے مشابہ ہے مگر اس میں جو میت کے لیے دعا کی جاتی ہے وہ حسن ہے
بسبب قضا کرنے حق مسلم کے پس حق مسلم کے قضا کرنے کے سبب نماز جنازہ حسن لغیرہ قرار پائی ہے
اور ظاہر ہے کہ حق میت کا قضا کرنا فات مامور بہ یعنی نماز سے ہو جاتا ہے کسی دوسرے کام کے کرنے کی
اسکے لیے ضرورت نہیں والقریب من ھذا النوع الحدود والقصاص والجہاد یعنی اسی نوع
کے قریب حدود اور قصاص اور جہاد ہیں۔ اگر مصنف یوں کہتے تو بہتر ہوتا کہ یہی حال حدود اور
قصاص اور جہاد کا ہے کیونکہ شے کے قریب جو چیز ہوتی ہے وہ اس سے غیر ہوتی ہے اس سے
لازم آیا کہ حدود و قصاص و جہاد حسن بعینہ ہوں کیونکہ حسن لعینہ اور حسن لغیرہ میں واسطہ نہیں ہے
پس جو چیز حسن لغیرہ سے قریب ہوگی وہ اس سے غیر ہوگی اور حسن لغیرہ کا غیر حسن لعینہ ہوتا ہے کیونکہ
دونوں میں کوئی واسطہ نہیں ہے اور حدود اور قصاص اور جہاد کا حسن لعینہ ہونا باطل ہے۔ فان
الحد حسن بواسطۃ الزجر عن الجنایۃ کیونکہ حد مثلاً شراب پینے پر کوڑوں کا لگانا اسواسطے بہتر ہے
کہ اس میں گناہ سے روکا جاتا ہے حد کے معنی لغت میں منع کے ہیں اور اصطلاح شرع میں حد وہ سزا ہے
معین ہے جو خدا تعالیٰ کے حقوق کے لیے واجب ہوتی ہو تو قصاص کو حد نہ کہیں گے اسواسطے کہ اسمیں
بندے کا حق ہے اور اسیطرح تعزیر کو کہ وہ اللہ کی طرف سے معین نہیں مصنف نے جو حد کا حسن زجر کے
واسطے سے بتایا ہے یہ ایک بڑے اختلاف کی طرف اشارہ ہے جسکا حال بیان آیندہ سے معلوم ہوگا۔
ابو شکور سالمی حنفی نے بیان کیا ہے کہ اہل سنت کے نزدیک حدود گناہوں کا کفارہ ہیں انکو پاک
کرتے ہیں برخلاف معتزلہ اور شیعہ کے کہ انکے نزدیک ایسا نہیں انتہےٰ سالمی کی مراد اہل سنت سے
حنفیہ ہوتے ہیں چنانچہ اسکی کتاب تمہید کے دیکھنے والوں پر یہ بات مخفی نہیں مگر یہ قول کتب حنفیہ کے
مخالف ہے چنانچہ بحرالرائق اور در مختار اور فتح القدیر وغیرہ میں لکھا ہے کہ حد یعنی عقوبت قبل فعل کے

مانع ہے اور بعد فعل کے زاجر (باز رکھنے والی) ہے یعنی حد کے مشروع ہونے کو جاننا مانع ہے فعل کی پیش قدمی سے اور بعد وقوع مین لانے فعل کے مانع ہے دوبارہ کرنے سے اور حد گناہ سے پاک نہین کرتی بلکہ پاک کرنے والی گناہ سے توبہ ہے اور عقوبت پہونچنے سے کہ عبارت ہے اُس درد اور تکلیف سے جسکا انسان مستحق ہوتا ہے بسبب گناہ کے دنیا مین معصیت کا وبال وعقاب یعنی وہ تکلیف جو انسان کو آخرت مین ہو گی ساقط نہین ہوتا بدون توبہ کے اور اکثر اہل علم اسکے قائل ہین کہ حد مطہر یعنی گناہ سے پاک کرنے والی ہے صحیح بخاری ومسلم وغیرہ کی حدیث مرفوع کی دلیل سے جو اُنھون نے عبادہ بن صامت سے متعلمہ بیعت مین روایت کی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا فمن اصاب من ذلك شيئا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له یعنی جو شخص معصیت مین مبتلا ہوا پھر اُسکو عقاب ہوا دنیا مین تو وہ اُسکے واسطے کفارہ ہے علماے حنفیہ نے عدم تطہیر پر آیت قرآن سے استدلال کیا ہے کہ اللہ نے قطاع الطریق کے حق مین فرمایا ہے۔ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا یعنی قطاع الطریق کو سزا دینا اُنکے لیے دنیا مین رسوائی ہے اور آخرت مین اُنکو عذاب سخت ہوگا مگر وہ جنھون نے توبہ کی حق تعالیٰ نے خبر دی کہ اُنکے فعل کی جزا عقوبت دنیاوی اور عذاب اخروی ہے سواے توبہ کرنے والے کے کہ اُس سے عذاب آخرت بالاجماع ساقط ہو جاتا ہے اسلیے کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ توبہ سے عقوبت دنیوی ساقط نہین ہوتی اور واجب یہ ہے کہ حدیث صحیحین کو توبہ کرنے والے پر محمول کیا جائے اسلیے کہ ظاہر ہے کہ مسلمان ضرب اور رجم کے بعد توبہ بھی کر لیتا ہے تو یہ قید لگانا حدیث مین ضرور ہے تاکہ قرآن وحدیث مین اتفاق ہو جائے تقیید ظنی کی بوقت معارضہ قطعی کے متعین ہے نہ بالعکس اور جو فائدہ زجر کا حد سے حاصل ہوتا ہے وہی قصاص بخشتا ہے پس اسمین بھی حسن بذریعہ زجر کے قتل نفس معصومہ ہوگا۔ والجهاد

حسن بواسطة دفع شر الكفرة واعلاء كلمة الحق اور کافرون سے دین کے واسطے لڑنے مین بھی بظاہر قتل نفوس اور شہرون کی بربادی کے سوا اور کچھ بھی نہین مگر اُس سے مقصود یہ ہے کہ کفار کی شرارتون کی مدافعت اور اعلاے کلمۃ اللہ ہو یا تو کافر مسلمان ہوتا مان لین یا جزیہ دینا قبول کرین اسلیے جہاد حسن لغیرہ قرار پایا اور کافرون کا مسلمان کرنا یا اُنسے جزیہ لینا نفس جہاد سے حاصل ہو جاتا ہے کسی دوسرے کام کے کرنے کی اسمین ضرورت نہین پڑتی۔ ولو فرضنا عدم الواسطة لا يبقى ذلك

ماموراً به فانه لولا الجناية لا يجب الحد ولولا الكفر المفضي الى الحرب لا يجب عليه الجهاد

اگر ہم فرض کرین کہ یہ واسطے نہین تو مامور بہ بھی باقی نہین رہے گا اگر گناہ نہوتا تو حد واجب نہوتی اور اگر کفر لڑائی تک پہونچانے والا نہ پایا جاتا تو جہاد واجب نہوتا ۔

یاد رکھو کہ جب امر کا صیغہ مطلق ہو یعنی اُسکے ساتھ کوئی قرینہ نہو تو اُس سے وہ مامور بہ مراد ہوتا ہی جسکی ذات مین آپ حسن ثابت ہو بدون کسی غیر کی وساطت کے کہ مطلق ہمیشہ فرد کامل کی طرف منصرف ہوتا ہے پس امر بھی جب مطلق ہوگا تو وجوب کے لئے ہوگا اور اُسکا ندب واباحت کے لیے ہونا نقصان ہے اور امر کا کمال مامور بہ کے کمال کو چاہتا ہے اور مامور بہ کا کمال یہ ہے کہ اُسکا حسن کامل ہو اور کمال حسن یہ ہے کہ اُسکی اپنی ذات مین حسن ثابت ہو اور جو مامور بہ ایسا ہوتا ہے وہ مکلف کے ذمے سے اُس وقت تک ساقط نہین ہو سکتا جب تک کوئی دلیل اُسکے سقوط پر موجود نہو اور امر مطلق کا عبادت کے لیے ہونا بھی اس بات کو واجب کرتا ہے کہ مامور بہ کی خود ذات مین حسن ثابت ہے پس امام شافعیؒ کہتے ہین کہ جمعہ کا امر صفت حسن کو جمعہ کے لیے واجب کرتا ہے اور اُسکے سوا کچھ اور مشروع نہوگا پس اگر کوئی شخص بغیر عذر کے نماز جمعہ اپنے گھر مین پڑھ لے اور ابھی جمعہ کا وقت باقی ہو تو ایسے شخص کی نماز ظہر ناجائز ہے کیونکہ جمعہ کے دن اصل جمعہ ہی پڑھنا ہے اور ظہر کی نماز ناجائز ہے اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے شخص کی نماز ظہر جائز ہے کیونکہ انکے نزدیک جمعہ کے دن بھی اصل نماز ظہر ہے اور دلیل اسکی یہ ہی کہ ظہر کی قضا واجب ہے اور جمعہ کی واجب نہین تو اس سے معلوم ہوا کہ جمعہ کے دن بھی مقصود ظہر ہی ہے مگر جمعہ پڑھنے کا اسلیے حکم ہے کہ جمعہ وقت مین ظہر کا قائم مقام ہوگیا ہے اسلیے جمعہ ظہر کا مقرر رکھنے والا ٹھہرے گا نہ ناسخ اور اگر کوئی شخص بوجہ عذر کے گھر مین ظہر کی نماز پڑھ لے اور وہ پھر نماز جمعہ مین بھی حاضر ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اُسکی ظہر کی نماز جاتی رہے گی اور شافعیؒ کے نزدیک نہین جائے گی ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ کا یہ فرمان فاسعوا معذور غیر معذور دونون کے حق مین وارد ہے پس عزیمت نے جمعہ کے دن نماز جمعہ کو ظہر کا قائم مقام بنا دیا ہے لیکن معذور سے رخصۃً نماز جمعہ ساقط ہو جاتی ہے پھر جبکہ وہ جمعہ مین پہونچ گیا تو مثل غیر معذور کے شمار ہوگا اور اس صورت مین اُس سے ظہر جاتا رہے گا ۔

فصل

الواجب بحکم الامر نوعان اداءٌ وقضاءٌ امر کا حکم دو طور پر ہوتا ہے ایک ادا اور دوسرے

قضا خواہ صریح صیغہ امر استعمال کیا جائے جیسے واتوا الزکوٰۃ یعنی ادا کرو زکوٰۃ کو یا امر کے معنے مطلوب ہو جیسے ﷲ علی الناس حج البیت یعنی اللہ کے واسطے لوگوں کے ذمے خانہ کعبہ کا حج ہے۔ فالاداء عبارۃ

عن تسلیم عین الواجب الی مستحقہ والقضاء عبارۃ عن تسلیم مثل الواجب الی مستحقہ

ادا کہتے ہیں عین واجب کو اسکے مستحق کے سپرد کرنے کو اور قضا اسے کہتے ہیں کہ مثل واجب کو اسکے مستحق کے حوالے کرے یعنی جو کچھ امر سے واجب ہوا ہے اسکی مثل کو دوسرے وقت میں عدم سے وجود میں لانے بخلاف ادا کے کہ جو کچھ امر سے واجب ہوا ہے اسکو وقت معین پر عدم سے وجود میں لائے اور کبھی مجازاً ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کر لیتے ہیں یہانتک کہ قضا کی نیت سے ادا اور ادا کی نیت سے قضا جائز ہے مثلاً کہتے ہیں نویت ان اقضی ظہر الیوم اور یوں بھی کہتے ہیں کہ نویت ان ادی ظہر الیوم اور ادا کی جگہ قضا کا استعمال تو کثرت سے ہوا ہے چنانچہ اللہ فرمایا ہے فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ یعنی جب نماز ادا ہو چکے تو جیسے پہلے زمین میں چلتے پھرتے خریدتے بیچتے تھے اسی طرح کام دھندے کرو اور دوسری جگہ ہے فَاِذَا قَضَيْتُمْ مَّنَاسِكَكُمْ یعنے جب ادا کر چکو اپنے حج کے کام اسی لیے فخر الاسلام کی رائے یہ ہے کہ لفظ قضا عام ہے جو ادا اور قضا دونوں میں مستعمل ہوتا ہے کیونکہ قضا عبارت ہے فراغ ذمہ سے اور وہ دونوں طرح سے حاصل ہو جاتا ہے تو اس صورت میں ادا کے معنی میں بھی حقیقت ہوگا بخلاف ادا کے کہ اسکا حال ایسا نہیں کیونکہ اسمیں شدت رعایت ضرور ہے پس اسکا استعمال قضا کے محل پر مجازی طور پر ہوگا۔ عامہ اکابر حنفیہ جیسے قاضی ابوزیدؒ اور شمس الائمہ اور فخر الاسلام وغیرہ اور نیز بعض اصحاب شافعیہ اور حنابلہ اور عامہ اہل حدیث کا مذہب یہ ہے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے اسی سبب سے اسکی قضا واجب ہوگی مگر عامہ شافعیہ اور معتزلہ اسپر ہیں کہ قضا کے لیے ایک سبب جدید کی ضرورت ہے سوائے اس سبب کے جو ادا کا موجب تھا اور اس سبب سے مراد وہ نص ہے جس سے ادا واجب ہوئی ہے سبب معروف یعنی وقت مراد نہیں کیونکہ وقت تو نفس وجوب کا سبب ہے نہ وجوب ادا کا حاصل خلاف یہ ہے کہ روزہ رکھنے اور نماز پڑھنے کے لیے جو اللہ نے حکم دیا ہے كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ یعنی حکم ہوا تمپر روزے دن کا وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ یعنی پڑھو نماز عامہ حنفیہ کے نزدیک یہ نصوص بنفسہ وجوب قضا پر بھی دلالت کرتی ہیں قضا کے لیے کسی نص جدید کی ضرورت نہیں عامہ شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات شرع سے معلوم ہوتی ہے کہ عبادت کو اسکے خاص وقت میں ادا کرنا

قربت ہے اپنے قیاس سے ایسا نہین کرسکتے کہ اگر وہ عبادت کسی دوسرے وقت مین کی جائے تو وہی قربت
اُس سے حاصل ہو جو اُسکے خاص وقت مین حاصل ہوتی چنانچہ جمعہ مین شرع نے فرض کی دو رکعتین مقرر کی ہین
اور باقی دو رکا قائم مقام خطبے کو گردانا ہے پھر اپنے قیاس سے سواے جمعہ کے اور دن میں ایسا نہین کرسکتے
پس عبادت کے خاص وقت کا شرف فوت ہو جائے گا تو اب دوسرے وقت کو اُس وقت کی مثل قرار دینے
کے لیے ایک نص جدید کا ہونا ضرور ہے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ جب کسی فعل کا ایک خاص وقت پر کرنا کسی
نص سے واجب ہو چکا تو اب اُس وقت کے نکل جانے سے اُس فعل کا وجوب باطل نہین ہو سکتا اور مکلف کے
پاس فعل کا مثل موجود ہے تو یہ مثل اُس چیز کا قائم مقام ہو جائے گا جو اُسپر واجب ہوئی تھی شافعیہ کہتے
ہیں کہ آیت سے قضاے صوم کا اور حدیث سے قضاے نماز کا وجوب ثابت ہوتا ہے چنانچہ اللہ نے
فرمایا ہے فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ اگر ماہ صیام مین تم مین سے
کوئی بیمار ہو جائے یا سفر مین ہو تو اُسے بقدر اُن دنون کے جن مین روزہ کھایا ہے رمضان کو چھوڑ کر اور
دنون مین روزہ رکھنا چاہیے اور مسلم نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا۔ فاذا نسی احدکم
صلوۃ او نام عنها فلیصلها اذا ذکر یعنی جس وقت کہ بھول جائے ایک تمھارا نماز یا غافل اُس
سے ہو کر سو جائے پس چاہیے کہ نماز پڑھے جس وقت اُسکو یاد کرے پس یہ دونون وجوب قضا کے واسطے
نص جدید ہین کیونکہ وجوب ادا کا ثبوت دوسرے نصوص سے ہوتا ہے جواب اسکا یہ ہے کہ یہ دونون جدید
نص ثبوت وجوب قضا کے لیے وارد نہین ہوئی ہین بلکہ یہ دو اور فائدون کے لیے ہین ایک اُن مین
سے یہ ہے کہ ان سے مثل کا جتانا مقصود ہے جو ادا کا قائم مقام بنتا ہے یہی وجہ ہے کہ جس کا مثل نہین
جتایا ہے اُسکی قضا بھی واجب نہین جیسے نماز جمعہ و نماز عیدین دوسرے اس بات کی تنبیہ مکلفین کو مقصود
ہے کہ تمھارے ذمے اس نماز و روزہ کی ادا باقی ہے جو اپنی نصوص سے تمپر واجب ہوئی ہین یہ نہ سمجھنا کہ
اُنکا وقت فوت ہو چکا ہے تو وہ بھی فوت ہو جائین گے کیونکہ جب ادا کرنا مکلف پر واجب ہے تو اُسکا چھٹکارا
بغیر اسکے نہین ہو سکتا کہ یا تو ادا کرے یا صاحب حق معاف کرے اور معافی کے معلوم ہونے کی کوئی صورت
نہین یا ادا کرنے سے عاجز ہوا و عجز یہان پایا نہین جاتا کیونکہ اصل عبادت کے کرنے پر مکلف ضرور قادر ہے
گو فضیلت وقت کے حاصل کرنے سے بسبب عذر کے مجبور رہا پس صوم و صلوۃ کا وجوب باقی ہے کیونکہ انکی
مثل کے ادا کرنے پر مکلف قادر ہے اور جبکہ شرف وقت کا مثل لانا شرع نے مکلف پر واجب نہین کیا کیونکہ

اُسکی قدرت سے باہر ہے تو فعل کا مثل لانا اُسکے لیے کافی ہے ہان اگر قضاء فوائت شرف وقت کا مثل لانے کے ساتھ وابستہ ہوتین تو مکلف کے ذمے سے ساقط ہوسکتی تھین تمرکالاداء نوعان کامل وقاصر پھر اداکی دو قسمین ہین کامل و قاصر کامل اُسے کہتے ہین جسکو تمام صفات شرعی کے ساتھ ادا کیا جائے اور جسکو اس طرح نہ ادا کیا جائے وہ قاصر ہے۔ فالکامل مثل اداء الصلوۃ فی وقتہا بالجماعۃ والطواف متوضیا وتسلیم المبیع سلیما کما اقتضاہ العقد الی المشتری وتسلیم الغاصب لعین المغصوب کما غصبہا اداء کامل کی مثال یہ ہے کہ نماز کا ادا کرنا وقت پر جماعت کے ساتھ یا باوضو طواف کرنا اور مبیع کو ویسا ہی درست اور سالم مشتری کے سپرد کرنا جس طرح معاملہ قرار پایا تھا اور غاصب کا غصب کی ہوئی چیز کو اُسی وصف کے ساتھ رد کرنا جس طرح غصب کیا تھا وحکم ہذا النوع ان یحکم بالخروج عن العہدۃ بہ وعلی ہذا قلنا الغاصب اذا باع المغصوب من المالک او رہنہ عندہ او وہبہ لہ وسلمہ یخرج عن العہدۃ ویکون ذلک اداء للحق ویلغو ما صرح بہ من البیع والہبۃ اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اسکے ادا کرنے پر ذمہ داری سے نکل جاتا ہے اسی واسطے علماء حنفیہ نے فرمایا ہے کہ غاصب نے جب مغصوب کو مالک کے پاس فروخت کیا یا رہن رکھا یا اُسکو ہبہ کیا اور سپرد کر دیا تو ذمہ داری سے نکل جاتا ہے اور اُسکے حق مین یہ ادا کر دینا ہے اور بیع و رہن و ہبہ کا معاملہ لغو ہو جاتا ہے۔ ولو غصب طعاما فاطعمہ مالکہ وہو لا یدری انہ طعامہ او غصب ثوبہ فالبسہ مالکہ وہو لا یدری انہ ثوبہ یکون ذلک اداء للحق اور اگر کھانا غصب کیا تھا پھر اُسکے مالک ہی کو کھلا دیا اور وہ نہین جانتا تھا کہ اُسی کا کھانا ہے یا کپڑا چھینا تھا پھر مالک ہی کو پہنا دیا اور وہ نہین جانتا تھا کہ اُسی کا کپڑا ہے یہ بھی حق کا ادا کر دینا ہے۔ والمشتری فی البیع الفاسد لو اعار المبیع من البائع او رہنہ عندہ او آجرہ منہ او باعہ منہ او وہبہ لہ وسلمہ یکون ذلک اداء للحق ویلغو ما صرح بہ من البیع والہبۃ ونحوہ اور بیع فاسد مین مشتری نے مبیع بائع کو مستعار دی یا اُسکے پاس گرو رکھی یا اجارہ پر دی یا اُسکے پاس فروخت کر دی اور سپرد کر دی یہ اُسکے حق کا ادا کر دینا ہے بیع اور ہبہ وغیرہ کا ذکر اس موقع پر لغو قرار پائے گا واما الاداء القاصر فہو تسلیم عین الواجب مع النقصان فی صفتہ نحو الصلوۃ بدون تعدیل الارکان اور اداء قاصر عین واجب کو نقصان کے ساتھ سپرد کرنا ہے جیسے کوئی شخص بغیر تعدیل ارکان کے نماز پڑھے یعنی رکوع اور سجدے مین اچھی طرح نہ ٹھہرنا ادا ے

ناقص ہر اداالطواف محدثا یا بے وضو طواف کرنا کہ یہ بھی ادائے ناقص ہے ورد المبیع مشغولا
بالدین او بالجنایۃ اور مبیع کو اسطرح لوٹا دینا کہ اسپر قرض ہو جائے یا کوئی جنایت اسپر لگ جائے مثلاً ایک
آدمی نے کسی دوسرے سے غلام مول لیا اور بائع نے جو اسکو مشتری کے حوالے کیا تو وہ مقروض ہو گیا تھا یا
اسنے عمداً کسی کو مار ڈالا تھا یا کسی کا ہاتھ یا ذن وغیرہ کاٹ ڈالا تھا اور جب سودا ہوا تو وہ ان عیبون سے
خالی تھا تو یہ ادائے ناقص ہے ورد المغصوب مباح الدم بالقتل او مشغولا بالدین او الجنایۃ
بسبب عند الغاصب اور غصب کیے ہوئے غلام کو اس طرح لوٹا دے کہ مباح الدم ہو گیا ہو بسبب کسی کو
قتل کر دینے کے یا اسپر قرض ہو گیا ہو یا اسکے ذمے کوئی جنایت غاصب کے پاس لازم ہو گئی ہو یعنی کسی کے
غلام کو غصب کیا اس وقت تک وہ ہر عیب سے بری تھا مگر غاصب کے ہان آکر اس نے کسی کو عمداً مار ڈالا
یا کوئی عضو کسی کا کاٹ ڈالا یا اپنے اوپر قرض کر لیا اور ایسی حالت مین غاصب نے مالک کو دیا تو یہ ادا
ناقص ہے واداء الزیوف مکان الجیاد اذا لم یعلم الدائن اور مقروض کا قرض خواہ کو کھرے
روپون کی جگہ کھوٹے روپے اپنی لاعلمی کی وجہ سے دینا بھی ادائے ناقص ہے کھوٹا فرع مین اسکو
کہتے ہین جسکو سوداگر لین مگر بیت المال مین نہ لگے۔ وحکم ھذا النوع ان امکن جبر النقصان
بالمثل یجبر ولا یسقط حکم النقصان الا فی الاثم وعلی ھذا اذا ترک تعدیل الارکان
فی باب الصلوۃ لا یمکن تدارکہ بالمثل اذ لامثل لہ عند العبد فیسقط اداء قاصر کا
حکم یہ ہے کہ اگر نقصان کی تلافی مثل کے ساتھ ممکن ہو تو کرا دی جاتی ہے ورنہ نقصان کا حکم ساقط
ہو جاتا ہے مگر گناہ مین ایسا نہین یہی وجہ ہے کہ جب نماز مین تعدیل ارکان کو ترک کیا تو اسکی تلافی
مثل کے ساتھ ناممکن ہے اسلیے کہ بندے کے پاس اسکا مثل نہین ہے پس یہ تلافی ساقط ہو گی وجہ
اسکی یہ ہے کہ مثل یا تو عقل سے مقرر ہو سکتا ہے یا نقل سے اور چونکہ تعدیل ارکان ایک ایسا وصف
ہے جس کا مثل اصل سے جداگانہ نہ شرع نے مقرر کیا ہے نہ عقل نے تجویز کیا ہے تو اسکی تلافی کسی شے
سے نہین ہو سکتی بجز گناہ کے ولو ترک الصلوۃ فی ایام التشریق فقضاھا فی غیر ایام التشریق
لا یکبر لانہ لیس لہ التکبیر بالجہر شرعا اور اگر ایام تشریق مین نمازین ترک ہو گئین اور پھر
انکو دوسرے دنون مین قضا کرے تو اب تکبیرات تشریق نہ کہے کیونکہ بلند آواز سے تکبیر کہنا ایام تشریق
ہی مین ہر نماز کے بعد واجب ہے دوسری نمازون مین واجب نہین پس جو عبادت ایک خاص وقت مین

مشروع ہے دوسرے وقتوں کو اُس پر قیاس نہ کرنا چاہیے وجہ اسکی یہ ہے کہ بلند آواز سے تکبیر بدعت ہے مگر خاص ایام تشریق میں واجب ہے اور جبکہ ان دنوں میں چھوٹ گئیں تو وقت سے ساقط ہو جائیں گی کیونکہ ان کا مثل نہیں ہے اور سال آیندہ کے ایام تشریق میں اُن کو اسلیے قضا نہیں کرسکتے کہ ایام تشریق میں نماز کے بعد گنتی کی تکبیرات واجب ہیں اُنکے سوا مشروع نہیں وقلنا فی ترک قراءۃ الفاتحۃ والقنوت

والتشهد وتكبيرات العيدين انه يجبر بالسهو اور علمائے حنفیہ کے نزدیک اگر مصلی نے الحمد نماز میں نہیں پڑھی یا دعائے قنوت رہ گئی یا التحیات رہ گئی یا تکبیرات عیدین رہ گئیں تو سجدۂ سہو سے ان سب کا معاوضہ ہو جائے گا کیونکہ یہاں نقصان مثل کے ساتھ پورا ہو سکتا ہے اور شرع نے جو فعل کہ نماز میں واجب کیا ہے اُسکے چھوڑنے سے بعد سلام کے دو سجدے مع التحیات اور سلام کے واجب کیے ہیں ولو طاف طواف الفرض محدثا يجبر ذلك بالدم وهو مثل له شرعا اور اگر طواف زیارت جو فرض ہے بے وضو کیا تو دم دینے یعنی قربانی کرنے سے اسکا بدلہ ہو سکے گا کیونکہ شرع نے اس کا مثل دم دینے کو مقرر کیا ہے۔ وعلى هذا لو ادى زيفا مكان جيد فهلك عند القابض لاشئ له على

المديون عند ابي حنيفة لانه لامثل لصفة الجودة منفردة حتى يمكن جبرها بالمثل اسی طرح اگر کھرے روپیوں کی جگہ کھوٹے روپے ادا کیے اور قابض کے پاس سے جاتے رہے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک قرض خواہ کو مدیون سے کچھ لینے کا حق باقی نہیں رہتا ہے کیونکہ کھرا پن ایک ایسی صفت ہے کہ بانفرادہ اُس کا مثل نہیں تاکہ مثل کے ذریعہ سے اُسکی تلافی کی جائے اور امام ابو یوسفؒ کا اس مسئلے میں یہ مذہب ہے کہ رب الدین اُس کھوٹے کی مثل مدیون کو واپس دے کر کھرا اُس سے لیوے

ولو سلم العبد مباح الدم بجناية عند الغاصب او عند البائع بعد البيع فان هلك عند المالك او المشتري لزمه الثمن وبرئ الغاصب باعتبار اصل الاداء اور اگر غاصب یا بائع نے مالک یا مشتری کو غلام ایسی حالت میں سونپا کہ وہ غاصب کے پاس بسبب جنایت کے مباح الدم ہو گیا یا بائع کے پاس بعد البیع مباح الدم ہو گیا پس اگر مالک یا مشتری کے پاس ہلاک ہو گیا تو مشتری پر ثمن لازم آئیگا اور غاصب یا بائع ضمان سے بری ہوں گے کیونکہ یہ سپرد کر دینا ان کا مشتری و مالک کو ادا سمجھا جائے گا۔ وان قتل بتلك الجناية استند الهلاك الى اول سببه فصار كانه لم يوجد الاداء عند ابي حنيفة اور اگر وہ مباح الدم غلام سپرد ہونے کے بعد قصاص میں مارا گیا تو اب

اُس کا مارا جانا سبب اول یعنی جنایت کی طرف مضاف ہوگا اور گویا امام اعظمؒ کے نزدیک اصل ادا کا وجود ہی نہین پایا گیا پس قیمت غاصب کے ذمے اور تمام ثمن بائع کے ذمے ہوگا کیونکہ ادا ناقص ہے مگر صاحبین کے نزدیک یہ ادا کامل ہے کیونکہ عیب ادائے کامل مین خرابی واقع نہین ہوتی پس اُنکے نزدیک یہ عیب ہے تو چاہیے کہ بقدر نقصان کے دامون کے لیے رجوع کرے امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کا خلاف بیع مین ہے غصب مین متفق ہین۔

والمغصوبة اذا ردت حاملا بفعل عند الغاصب فماتت بالولادة عند المالك لا یبرء الغاصب عن الضمان عند ابی حنیفة

اور اگر مغصوبہ لونڈی غاصب کے پاس خود غاصب کے زنا سے یا دوسرے کے زنا سے حاملہ ہوگئی اور مالک کے پاس واپس جاکر بچہ پیدا ہونے سے مرگئی تو امام صاحب کے نزدیک غاصب ضمان سے بری نہین ہوگا کیونکہ ولادت کا سبب حمل ہے جو غاصب کے ہان حاصل ہوا اور صاحبینؒ کے نزدیک حمل ہلاکت کا سبب نہین بلکہ اُسکا سبب ولادت ہے جو مالک کے ہان جاکر وقوع مین آئی اور اگر کسی اور سبب سے وہ حاملہ لونڈی مری تو غاصب کے ذمے تاوان نہوگا بلکہ اُسپر قیمت پڑے گی اور اسپر سب کا اتفاق ہے مثلاً اُس لونڈی نے غاصب کے پاس کسی کو عمداً مار ڈالا تھا اور پھر مالک کے ہان جاکر وہ قصاص مین ماری گئی تو غاصب کے ذمے اُسکی قیمت ہوگی اور اگر غاصب کے پاس شوہر سے یا مالک سے حمل رہگیا اور پھر مالک کے ہان جاکر بچہ پیدا ہونے سے مرگئی تو غاصب کے ذمے تاوان نہوگا اور اگر آزاد عورت سے بزور زنا کیا اور وہ بچہ جننے مین مرگئی تو اُسکا خون بہا زانی غاصب کو نہ دینا ہوگا کیونکہ غصب اموال مین تاوان آتا ہے اور آزاد عورت مال نہین کہ غصب سے اُس کا تاوان لازم آئے تم الاصل وهذا

الباب هو الاداء کاملا کان او ناقصا وانما یصار الی القضاء عند تعذر الاداء ولهذا

یتعین المال فی الودیعة والوکالة والغصب لو اراد المودع والوکیل والغاصب

ان یمسك العین ویدفع ما یماثله لیس له ذلك پھر یہ یاد رکھو کہ اصل تسلیم حقوق مین ادا کرنا ہے کامل ہو یا ناقص اور ادا کو قضا کی طرف ایسی حالت مین پھیرتے ہین کہ ادا کرنے سے معذور ہو کیونکہ قضا قائم مقام ادا کے ہے اور قائم مقام کی طرف جب رجوع کی جاتی ہے کہ اصل پر عمل کرنے مین عذر ہو اسی واسطے مال ودیعت اور وکالت اور غصب مین متعین ہوگا اور اگر مودع یعنی وہ شخص جسکے پاس مال امانت رکھا گیا ہے اور وکیل اور غاصب اصل چیز کو روک کر اُسکے مماثل کو دین تو یہ اُنکے اختیار مین

نہیں یاد رکھو کہ روپے اور اشرفیاں عقود اور فسوخ میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک متعین نہیں شافعیؒ کے نزدیک متعین ہیں البتہ ودیعت۔ وکالت اور غصب میں سب کے نزدیک متعین ہیں۔ ولو باع شیئا وسلمہ فظھر بہ عیب کان المشتری بالخیار بین الاخذ والترک اور اگر کسی شئے کو فروخت کیا اور اُسکو سپرد کردیا پھر عیب معلوم ہوا تو مشتری کو اختیار ہے کہ رکھلے یا نہ رکھے کیونکہ یہ ادا ناقص ہے پس نقصان کی وجہ سے تو مشتری کو پھیرنے کا حق حاصل ہوتا ہے اور بسبب اصل ادا کے لیے کا حق حاصل رہتا ہے اور یہ حق حاصل نہیں کہ مبیع کو روک لے اور نقصان لیوے۔ وباعتبار ان الاصل

ھو الاداء یقول الشافعی الواجب علی الغاصب رد العین المغصوبۃ وان تغیرت فی ید الغاصب تغیرا فاحشا ویجب الارش بسبب النقصان اور چونکہ اصل ادا ہے اسلیے امام شافعی کہتے ہیں کہ غاصب پر بعینہ مغصوب کا واپس کرنا واجب ہے اگرچہ غاصب مغصوب چیز میں بہت کچھ تغیر کردے اور غاصب پر اُسکے نقصان کا تاوان واجب ہوگا بہت کچھ تغیر کرنے سے یہ مراد ہے کہ چیز کا نام بدل جائے اور اُسکے عمدہ منافع جاتے رہیں اور غرض کچھ کی کچھ ہوجائے وعلی ھذا لو غصب

حنطۃ فطحنھا او ساجۃ فبنی علیھا دارا او شاۃ فذبحھا وشواھا او عنبا فعصرھا او حنطۃ فزرعھا ونبت الزرع کان ذلک ملکا للمالک عندہ اسی قاعدۂ کلیہ کی بنا پر یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کے گیہوں غصب کیے تھے اُنکو پیس لیا یا میدان غصب کیا تھا اُسپر مکان بنا لیا یا بکری کو غصب کیا تھا اُسکو ذبح کرلیا اور بھون لیا یا انگور غصب کیے تھے اُنکو نچوڑ لیا یا گیہوں غصب کیے تھے اُنکو زمین میں بودیا اور کھیتی نکل آئی تو یہ سب اشیا جن میں اسقدر تغیر آیا شافعیؒ کے نزدیک مالک ہی کی ہیں اُسکو چاہیے کہ ان میں بقدر نقصان کے تاوان غاصب سے بھرے کیونکہ ان میں غاصب کے فعل سے بہت کچھ تغیر آگیا یہانتک کہ اُن کا نام بھی بدل گیا اور اُنکی غرض کچھ کی کچھ ہوگئی

وقلنا لجمیعھا للغاصب ویجب علیہ رد القیمۃ اور علماے حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ تمام چیزیں غاصب کی ہوگئیں اور وہ مالک کو قیمت ادا کرے مالک کا اب چیزوں سے کوئی تعلق نہ رہے گا غاصب ان کا مالک ہوجائے گا قبل ادا کرنے تاوان کے کیونکہ اُسکی صنعت متقومہ نے مالک کا حق ایک وجہ سے مٹا دیا مگر قیمت دینے کے پیشتر اُن سے نفع لینا حلال نہیں اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ عین باقی ہے اسلیے مالک کا حق منقطع نہوگا اور فعل غاصب کا اعتبار نہیں کیا جاتا کیونکہ وہ ممنوع ہے پس ملک کا

سبب نہوگا قاعدہ کلیہ اس مقام کا یہ ہے کہ ضرر شدید کو دور کرینگے بذریعہ ضرر خفیف کے پھر ضرر خفیف الا
اپنا نقصان دوسرے سے لیگا۔ ولو غصب فضۃ فضربھا دراھما وتبرا فاتخذھا دنانیرا و
شاۃ فذبحھا لاینقطع حق المالک فی ظاھر الروایۃ اور اگر غصب کیا چاندی کو اور اُس کے
روپے بنالیے یا سونا غصب کرکے اشرفیاں بنالین یا بکری کو غصب کرکے ذبح کرلیا تو ظاہر الروایت
مین ان سے مالک کا حق منقطع نہوگا یہ چیزین مالک کو دلادی جائینگی کیونکہ چاندی سونے کے سکے
بنالینے سے اُنکے نقد ہونے مین کچھ فرق نہین آتا اسی طرح بکری کا نام بھی ذبح کے بعد باقی رہا اب
حلال کی ہوئی بکری کہین گے اور پہلے زندہ بکری کہلاتی یہ امام صاحب کے نزدیک اور صاحبینؒ کے
نزدیک اسمین بھی غاصب مالک ہوجائیگا مثل قیاس وسابق کے۔ وکذلک لو غصب قطنا فغزلہ
او غزلا فنسجہ لاینقطع حق المالک فی ظاھر الروایۃ اسی طرح اگر روئی کو غصب کیا پھر اسکو
کاتا یا سوت کو غصب کیا پھر اسکو بنا تو ظاہر الروایت مین مالک کا حق منقطع نہین ہوگا کیونکہ ان مین
زیادہ تغیر نہین آیا ہے اور اس صورت مین مالک کو اختیار ہے کہ خواہ قیمت اُنکی غاصب سے لیوے
اور وہ چیزین اُسکے حوالے کرے یا چیزین آپ رکھے اور غاصب سے اُنکے نقصان کا تاوان بھر لے
ویتفرع من ھذہ مسئلۃ المضمونات اور اسی سے مضمونات کا مسئلہ نکلتا ہے یعنی جب مغصوب چیز مین
تغیر زیادہ آگیا تو حنفیہ کے نزدیک غاصب پر اُسکی قیمت آئے گی اور امام شافعیؒ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک
مغصوب کا ضمان آوے گا۔ وقال لو ظھر العبد المغصوب بعد اخذ المالک ضمانہ من الغاصب
کان العبد ملکا للمالک ورد ما اخذ من قیمۃ العبد اور امام شافعیؒ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ
اگر ظاہر ہو وہ غلام غصب کردہ شدہ اُس وقت جبکہ مالک نے اسکا ضمان غاصب سے لیا تھا تو غلام مالک
کی ملک مین رہے گا اور مالک نے جو قیمت غلام کی لی تھی وہ واپس کردے مطلب یہ ہے کہ غاصب نے غلام کو
غصب کرکے چھپادیا تھا اور اُسکا تاوان مالک کو دیدیا تھا پھر وہ ظاہر ہوا تو اب وہ امام شافعیؒ کے نزدیک
مالک ہی کا رہے گا کیونکہ اُسکا حق تاوان اور غصب کی وجہ سے جاتا نہین رہا تھا اور مالک پر یہ واجب
ہے کہ اُسکی قیمت جسقدر غاصب سے لی ہے واپس کردے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غاصب اُسکا مالک
رہے گا کیونکہ غصب اور تاوان دینے کی وجہ سے مالک کا حق اُسپر سے اُٹھ گیا گو اُسکے ظاہر ہونے کے بعد
معلوم ہو کہ قیمت مذکور سے غلام زیادہ کا ہے ہر صورت سے وہ غلام غاصب ہی کا رہیگا مالک کو اختیار

نہوگا کہ غاصب کی دی ہوئی قیمت کو واپس کرکے اُس غلام کو خود لیلے ہاں اگر غاصب نے مغصوب غلام کی قیمت اپنی قسم پر دی ہو اور پھر زیادہ کا نکلے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے اسی قیمت پر اکتفا کرے چاہے غلام کو لے لے اور قیمت مذکور غاصب کو پھیر دے **واما القضاء فنوعان** قضا دو قسم پر ہے ایک وہ جس میں ادا کے ساتھ مماثلت ہو اسکو قضا بمثل معقول کہتے ہیں پھر اگر مماثلت صورت و معنی دونوں میں ہے تو کامل ہے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے **کامل** اور اگر صرف معنوی مماثلت ہو تو قاصر ہے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے **قاصر** اسی کو ناقص بھی کہتے ہیں مثلاً واجب کے عوض ایسی چیز دی جائے جو صورت و معنی میں اسکے ساتھ مماثلت رکھتی ہو جیسے ایک چہرہ دار روپیہ کے بدلے دوسرا چہرہ دار روپیہ دینا تو یہ قضا بمثل معقول کامل ہے اور اگر واجب کے بدلے میں وہ چیز دی جسکو واجب کے ساتھ مماثلت صوری حاصل نہیں ہے صرف معنوی مماثلت ہے تو وہ قضا بمثل معقول قاصر ہے جیسے بجائے روپے کے گیہوں اتنی قیمت کے دے دینا جس قضا میں کسی قسم کی مماثلت نہو وہ قضا بمثل غیر معقول ہے اور غیر معقول سے یہ مراد ہے کہ بندے اسمیں مماثلت کو اپنی عقول سے دریافت نہیں کر سکتے نہ یہ کہ عقل کے نزدیک وہ مردود ہے کیونکہ عقل بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مثل نقل کے حجت ہے بلکہ نقل سے بھی قوی ہے پس ایسی قضا کا ادراک بجز شرع کے اور طور سے نہیں ہو سکتا بخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں سوا شرع کے عقل بھی مماثلت کو جان لیتی ہے دیکھو روزے کے عوض میں فدیہ دینا ایک ایسی چیز ہے کہ عقل اسمیں اور روزے میں کسی قسم کی مماثلت نہیں پاتی نہ دونوں میں صورت میں مماثلت ہے نہ کوئی معنوی مماثلت پائی جاتی ہے اب مصنف کامل و قاصر کی خود تفسیر کرتے ہیں۔ **فالکامل منہ تسلیم مثل الواجب صورۃ ومعنی کمن غصب قفیز حنطۃ فاستہلکہا ضمن قفیز حنطۃ ویکون المؤدی مثلا صورۃ ومعنی** قضائے کامل وہ ہے جسمیں تسلیم مثل واجب صورۃً ومعنیً ہو مثلاً کسی شخص نے کسی کے ایک قفیز گیہوں غصب کرکے تلف کر دیے تو ایک قفیز گیہوں کا ہی ضامن ہوگا اور دونوں چیزیں یعنی غصب کیے ہوئے گیہوں اور جو گیہوں تاوان میں دیے جائینگے صورت و معنی میں مماثل ہونگے قفیز بفتح قاف و کسر فاء و یائے معروف و زائے معجمہ موقوف ایک پیمانے کا نام ہے جو بارہ صاع کی برابر ہے اور ہر صاع آٹھ رطل کا اور ہر رطل مڑنی ۲۰ تولے پونے سات ماشہ بھر کا ہوتا ہے اور رطل کی چھبیس تولہ پونے نو ماشہ بھر کا **وکذا الحکم فی المثلیات** اور یہی حکم تمام مثلیات کا ہے مثلیات وہ چیزیں ہیں جو وزن کرکے یا پیمانے میں بھر کر بکتی ہیں یا شمار کرکے

لیکن مقدار مین قریب ہین جیسے چھوارے وغیرہ اور کبھی اسکی تعریف یون کرتے ہین کہ جو چیز بازار مین اگر بکے وہ مثلی ہے جیسے زید نے عمرو کے من بھر چھوارے غصب کر لیا اور وہ چھوارے زید کے پاس خرچ مین آگئے تو اُسنے دوسرے من بھر چھوارے مہیا کر کے عمرو کو دیدیے تو دوسرے چھوارے پہلے چھواروں کے صورت و معنی مین مثل ہین۔ واما القاصر فهو ما لا یماثل الواجب صورة ویماثل معنی کمن غصب شاة فهلك ضمن قیمتها والقیمة مثل الشاة من حیث المعنی لا من حیث الصورة: قضاے قاصر وہ ہے کہ جو صورةً واجب کے مماثل نہو معنًا مماثل ہو مثلاً کسی شخص نے بکری کو غصب کیا اور وہ ہلاک ہوگئی تو اُسکی قیمت کا ضامن ہوگا قیمت معنًا بکری کے مثل ہے صورةً نہین کیونکہ دونون مین مالیت برابر ہے پس قیمت بکری کی قائم مقام ہو سکتی ہے اس لیے اسکو بکری کی قیمت بولتے ہین والاصل فی القضاء الکامل اور قضا مین اصل کامل ہے اور اُسکے متعذر ہونے کی صورت مین قضاے ناقص سے اُسکی تلافی کی جاتی ہے مثلاً شے مغصوب غاصب کے پاس باقی نہ رہی تو اس کا تاوان دینا اسپر واجب ہے اور تاوان مثل سے ہوتا ہے اگر وہ چیز مثلی ہو اور اگر مثل نہ ملے تو تاوان قیمت سے ہوگا وعلی هذا قال ابو حنیفة اذا غصب مثلیا فهلك فی یده وانقطع ذلك عن ایدی الناس ضمن قیمته یوم الخصومة لان العجز عن تسلیم المثل الکامل انما یظهر عند الخصومة فلما قبل الخصومة فلا یتصور حصول المثل اسی واسطے امام اعظمؒ نے فرمایا ہے جب کسی مثلی چیز کو غصب کیا اور اسکے ہاتھ مین ہلاک ہوگئی اور بازار مین معدوم ہوگئی تو جھگڑے کے دن جو اسکی قیمت ہو دینی ہوگی خصومت کے دن سے پہلے کی نہین دینی ہوگی کیونکہ مثل کا ملنا ہر طرح ممکن اور امام محمدؒ کے نزدیک جو قیمت اس شے کی بازار مین نہ ملنے کے روز ہوگی دینا پڑے گی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جو قیمت غصب کے دن ہوگی دنیا پڑے گی۔ اور جب تک مثل کامل پر عمل ممکن ہو مثل ناقص پر عمل نہ کریں اسلیے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے عمرو کا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر اُسکو مار ڈالا تو اسی طرح قاتل کے ساتھ بھی کرنا چاہیے تاکہ ہر فعل کی جزا بالترتیب مل جائے کیونکہ فعل متعدد ہین تو قاتل کے ساتھ متعدد فعل کرنا چاہیے تاکہ مثل کامل کی رعایت رہے ہان اگر مقتول کا ولی صرف قتل پر اقتصار کرے تو یہ بھی جائز ہے اور اس صورت مین بعض فعلون کی معافی سمجھی جائے گی۔ فاما لا مثل له لا صورة ولا معنی لا یمکن ایجاب القضاء فیه اور جس کا مثل کسی طرح کا نہ ملے نہ صوری نہ معنوی تو اسمین قضا بھی واجب نہین ہوتی کیونکہ قضا تو

مثل کامل یا مثل ناقص کے ساتھ واجب ہوتی ہے اور جس کا مثل ہی نہو تو اسکی قیمت کے ذریعہ سے قضا ہوتی ہے اور جو متقوم بھی نہو تو اسمین بجز گناہ کے کوئی ضمان نہین کیونکہ نہ اسکا مثل صوری پایا جاتا ہے نہ معنوی وھذا المعنی یعنی بوجہ اس بات کے کہ جس چیز کا مثل نہ صورۃً ہوتا ہے نہ معنًا تو اسمین قضا بھی واجب نہین ہوتی قلنا ان المنافع لا تضمن بالاتلاف لان ایجاب الضمان بالمثل متعذر وایجاب العین کذلک لان العین لا یماثل المنفعۃ لا صورۃ ولا معنی علمائے حنفیہ نے فرمایا ہے کہ منافع کے تلف کرنے سے ضمان نہین آتا کیونکہ منافع مین باہمی تفاوت ہونے کی وجہ سے نفع کا ضمان مثل کے ساتھ مقرر ہو نہین سکتا اسی طرح ایجاب عین بھی نہین ہو سکتا کیونکہ عین منافع کا مماثل نہ صورۃً ہے اور نہ معنًا منافع مین باہمی تفاوت ایک کھلی ہوئی بات ہے دیکھو کوئی گھوڑا عمدہ کام دیتا ہے کوئی دیسا اچھا کام نہین دے سکتا اور ایجاب عین سے یہ مراد ہے کہ منافع کا ضمان روپے پیسے وغیرہ کے ساتھ ناممکن ہے کیونکہ ان میں اور منافع مین نہ صوری مماثلت ہے اور نہ معنوی صورتمین مماثلت نہو نا تو ظاہر ہے اور مماثلت معنوی مفقود ہونے کی تفصیل اسطرح ہے کہ منافع اعراض ہین جو دو زمانون مین باقی نہین رہ سکتے اور جو چیز ایسی ہوتی ہے اسکا جمع کرنا ممکن نہین اور جس کا جمع کرنا ناممکن ہے اسکی قیمت مقرر نہین ہو سکتی اور جو چیز متقوم نہو اسکا ضمان قیمت کے ذریعہ سے مقرر نہین ہو سکتا اور مثل معنوی قیمت ہے کما اذا غصب عبدا فاستخدمہ شھرا او دارا فسکن فیھا شھرا ثم رد المغصوب الی المالک لا یجب علیہ ضمان المنافع خلافا للشافعی فبقی الاثم حکما وانتقل جزاؤہ الی دار الآخرۃ مثلاً کسی نے غلام کو غصب کرکے ایک مہینے خدمت لی یا گھر کو غصب کرکے ایک مہینے اسمین رہا پھر مغصوب کو مالک کے پاس لوٹا دیا تو ضمان منافع کا نہین آئے گا امام شافعیؒ کا اسمین خلاف ہے ہان گناہ اسکے ذمے رہیگا اور آخرت مین سزا پائے گا۔ ولھذا المعنی لا تضمن منافع البضع بالشھادۃ الباطلۃ علی الطلاق یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے جھوٹی شہادت دے کر طلاق کسی عورت پر قاضی کے پاس ثابت کرادی تو منافع بضع مین جو نقصان ہمبستری کا اس جھوٹی گواہی سے زوج کو پہونچا گناہ کبیرہ گواہ پر ہوا مگر ضمان نہین آئے گا۔ ولا بقتل منکوحۃ الغیر اسی طرح منکوحہ غیر کے قتل کر ڈالنے سے قاتل پر قصاص آئے گا مگر خاوند کو جو نقصان ہمبستری کے منافع کا پہونچا اسکا معاوضہ کچھ نہین ہوگا ولا بالوطی حتی لو وطی زوجۃ انسان لا یضمن للزوج شیئا اسیطرح ایک آدمی نے کسی غیر آدمی کی عورت کے ساتھ صحبت کرلی تو اسکو

اُس عورت کے شوہر کو بطور تاوان کے کچھ دینا نہ پڑیگا اگرچہ بعد ثبوت زنا حد شرعی قائم ہوگی -

البتہ زوائد کا ضمان حنفیہ کے نزدیک بھی واجب ہے اور زوائد سے مراد جانور کا دودھ اور بچہ اور درخت کا پھل وغیرہ ہے پس اگر مغصوب غاصب کے ہان خود بخود ہلاک ہو جائے یا غاصب ہلاک کر ڈالے تو دونون صورتون مین اُسکی قیمت غاصب کو دینی آوے گی اور زوائد کے ہلاک کر ڈالنے سے قیمت دینی آتی ہے اور خود بخود ہلاک ہو جانے سے قیمت دینا نہین ہوگی اور منافع کی قیمت نہ خود بخود ہلاک ہو جانے سے دینی آتی ہے نہ غاصب کے ہلاک کر ڈالنے سے - اور اجارے مین جو منافع کے عوض مین روپیہ پیسہ گھوڑا خچر بیل بکری کتاب وغیرہ دینا شرع نے تجویز کیا ہے یہ صرف استحسان کے طور پر ہے ورنہ درحقیقت یہان بھی منافع کا جمع کرنا مشکل ہے اور جب وہ جمع نہین ہو سکتے تو اُنکی قیمت بھی مقرر نہین ہو سکتی مگر شرع نے لوگون کی ضروریات اور حوائج کو مد نظر رکھکر سہولت کے لیے ایسا کر دیا اگر کسی کو عبور دریا کے لیے ناؤ کی ضرورت ہو یا سقے سے پانی بھروانے کی حاجت پڑے یا مکان رہنے کو چاہیے یا کسی شہر کو جانے کے لیے سواری کی احتیاج ہو تو اسکا کام بغیر اسکے کیسے چل سکتا ہے اسلیے شرع نے اجارے کو مشروع کر دیا اور جو چیز ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے اُسکا حکم متعدی نہین ہوتا اسلیے غصب کے منافع مین یہ قیاس جاری نہین ہو سکتا اسکا اپنا علیحدہ حکم ہے پس جسکے لیے نہ مثل صوری ہے نہ معنوی اُسکا ضمان واجب نہین - ۱۲ منہ

اور د الشرع بالمثل مع انہ لا یماثلہ صورۃ ولا معنی فیکون مثلا لہ شرعا فیجب قضاؤہ بالمثل الشرعی ونظیرہ ما قلنا ان الفدیۃ فی حق الشیخ الفانی مثل الصوم گر جس وقت شرع ایسی چیز کے لیے کوئی مثل مقرر کر دے باوجودیکہ وہ صورۃ ومعنًا مثل نہین ہے تو اُس مثل کے ساتھ اُس چیز کی قضا واجب ہو گی اور یہ مثل شرعی کہلائے گا چنانچہ شرع نے شیخ فانی کے لیے روزے کا مثل فدیہ مقرر کیا ہے روزے کے عوض مین فدیہ دینا ایک ایسی چیز ہے کہ عقل اسمین اور روزے مین کسی قسم کی مماثلت نہین پاتی نہ دونون صورت مین مماثل ہین نہ کوئی معنوی مماثلت پائی جاتی ہے مماثلت صوری نہونا تو ظاہر ہے کیونکہ صوم عرض ہے اور فدیہ عین ہے اور معنوی مماثلت نہونا اس سے ثابت ہے کہ صوم مین نفس بھوکا رکھا جاتا ہے اور فدیے مین بھوکے کو سیر کیا جاتا ہے شرع کیطرف سے فدیہ روزے کا قائم مقام ہے جسطرح مٹی کو اللہ نے پانی کا قائم مقام بنایا ہے کہ اگر پانی نہو تو اُس سے ویسی ہی طہارت حاصل ہوتی ہے جیسی پانی سے اس آیت مین اسی کی طرف اشارہ ہے وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین مولوی نذیر احمد صاحب

۱۲

سنے اپنے ترجمۂ قرآن مین آیت کے معنی یون کیے ہین کہ جن کو کھانا دینے کا مقدور ہے اُنپر ایک روزے کے بدلے مین ایک محتاج کو کھانا کھلا دینا لازم ہے مولوی صاحب نے اس جگہ دو غلطیان کی ہین ایک تو یطیقونہ کے معنے مقدور کے لگائے ہین حالانکہ طاقت عربی محاورے مین مقدرت کے معنے مین جس سے مراد اُنکی دولتمندی اور تونگری ہے مستعمل نہین دوسرے ترجمہ غلط کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ یطیقونہ پر لاے نافیہ مقدر ہے اور لا یطیقونہ کے معنی یہ ہین کہ جنکو روزہ رکھنے کی طاقت نہین اور قرآن مین اسکی مثالین کثرت سے ہین چنانچہ یبین اللہ لکم ان تضلوا ای لا تضلوا یعنی بیان کرتا ہے اللہ تمہارے واسطے تاکہ نہ بھٹکو۔ اور شمس الائمہ کی رائے یہ ہے کہ اطاقت مین ہمزہ سلب ماخذ کے لیے ہے جس سے یطیقون مشتق ہے اس صورت مین معنی آیت کے یہ ہوے کہ جن لوگون کی طاقت کو روزہ سلب کرتا ہے تو اُنکو روزے کے بدلے مین فدیہ دینا لازم ہے اور مراد اس سے شیخ فانی ہے مولانا سید غلام علی آزاد بلگرامی سبحۃ المرجان مین کہتے ہین کہ مولانا سید طفیل احمد بلگرامی کا قول ہے کہ افعال مین ہمزہ کا سلب کے لیے آنا سماعی ہے نہ قیاسی اور لغت سے یہ بات معلوم نہین ہوتی کہ اطاقت کی ہمزہ سلب کے لیے ہے اور فدیہ دینے مین اور ایک محتاج کو کھانا کھلانے مین بھی بڑا فرق ہے کیونکہ ایک محتاج کو کھانا کھلانے کا کوئی معیار نہین اور فدیے کے لیے معیار مقرر ہے چنانچہ ہر روزے کے بدلے مسکین کو اتنا کھانا دیا جاتا ہے جتنا کہ صدقۂ فطر دیا جاتا ہے کہ آدھا صاع گیہون یا گیہون کا آٹا یا گیہون کے ستو یا کشمش مقرر ہین اور فی زمانناً وزن نصف صاع کا اسی روپیے بھر وزن کے سیر سے کچھ کم دو سیر ہوتا ہے اور چھوارے یا جو ہون تو ایک روزہ کا فدیہ ایک صاع ہونگے

یہ مثال حق اللہ کی ہے حق العباد کی مثال مین مصنف کہتے ہین۔ والدیۃ فی القتل خطاء مثل النفس مع انہ لا مشابھۃ بینھما اور قتل خطا مین نفس کا مثل خون بہا قرار دیا ہے تو اس سے اُسکی قضا ہوگی باوجودیکہ اس مین اور اُسمین نہ صوری مماثلت ہے نہ معنوی پس انسان کے مارڈالنے کا تاوان مال کو مقرر کرنا یہ ایک ایسی بات ہے جسکو عقل نہین سمجھ سکتی کیونکہ انسان کے سامنے مال کی کیا حقیقت ہے مگر اللہ نے دیت کو اسلیے مشروع فرمایا ہے کہ اگر قاتل قتل عمد ثابت نہونے کی وجہ سے قصاص سے بچ جائے تو ایک نفس مفت مین معدوم نہو۔

تذییل کفار کو ایمان لانے کا حکم ہے کیونکہ وہ اسکے ادا کرنے کے اہل ہین بلکہ حقیقت حال یہ ہے کہ ایمان لانے کا خاص حکم اُن ہی کے لیے واقع ہے اور مومنین تو خود ایمان رکھتے ہین اُنکے

حق مین ایمان کا امر واقع نہین ہوسکتا اور جہان کہین بظاہر انکی نسبت ایسا امر ہو مثلاً يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
آمِنُوا اے ایماندارو ایمان لاؤ تو اسمین مفسرین کا اختلاف ہے بعض یہ کہتے ہین کہ مراد اس سے یہ ہے کہ ایمان پر
ثابت قدم اور برقرار ہو اور بعض یہ کہتے ہین کہ یہ خطاب منافقین کی طرف ہے مطلب یہ ہے کہ تم دل کو زبان کے
ساتھ موافق کرو اور بعض کے نزدیک خطاب مومنین اہل کتاب کی طرف ہے اور مراد یہ ہے کہ قرآن اور رسول پر ایمان لاؤ
(۲) حد اور قصاص وغیرہ کے اوامر مین بھی کفار مخاطب ہین کیونکہ جب یہ معاملات انتظام عالم کے لیے مسلمانو پر
جاری ہونگے تو کفار کے حق مین بھی انکا جاری ہونا ضرور ہے تاکہ وہ معاصی سے اجتناب کرین کیونکہ امام ابو حنیفہ
کا مذہب یہ ہے کہ حدود و قصاص معاصی کے زائل کرنے والے اور پاک کرنے والے نہین بلکہ وہ معاصی کے ارتکاب سے
روکنے والے ہین (۳) جو معاملات دنیاوی کفار اور مسلمین مین دائر ہین جیسے خرید و فروخت اور اجارہ وغیرہ
ان مین بھی کفار مثل مسلمانون کے خطاب الٰہی کے ساتھ مخاطب ہین پس مسلمانون کو چاہیے کہ انکے ساتھ ویسا ہی
معاملہ کرین جیسا باہم کرتے ہین اور ان تینون باتون مین علماے اہل سنت کا اتفاق ہے مگر شرائع یعنی نماز
روزہ حج اور زکوٰۃ کے معاملے مین ایک حیثیت سے اتفاق ہے اور دوسری حیثیت سے اختلاف ہے اتفاق تو
اسمین ہے کہ کفار کو ان شرائع کے وجوب پر اعتقاد نہ رکھنے کی وجہ سے عاقبت مین مواخذہ ہونے کا خطاب ہے
کیونکہ امر کا مقتضی یہ ہے کہ اسکے لزوم و ادا کا اعتقاد رکھا جائے پس جیسا کہ کفار اعتقاد اصل ایمان کے
ترک پر آخرت مین معذب ہون گے ویسا ہی اعتقاد وجوب شرائع کے ترک پر انکو عذاب ہوگا اور اختلاف
اسمین ہے کہ ان شرائع کے وجوب ادا کی نسبت بھی کفار کو خطاب ہے یا نہین بعض علماے عراق (حنفیہ) اور
امام شافعیؒ اور انکے اکثر اصحاب کا مذہب یہ ہے کہ اس باب مین بھی کفار مخاطب ہین اور شرائع کا ادا کرنا انپر
واجب ہے مگر عامہ علماے ماوراء النہر (حنفیہ) کا مذہب یہ ہے کہ کفار انکے ساتھ مخاطب نہین انکے نزدیک قاعدہ
کلیہ یہ ہے کہ جو چیز مسلمان سے سقوط کا احتمال رکھتی ہے تو اسکے ادا کرنے کے واسطے کفار مخاطب نہین جیسا کہ نماز
اور روزہ اور حج و زکوٰۃ اکراہ اور جنون اور حیض اور دوسرے عذرات سے ساقط ہو جاتے ہین اور جسکے سقوط
کا کسی حال مین احتمال نہو جیسے ایمان تو اسکے ادا کرنے کے لیے کفار بھی مخاطب ہین اور اسی پر متاخرین کا
عمل درآمد ہے کیونکہ سب سے پہلے تو کفار کو ایمان کی تکلیف ہے اسکے بعد اداے شرائع کی در حالت کفر مین
اداے عبادت کے ناجائز ہونے اور اسلام کے بعد قضاے عبادت کے واجب نہونے مین کسی کا خلاف نہین بیان
سے ثابت ہوتا ہے کہ جو امام شافعیؒ کا یہ مذہب بتاتے ہین کہ کفار اداے عبادت کے لیے مخاطب ہین انکی غلطی ہے

اسلیے کہ جبکہ شافعی اس بات کے قائل ہین کہ حالت کفر مین عبادت کا ادا کرنا صحیح نہین اور اسلام کے بعد عبادات کی قضا واجب نہین تو اُنکے نزدیک دنیا مین کفار پر عبادت کا ادا کرنا کیسے واجب ہو سکتا ہی صحیح یہ ہی کہ آخرت مین کفار پر شرائع کے ترک کرنے کی وجہ سے مواخذہ نہو گا بلکہ اعتقاد وجوب کے ترک کرنے کی وجہ سے مواخذہ ہو گا اور بعض کی راے یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے جو یہ کہا ہے کہ کفار دنیا مین اداے عبادت کے لیے مواخذہ دار ہین تو مراد اس سے یہ ہے کہ اُنکو اوّل یہ حکم ہے کہ ایمان لائین اور پھر نماز روزہ ادا کرین اور حج کرین اور زکوٰۃ دین حنفیہ اور شافعیہ کے خلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک کافر کو صرف ترک ایمان کا عذاب دیا جائے گا شرائع کے ترک کرنے کا عذاب نہین دیا جائے گا اور شافعیہ کے نزدیک اُسکو عذاب ترک ایمان کے علاوہ ترک شرائع کا بھی دیا جائے گا

فصل فی النہی

فصل نہی کے بیان مین

نہی کے لغوی معنی منع کرنے اور روکنے کے ہین اور اصطلاح مین اسکے معنی یہ ہین کہ بطریق استعلا و بزرگی کے قطعی طور پر ترک فعل کا طلب کرنا یا کسی فعل سے روکنا اس حیثیت سے کہ اسلوب کلام سے وہ ترک طلب اور روکنا سمجھا جائے اور اگر اسلوب کلام سے نہ سمجھا جائے گا تو وہ نہی نہ ہوگی اور بعض نے کہا ہے کہ نہی یہ ہے کہ غیر کو کہین کہ یہ کام مت کر اور بعض نے یون لکھا ہے کہ نہی عدم فعل کی طلب کو کہتے ہین مگر یہ صحیح نہین اسلیے کہ عدم فعل ازل سے مستمر ہے پس وہ مخاطب کی قدرت مین نہو گا پھر مخاطب اُس کا طلب کرنا کیسے متصور ہو سکتا ہے اور استعلا سے مراد یہ ہے کہ متکلم اپنی ذات کو بڑا سمجھے گو واقع مین بڑا ہو یا نہو اور غیر سے مراد غیر حقیقی ہے نہ غیر حکمی کیونکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ متکلم خود اپنی ذات کو کسی کام سے منع کرتا ہی گر اصولیون کی اصطلاح مین یہ نہی مین داخل نہین ان لغت کی رو سے یہ بھی نہی ہے اور نہی کا صیغہ بہت سے معنی مین مستعمل ہی (۱) تحریم کے لیے جیسے اللہ فرماتا ہی لَا تَقْتُلُوْا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ یعنی اپنی اولاد کو افلاس کے ڈر سے قتل مت کرو (۲) کراہت جیسے بخاری و مسلم مین عبد اللہ بن عمر سے روایت کی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا ہی لَا يُمْسِكَنَّ اَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ وَهُوَ يَبُوْلُ یعنی کوئی اپنا نرا ہرگز اپنے دہنے ہاتھ سے پیشاب کرتے مین نہ پکڑے (۳) دعا اللہ فرماتا ہی لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا یعنے اے پروردگار ہم کو راہ راست پر لانے کے بعد ہمارے دلونکو ڈانوان ڈول نہ کیجیو (۴) ارشاد جیسے

لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْیَاءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ بعض کے نزدیک یہان تحریم کے لیے ہے معنی یہ ہین کہ بہت
باتین کرید کرید کر نہ پوچھا کرو کہ اگر تم پر ظاہر کردی جائین تو تمکو بری لگین (۵) تحقیر کے لیے جیسے لَا تَمُدَّنَّ
عَیْنَیْكَ اِلٰی مَا مَتَّعْنَا اَزْوَاجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا تو اپنی نظر اُن چیزون پر نہ دوڑا جو ہم نے
مختلف قسم کے لوگون کو دنیاوی زندگی کی رونق کے ساز وسامان استعمال کے لیے دے رکھے ہین (۶) بیان
عاقبت کے لیے لَا تَحْسَبَنَّ اللّٰهَ غَافِلًا عَمَّا یَعْمَلُ الظَّالِمُوْنَ ایسامت سمجھ کہ خدا اُن ظالمون کے
اعمال سے غافل ہو (۷) یاس کے لیے جیسے۔ یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ كَفَرُوْا لَا تَعْتَذِرُوا الْیَوْمَ اِنَّمَا تُجْزَوْنَ
مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ یعنی کافروآج اپنے عذر مت پیش کرو جیسے عمل تم کرتے رہے اُنھین کا بدلہ پاؤگے (۸)
تسویہ کے لیے جیسے فَاصْبِرُوْا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا یعنی صبر کرو یا نہ کرو تمکو برابر ہو (۹) تہدید وزجر و توبیخ کیواسطے
اسمین اختلاف ہے کہ نہی تحریم مین حقیقت ہے یا کراہت مین یا دونون معانی مین لفظًا و معنًا مشترک ہے

النھی نوعان نہی دو قسم پر ہے ایک فعل شرعی سے دوسرے فعل حسی سے فعل شرعی وہ ہے جس کا تحقق شرع
پر موقوف ہو اور حسی وہ ہے جس کا تحقق شرع پر موقوف نہو اور بعض نے یون کہا ہے کہ فعل شرع مین کسی حکم کے
لیے موضوع ہے تو وہ شرعی ہے ورنہ حسی اور بعض نے کہا ہے کہ حسی وہ ہے جس کا فقط وجود حسی پایا جائے اور
شرعی وہ ہے کہ جسکے وجود حسی کے ساتھ وجود شرعی بھی ہو چنانچہ مصنف اسکی تفصیل یون کرتے ہین نھی

عن الافعال الحسیۃ کالزنا وشرب الخمر والکذب والظلم افعال حسیہ سے نہی یہ ہے
کہ زنا کرنا شراب پینا جھوٹ بولنا اور کسی پر ظلم کرنا ان افعال کو ہر شخص محسوس ومعلوم کرلیتا ہے شرع
کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ ونھی عن التصرفات الشرعیۃ کالنھی عن الصوم فی یوم النحر والصلوٰۃ
فی الاوقات المکروھۃ وبیع الدرھم بالدرھمین تصرفات شرعیہ سے نہی یہ ہے کہ عید الضحیٰ کے دن روزہ
رکھنے کی ممانعت ہے اور اوقات مکروہہ مین نماز پڑھنے کی ممانعت ہے اور ایک روپے کو دو روپون کے عوض
بیچنے کی ممانعت ہے افعال حسی کا جو حال ورود شرع سے قبل تھا وہی شرع کے بعد ہے شرع سے اُنمین کوئی تغیر
نہین آیا ہے چنانچہ زنا اور قتل ناحق اور ظلم وکذب کا جو حال نزول تحریم سے قبل تھا وہی نزول کے
بعد رہا اور افعال شرعی سے اصل معانی ورود شرع کے بعد بدل گئے جیسے صلوٰۃ اصل مین دعا کو کہتے ہین اور
شرع نے اسپر رکوع وسجود وقیام وقعود کو بڑھا دیا ہے اور بیع اصل مین ایک مال کو دوسرے مال سے آپس کی
رضامندی سے بدل لینے کا نام ہے مگر شرع نے اسمین قیدین بڑھادی ہین کہ بیچنے والا اور خریدار عاقل ہون اور

بیع موجود ہو اور ایک دوسرے کا کلام سن سکتا ہو اسی طرح صوم در اصل کھانا پینا چھوڑ دینے کو کہتے ہیں مگر شرع نے
اسپر یہ قیدیں بڑھادی ہیں کہ جو کوئی روزے کا اہل ہو یعنی مرد مسلمان اور عورت پاک حیض و نفاس سے
وہ نیت کے ساتھ کھانا اور پینا اور جماع کرنا صبح صادق سے آفتاب ڈوبنے تک چھوڑ دے وحکم النوع
الاول ان یکون المنہی عنہ ہو عین ما ورد علیہ النہی فیکون بعینہ قبیحا فلا یکون
مشروعا اصلا قسم اول کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ عین وہ چیز ہو جسپر نہی وارد ہوئی ہو پس اسکی ذات
قبیح ہوگی اور وہ چیز بالکل کسی حالت میں مشروع نہوگی اور ایسا ہی قبیح اصل ہو کیونکہ اصلی قباحت وہی
سمجھی جاتی ہو جو منہی عنہ کی ذات میں ثابت ہو نہ یہ کہ غیر کی وجہ سے اسمین آگئی ہو پس منہی عنہ کی ذات کا قبیح
ہونا دو حال سے خالی نہیں ایک تو یہ کہ اسکے تمام اجزا قبیح ہوں اسکو قبیح لذاتہ کہتے ہیں دوسرے یہ کہ
بعض اجزا قبیح ہوں اسکو قبیح لجزئہ بولتے ہیں اور ان دونوں کا ایک حکم ہو اور دونوں کو قبیح لعینہ کہتے ہیں
اور اسکے دو طور ہیں ایک وضعی دوسرے شرعی قبیح وضعی وہ ہے جسکی قباحت عقل کے نزدیک بغیر کھولنے شرع کے
روشن ہو جیسے کفر کہ وہ ایسے معنی کے لیے موضوع ہے جو اصل وضع میں قبیح ہیں اگر شرع اسکو نہ کھولتی تب بھی عقل اسکی
حرمت کو مانتی کیونکہ منعم کے کفران نعمت کی برائی عقل کے نزدیک مسلم ہے اسی لیے حرمت کفر کا نسخ جائز
نہیں اور قبیح شرعی وہ ہے کہ عقل اسکی قباحت کا ادراک نہیں کر سکتی شرع نے اسکو قبیح کر دیا ہے تو قبیح
ہو گیا ہے ورنہ عقل اسکو برا نہیں جانتی جیسے انسان آزاد کی بیع کیونکہ بیع ایسے معنے کے لیے وضع
نہیں ہوتی ہے جو معناً قبیح ہو مگر اسمین قبح اسلیے آیا ہے کہ شرع نے ایک مال کو دوسرے مال سے بدل لینے
بیع قرار دیا ہے اور شرع کے نزدیک آزاد مال نہیں ہو اسی طرح بے وضو کی نماز قبیح شرعی ہے کیونکہ شرع نے
ایسے شخص کو اوسے نماز کا اہل نہیں گردانا ہو۔ وحکم النوع الثانی ان یکون المنہی عنہ غیر ما اضیف
الیہ النہی فیکون حسنا بنفسہ قبیحا لغیرہ ویکون المباشر مرتکبا للحرام لغیرہ لا لنفسہ
دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ جسکی نہی کی گئی ہو غیر ہو اُس چیز سے جسکی طرف نہی کی اضافت کی گئی ہے یہ
قسم حسن بنفسہ اور قبیح لغیرہ ہوگی اور اس کا کرنے والا حرام لغیرہ کا مرتکب کہلائیگا حرام لعینہ کا مرتکب
نہوگا قبیح لغیرہ اُسے کہتے ہیں کہ اسمین غیر کی وجہ سے قباحت آگئی ہو قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ
کہ وہ غیر جسکی وجہ سے قباحت پیدا ہوئی ہے منہی عنہ کا وصف ہو اور ہمیشہ اسکے ساتھ قائم رہے اُس
سے کسی طرح زائل نہو سکے جیسے عید قربان کے دن روزہ گو کہ روزہ رکھنا فی نفسہ اچھا ہے مگر اُس دن

روزہ رکھنا ناجائز ہے کیونکہ یہ دن اللہ کی طرف سے ضیافت کا دن ہے پس روزہ رکھنے کی حالت میں اس ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے دوسرے یہ کہ وہ غیر مجاور ہو اور مجاور سے یہ مراد ہے کہ کبھی منہی عنہ کے ساتھ رہے اور کبھی اس سے زائل ہو جائے مثلاً جمعہ کی اذان کے وقت بیع گو کہ بیع فی ذاتہ مشروع ہے مگر اذان جمعہ کے وقت مکروہ تحریمی ہے اور (وہ یہ ہے جو بدلیل ظنی ممنوع ہو اور اسکا ترک کرنا واجب ہے جیسے حرام پر عذاب نار ہے اسی طرح اس پر ہے) اور بیع کے اذان جمعہ کے وقت مکروہ تحریمی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے جمعہ کے لیے ترک سعی لازم آتی ہے جو اللہ نے واجب کی ہے اور جمعہ پڑھنے کے لیے سعی کا ترک ہونا کبھی بیع کے ساتھ رہتا ہے جیسے کوئی جمعہ کی اذان سن کر بیع میں مشغول رہے اور نماز جمعہ کے لیے نہ جائے اور کبھی اس سے زائل ہو جاتا ہے مثلاً بائع اور مشتری جمعہ کی نماز کے لیے ہمراہ جائیں اور رستے میں خرید و فروخت کریں اور اگر نہ بیع میں مصروف ہو اور نہ جمعہ پڑھنے کے لیے سعی کی بلکہ دوسرے کام میں لگا رہا تو اس صورت میں ترک بیع تو پائی گئی مگر سعی نہ پائی گئی یاد رکھو کہ قبیح وضعی کا حکم قبیح لعینہ کی طرح ہے فرق اسقدر ہے کہ قبیح لعینہ بالذات حرام ہے اور اول الذکر میں حرمت غیر کی وجہ سے آئی ہے اور قبیح مجاور کا حکم قبیح لعینہ کا سا نہیں (وعلی ھذا) یعنی اس قاعدۂ کلیہ کی بنا پر کہ نہی تصرفات شرعیہ سے حسن بنفسہ اور قبیح بغیرہ ہوتی ہے۔ النھی عن التصرفات الشرعیۃ یقتضی تقریرھا ویراد بذلك ان التصرف بعد

النھی یبقی مشروعا کما کان لانہ لو لم یبق مشروعا کان العبد عاجزا عن تحصیل المشروع

وحینئذ کان ذلك نھیا للعاجز وذلك من الشارع محال وبہ فارق الافعال الحسیۃ

لانہ لو کان عینھا قبیحا لا یؤدی ذلك الی نھی العاجز لانہ بھذا الوصف لا یعجز العبد

عن الفعل الحسی علماء حنفیہ نے فرمایا ہے کہ تصرفات شرعیہ سے نہی واقع ہونے کا مقتضیٰ یہ ہے کہ تصرفات شرعیہ کا ثبوت اور وجود متحقق ہو جاتا ہے مراد اس سے یہ ہے کہ تصرفات کے بعد نہی کی مشروعیت جیسے پہلے تھی ویسے ہی باقی رہتی ہے کیونکہ اگر مشروع نہیں رہے گا تو بندہ مکلف تحصیل مشروع سے عاجز ہوگا اس صورت میں عاجز کے واسطے نہی ہوگی اور یہ امر شارع کی جانب سے محال ہے اور ناممکن ہے اس بیان سے افعال حسیہ کا فرق افعال شرعیہ سے ظاہر ہو گیا کہ اگر افعال شرعیہ یعنی تصرفات شرعیہ قبیح لعینہ ہوتے تو یہ امر عاجز کی نہی تک نہ پہونچاتا اسلیے کہ اس وصف کے سبب بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوتا۔ اب میں اس بحث پر روشنی ڈالتا ہوں کہ نہی افعال حسی اور شرعی دونوں سے ہوتی ہے جب

افعال حسی سے نہی مطلقا ہو اور کوئی مانع موجود نہو تو اس سے یہ ثابت ہوگا کہ یہ فعل قبیح لعینہ ہے کیونکہ قبح
مین یہی اصل ہے تو اطلاق کی حالت مین یہی متبادر ہوگا مگر جب کوئی قرینہ قبح لعینہ کے خلاف پر قائم ہوگا
تو قبح لغیرہ پر حمل ہوگا جیسے اپنی عورت سے حیض کی حالت مین صحبت کرنا حرام لغیرہ ہے باوجودیکہ وہ فعل حسی ہے
اور اگر افعال شرعیہ سے نہی مطلقا ہو تو حنفیہ کے نزدیک وہ قبح لغیرہ پر واقع ہوگی اور صحت اور مشروعیت
اصل کی وجہ سے ہوگی مگر کسی قرینے کے ساتھ قبح لعینہ پر حمل کرینگے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام
احمد حنبلؒ کو اس مسئلے مین حنفیہ سے خلاف ہے، انکے نزدیک اگر افعال شرعیہ سے مطلقاً نہی ہو تو وہ قبح لعینہ
پر محمول ہوتی ہے کیونکہ یہ کامل ہے اور قبح مین کمال یہ ہے کہ وہ منہی عنہ کی ذات مین ثابت ہو اور اگر
کوئی قرینہ اسکے ساتھ ہوگا تو قبح لغیرہ پر حمل کرینگے حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ مشروع حسن ہے اور کوئی شے
منہی عنہ لعینہ مین سے حسن نہین پس مشروع مین سے کوئی شے منہی عنہ نہین یہ بات کہ کوئی شے منہی نہ
لعینہ مین سے حسن نہین بالاتفاق و بالضرورت ثابت ہے اور اس بات پر کہ ہر مشروع حسن ہے یہ
دلیل ہے کہ اللہ نے شریعت بندون کی درستی معاش ومعاد کے لیے جاری کی ہے جس پر سعادت ابدی کا
مدار ہے پھر مشروع شے کی ذات کیسے قبیح ہوسکتی ہے ہان اگر کوئی دوسرا قبیح اس سے مل جائے تو امکن
قبح آسکتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نہی سے ایسے فعل کا عدم مقصود ہوتا ہے جو ممکن ہو نہ یہ کہ ممتنع ہو
بندے کے اختیار سے باہر ہو اسلیے کہ بندہ نہی کے مطابق ایسے کام کو چھوڑ دینے سے جو اسکے اختیار مین
ہے ثواب پاتا ہے اور اسکے ارتکاب سے عذاب اٹھاتا ہے پھر اگر وہ فعل مستحیل ہو اور بندے کا اسپر اختیار نہو
تو اس سے منع کرنا فعل عبث ہے اور اسکو نہی نہ کہین گے بلکہ نفی اور نسخ بولین گے چنانچہ اندھے سے
کہین کہ مت دیکھ تو یہ نہی نہوگی کیونکہ محال ہے اور نہی مستحیلات سے عبث ہے اور نفی و نسخ تو اس بات کے
بیان کرنے کے لیے ہین کہ فعل شرعاً متصور الوجود باقی نہ رہا جیسے نماز مین بیت المقدس کی طرف توجہ
کرنا پس اصل نہی مین فعل اختیاری کا عدم ہے اور منع کرنے والے کی ضرورت حکمت کا مقتضی یہ ہے
کہ نہی بوجہ قبح کے ہو تو اب یہ ضرور ہوا کہ یہ قبح اس طور پر متحقق نہو کہ منع کرنے والے کا مقتضی یعنی نہی
باطل ہو جائے اسلیے کہ جب شرعیات مین قبح کو قبح لعینہ مانین گے جیسا کہ امام مالکؒ اور شافعیؒ اور احمد حنبلؒ
کی رائے ہے تو وہ باطل اور محال ہو جائے گا یعنی اسکا وجود شرعاً ممکن نہوگا کیونکہ بندے کا
اختیار باقی نہ رہے گا اور مستحیلات سے منع کرنا فعل عبث ہے اور نہی نفی بن جائے گی حنفیہ کی یہ

مشہور دلیل ہے جسپر مخالفین کی طرف سے یون اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگرچہ امکان شرعی اور قدرت شرعی نہ
پائے جائین مگر امکان لغوی اور قدرت حسی تو موجود ہے اور اس قدر امکان بھی وجود نہی کے لیے کافی ہے اور ایسی
حالت مین نہی نفی بنے گی حنفیہ کی طرف سے اس کا یون جواب دیتے ہین کہ اختیار ہر شئے کے مناسب حال ہوتا
ہے پس افعال حسی کا اختیار قدرت حسی ہے اور وہ یہ ہے کہ فاعل اس بات پر قادر ہو کہ اپنے اختیار سے
زنا کرے پھر زنا کاری سے اسکو نہی الٰہی کی وجہ سے روکا جائے گا تو قباحت افعال حسی مین لعینہ ہوگی
اور افعال شرعی کا اختیار یہ ہے کہ اس مین اختیار شارع کی جانب سے ہو اور باوجود اسکے اسکے کرنے سے
منع بھی کیا گیا تو فعل شرعی منہی عنہ اذن دیا ہوا بھی ہوگا اور منع کیا ہوا بھی اور یہ دونون باتین جمع نہین ہو سکتین
جبتک فعل منہی عنہ باعتبار اپنی اصل و ذات کے مشروع اور باعتبار اپنے وصف کے قبیح و ممنوع نہو اور افعال شرعی مین
اختیار حسی کافی نہیں جیسا کہ افعال حسی مین کافی ہے ویتفرع من هذا احكم البيع الفاسد والاجارة

الفاسدة والنذر بصوم يوم النحر وجميع صور التصرفات الشرعية مع ورود النهي عنها اور
اسی پر متفرع ہے حکم بیع فاسد کا اور اجارۂ فاسد کا اور عید الضحیٰ کے دن روزہ رکھنے کا اور دیگر تصرفات شرعیہ کا
باوجود وارد ہونے نہی کے ان سے نفلتا یعنی مذہب حنفی کے علما نے کہا ہے کہ جبکہ تصرفات شرعیہ سے نہی حسن
لغیرہ اور قبیح لغیرہ ہوتی ہے اور ایسا مشروع باعتبار اپنی اصل کے صحیح قرار پاتا ہے تو بیع فاسد قبضے کے وقت
ملک کا فائدہ دیتی ہے جیسا کہ مصنف اسکی تفصیل کرتے ہین البيع الفاسد يفيد الملك عند القبض

باعتبار انه بيع یعنے بیع فاسد مثلاً بیع ربوا قبضے کے وقت ملک کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ وہ بیع ہے اسلیے کہ
جو کچھ اصل بیع کے واسطے ضرور ہے جیسے رکن بیع یعنی ایجاب و قبول اور محل بیع یعنی مبیع کا پایا جانا اور بائع
و مشتری کا اس کام کی اہلیت رکھنا اور آپس کی تراضی کے ساتھ ایجاب و قبول کرنا ان مین سے کسی مین
خلل نہین ويجب نقضه باعتبار كونه حراما لغيره اور بوجہ حرام لغیرہ ہونے کے اسکا توڑنا بھی واجب
اور وہ حرام لغیرہ بوجہ زیادتی کے ہوگئی ہے کیونکہ شرع نے ایک جنس کی دو چیزون مین مساوات واجب کی
ہے اسی طرح تمام بیوع فاسدہ کا حال ہے کہ وہ باصلہ مشروع ہیں اور بوصفہ غیر مشروع پس بیع فاسد
مین قبض ہو جانے سے ملک ثابت ہو جاتی ہے اس وجہ سے کہ وہ باصلہ مشروع ہے اور باعتبار اپنے
وصف کے فاسد ہے اور بوجہ حرام لغیرہ ہونے کے اسکا توڑنا بھی واجب ہے مگر جہان کہین بظاہر ایسا
واقع ہے کہ باوجود افعال شرعیہ سے نہی کے مشروعیت باقی نہیں اسکی وجہ دوسری ہی جیسا کہ مصنف

کتے ہیں ومن علائق النکاح المشرکات یعنی مشرکات سے نکاح کرنا نہی ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے ولا تنکحوا المشرکات ومنکوحة الاب اسی طرح باپ کی منکوحہ سے نکاح کرنا نہی ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم (ومعتدة الغیر ومنکوحته) اسی طرح غیر کی معتدہ اور منکوحہ سے نکاح کرنا نہی ہے چنانچہ قرآن میں جو آیا ہے والمحصنات من النساء اسمین بیاہی ہوئی عورتوں سے نکاح کی ممانعت ہے باوجودیکہ نکاح فعل شرعی ہے لیکن یہاں کسی طرح مشروع نہیں رہا (نکاح المحارم) اسی طرح محارم کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے چنانچہ قرآن میں ہے حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ یعنی حرام کی گئیں تم پر ائیں تمہاری اور بیٹیاں تمہاری اور بہنیں تمہاری اور پھوپھیاں تمہاری اور خالائیں تمہاری اور بھتیجیاں اور بھانجیاں اس حرمت سے بھی مراد نہی ہے اسلیے کہ تحریم اور نہی دونوں منع کے معنے میں ہیں (والنکاح بغیر شہود) اسی طرح بغیر گواہوں کے نکاح کرنا نہی ہے چنانچہ حدیث میں آیا ہے لا نکاح الا بشهود یعنی نکاح نہیں ہے مگر گواہوں سے اسکو بیہقی نے روایت کیا ہے اور زیلعی نے اسکو غریب کہا ہے اور فتح القدیر میں ہے کہ اسکا اخراج دارقطنی نے کیا ہے اگرچہ لا نکاح نفی کا صیغہ ہے مگر مراد اس سے نہی ہے اگر ایسا نہو تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نکاح بغیر گواہوں کے واقع نہو حالانکہ واقع ہو جاتا ہے (لان موجب النکاح حل التصرف وموجب النهی حرمة التصرف فاستحال الجمع بینهما) کیونکہ نکاح سے تصرف کا حلال ہونا ثابت ہے اور نہی سے تصرف کی حرمت ثابت ہے اور حلت وحرمت دونوں کا اجتماع ناممکن ہے تفصیل اسکی یہ ہے کہ مسائل بالا میں افعال شرعی سے نہی ہے جس کا مقتضے قبح لغیرہ ہو گر شروعیت باقی نہیں رہی اور یہ مقتضے قبح لعینہ کا ہے تو وجہ اسکی یہ ہے کہ مشروعیت ایسی چیزیں باقی رہ سکتی ہے جسکی حرمت کو مشروعیت حکم کے ساتھ ثابت رکھنا ممکن ہو اور مسائل مذکورۃ الصدر میں ان دونوں باتوں کا اثبات ممکن نہیں کیونکہ نکاح کا مقتضا تو یہ ہے کہ تصرف حلال ہے اور نہی کا مقتضا یہ ہے کہ تصرف حرام ہے اور یہ دونوں متنافی ہیں تو جمع ہونا ان کا مستحیل ہے لہذا مسائل مذکورہ میں نہی اپنے اصلی معنی میں نہیں (فیحمل علی النفی) پس نہی وہاں نفی اور نسخ پر بطور مجاز کے محمول ہو گی اور یہ دونوں مشروعیت کی بقا کو نہیں چاہتے کیونکہ مشروعیت کا باقی رہنا مقتضائے تصور فعل کی ضرورت سے لازم ہے کیونکہ بندہ فعل کو باختیار خود بجا لانے یا باختیار خود ترک کرنے میں مبتلا کیا گیا ہے اور نہی میں

اسی طرح کی ابتلا نہین ہے اسی طرح بیع آزاد شخص کی اور بیع بچے کی مادہ کے پیٹ مین اور بیع بچے کی نر کے صلب مین افعال شرعیہ مین سے ہین مگر یہان نہی سے مجازاً نسخ مراد ہے مطلب یہ ہے کہ ان چیزون کی مشروعیت باطل ہے کیونکہ بیع کے لیے مال کا ہونا شرط ہے اور آزاد شخص مال نہین اسیطرح پیٹ مین مادہ کے اور پشت مین نر کے بچہ معدوم ہے پس مال نہوگا اور حمل مشکوک ہو جو دہو تو وہ بھی مال نہوگا

فاما موجب البيع ثبوت الملك وموجب النهي حرمة التصرف وقد امكن الجمع بينهما بان

يثبت الملك ويحرم التصرف اليس انه لو تخمر العصير في ملك المسلم يبقى ملكه فيها ويحرم التصرف اور بیع فاسد مین بیع کا مقتضا ملک کا ثابت ہو جاتا ہے اور نہی کا مقتضا تصرف کا حرام ہوتا ہے تو ان دونون باتون کا اسطرح جمع ہونا ممکن ہے کہ ملک تو ثابت ہو جائے اور تصرف حرام ہو مثلاً کسی مسلمان کی ملک مین انگورون کا رس شراب بن جائے تو ملک مسلمان کی اس مین باقی رہے گی اور تصرف حرام ہے وعلى هذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ نہی افعال شرعیہ سے انکے برقرار رہنے کو چاہتی ہے قال اصحابنا اذا نذر بصوم يوم النحر حنفیہ نے کہا ہے کہ جس کسی نے یوم النحر کو روزہ رکھنے کی نذر مانی یوم النحر سے مراد قربانی کا دن ہے کہ وہ ذیحجہ کا دسوان دن ہے اور یہی مشہور ہوگیا ہے حالانکہ گیارھوین اور بارھوین کو بھی قربانی ہوتی ہے۔ وايام التشريق اور ایام تشریق مین روزہ رکھنے کی نذر مانی۔ ایام تشریق گیارھوین۔ بارھوین اور تیرھوین ماہ ذیحجہ کی ہے انکو ایام تشریق اسلیے کہتے ہین کہ عرب کے لوگ قربانی کے گوشتون کو ان دنون مین دھوپ مین سکھایا کرتے تھے۔ يصح نذره

لانه نذر بصوم مشروع اسکی نذر صحیح ہے کیونکہ مشروع روزے کی نذر ہے اگر روزہ ان ایام مین نامشروع ہوتا تو تب کبھی صحیح نہوتی جیسا کہ دوسرے گناہون کی نذر صحیح نہین مگر امام زفر اور امام شافعیؒ کہتے ہین کہ ان دنون کے روزے کی نذر صحیح نہین کیونکہ منہی عنہ معصیت ہے مسلم کی روایت مین ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا لا نذر في معصية الله تعالى یعنی اللہ کے گناہ مین نذر نہین ہے جواب اسکا یہ ہے کہ افعال شرعیہ کا مقتضا یہ ہے کہ منہی عنہ باصلہ مشروع اور بوصفہ قبیح ہو تو ان ایام کے روزون کی نذر باعتبار اصل کے مشروع ہوگی البتہ وصف معصیت کا روزون کے فعل سے متصور ہوگا اسلیے حکم یہ ہے کہ ان ایام مین افطار کرے دوسرے دنون مین قضا کرلے تا کہ معصیت سے خلاصی حاصل ہو جائے ظاہر ہے کہ قربانی کے دن اور ایام تشریق مین روزہ رکھنا باعتبار اپنی

اصل کے مشروع ہے کیونکہ کھانا پینا اور جماع ترک کرنا نیت کے ساتھ تقوی مین داخل ہے اس سے قوت شہوانی مغلوب ہوتی ہے مگر ان دنون کے روزے اسلیے نامشروع قرار پائے ہین کہ اللہ نے یہ دن اپنی طرف سے ضیافت کے بنائے ہین پس اگر ان دنون مین روزے رکھے جائینگے تو ضیافت الٰہی سے اعراض لازم آئیگا اور اجابت دعوت کا ترک نامشروع ہے پس اجابت دعوت کا کہ واجب ہے ترک کرنا ان دنون کے روزون کے لیے بمنزلے وصف کے ہوگا اور وہ منہی عنہ ہے اور کھانے پینے کا اور جماع کا ترک کرنا بمنزلے اصل کے ہے اور وہ عبادت ہے پس روزے ان ایام مین اپنی اصل کی جہت سے مشروع ہوئے اور اپنے وصف کی جہت سے غیر مشروع قرار پائے خلاصہ کلام یہ ہے کہ روزے کے صرف نذر ماننے مین اور روزہ رکھنے مین بڑا فرق ہے اول لذکر صحیح ہے کیونکہ روزہ فی نفسہ طاعت ہے اور گناہ اس مین ضیافت الٰہی کو قبول نہ کرنے کی وجہ سے آیا ہے اور یہ گناہ اس وقت مین ہے کہ روزہ رکھ لے اور اگر اپنے اوپر اُسکے رکھنے کو واجب کر لے تو اسین کیا گناہ۔ حاصل کلام یہ ہے کہ روزے کے لیے ایک جہت عبادت کی ہے اور دوسری جہت گناہ کی اور نذر ماننا پہلی جہت کے اعتبار سے ہے پس ترک اجابت دعوت الٰہی کے محض ذکر سے گناہ لازم نہین آتا اسلیے نذر ماننا صحیح ہے کیونکہ ذکر مین اور کرنے مین فرق ہے اور نذر مین فقط ذکر ہے نہ کرنا اسلیے اُسکو شروع کرنا ان ایام مین لازم نہین اسلیے کہ نذر ایجاب بالقول ہے اور قول سے تمیز منہی عنہ اور مشروع مین ممکن ہے اور شروع کرنا ایجاب بالفعل ہے اور فعل سے تمیز جہت عبادت اور جہت معصیت کی ناممکن ہے اسکی نظیر یہ ہے کہ اگر گھی مین چوہا مر جائے اور وہ گھلا ہوا ہو تو اسکی بیع جائز ہے کیونکہ گھی مین اور نجاست مین امتیاز ممکن ہے پس بیع صرف گھی پر وارد ہو سکتی ہے اور بغیر اسکے ناجائز ہے کیونکہ نجاست مین اور گھی مین تمیز مشکل ہے۔ وکذالک لو نذر بالصلوۃ فی الاوقات المکروھۃ یصح لانہ نذر بعبادۃ مشروعۃ لما ذکرنا ان النھی یوجب بقاء التصرف مشروعا ولھذا قلنا لو شرع فی النفل فی ھذہ الاوقات لزمہ بالشروع وارتکاب الحرام لیس بلازم للزوم الاتمام فانہ لو صبر حتی حلت الصلوۃ بارتفاع الشمس وغروبھا ودلوکھا امکنہ الاتمام بدون الکراھۃ اسی طرح اگر اوقات کروہہ مین نماز ادا کرنے کی نذر مانی تو یہ نذر صحیح ہوگی کیونکہ یہ نذر عبادت مشروع کی ہے جیسا کہ ہم ابھی ذکر کر چکے ہین کہ نہی بقاے تصرف کو مشروعا واجب کرتی ہے اسی لیے حنفیہ کہتے ہین کہ اگر اوقات کروہہ مین نماز شروع کرے تو اس کا پورا کرنا اسپر لازم آجاتا ہے اگر کوئی یہ کہے کہ اوقات مکروہہ مین

نماز کا تمام کرنا لازم ہونے کی حالت مین حرام کا ارتکاب لازم آتا ہے تو جواب اسکا یہ ہے کہ تمام کرنے کے
لیے حرام کا ارتکاب ضروری نہین اسلیے کہ اگر نفل کو شروع کرنے والا اتنا صبر کرے کہ وہ وقت مکروہ نکل جائے اور
دوسرا وقت شروع ہو جائے تو اسکو نفل کا شروع کر لینا بدون کراہت کے ممکن ہو جائیگا وبہ فارق
صوم العید یعنی یہ جو ہم نے کہا ہے کہ اوقات مکروہہ مین نماز شروع کر لینے سے اسکا تمام کر لینا بدون کراہت
کے ممکن ہے اس سے فرق ہو گیا روزے کو عید قربان کے دن شروع کرنے مین کیونکہ اسکا تمام کرنا بدون
کراہت کے ناممکن ہے۔ فانہ لو شرع فیہ لا یلزمہ عند ابی حنیفۃ ومحمد لان الاتمام لا ینفک عن
ارتکاب الحرام پس اگر عید کے دن روزہ نفلی شروع کر دیا تو اسکا تمام کرنا لازم نہین آئے گا امام
صاحب اور امام محمدؒ کے نزدیک کیونکہ یہان ارتکاب حرام کے بغیر تمام کرنا روزے کا ناممکن ہے کیونکہ دن
روزے کا معیار ہے پس روزے کا تمام کرنا اس دن بغیر کھانے پینے سے اعراض کے ناممکن ہوا اور یہ مکروہ
ہے تو روزے کا بغیر کراہت کے تمام کرنا ناممکن ہوا بخلاف نماز کے۔ نماز کے اوقات مکروہہ مین فاسد نہ ہو سکنے
اور روزے کے ایام منہیہ مین فاسد ہو جانے کی بنیاد یہی ہے کہ وقت نماز کے لیے ظرف وسبب ہے اور دن
روزے کے لیے معیار ہے تو دن روزے کی صفت لازم کی طرح ہو گا اور وقت نماز کے لیے مجاور کے قبیل
ہو گا تو معیار کے فساد سے روزے مین فساد ضرور آئیگا کیونکہ دن کے تمام اجزا روزے کا معیار ہین۔ اسی لیے
اگر کوئی قسم کھائے کہ مین روزہ نہ رکھون گا تو ایک ذرا سی دیر کے روزہ رکھنے سے بھی حانث قرار پاتا ہے اور وقت
نماز کا سبب وظرف ہے پس سبب کی حیثیت سے تو وقت اور نماز مین مناسبت ضروری ہے چنانچہ اگر نماز کامل
واجب ہو گی تو ناقص ادا نہ ہو گی جیسا کہ فجر کے وقت اور اگر ناقص واجب ہو گی تو ناقص ادا ہو گی جیسا
کہ عصر کے وقت اور ظرفیت کی حیثیت سے وقت کا تعلق نماز کے ساتھ صرف بطور مجاورت کے ہو گا نہ وصف
کے اسلیے فساد وقت کی وجہ سے نماز مین نقصان آ جائے گا فساد نہین آئے گا برخلاف روزے کے کہ ایام
منہیہ سے اسمین فساد آ جاتا ہے اسی وجہ سے ان دنون مین اسکو شروع نہین کر سکتے اور نماز کو شروع
کر سکتے ہین اور اس فرق کا اثر نفل مین کھلتا ہے کہ اگر اوقات مکروہہ مین نماز شروع کی تو تمام کرنا واجب ہے
اور اگر فاسد کر دی تو اسکی قضا واجب ہو گی اور اگر روزہ ایام منہیہ مین شروع کیا تو اسکا تمام کرنا واجب
نہین بلکہ افطار کر دینا چاہیے اور جب افطار کر لیا تو قضا واجب نہ ہو گی۔ ومن ہذا النوع وطی الحائض
فان النہی عن قربانہا باعتبار الاذی لقولہ تعالی یسئلونک عن المحیض قل ہو اذی فاعتزلوا

النساء فی المحیض ولا تقربوھن حتی یطھرن اسی نوع یعنی قبیح لغیرہ مین حائضہ عورت سے صحبت
کرنا داخل ہے کیونکہ نہی حائضہ سے صحبت کی بوجہ ناپاکی کے ہے کہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے سوال کرتے ہین
وہ تم سے اے محمد حیض کے مسئلے سے تم جواب دو کہ حیض ناپاکی ہے اس ناپاکی کے وقت حائضہ عورت
سے الگ رہو اُنکے نزدیک نہ جاؤ جب تک کہ وہ حیض سے پاک ہون دلیل سے معلوم ہوا کہ حائضہ سے وطی
نہ کرنا بسبب مجاور کے ہے اور وہ نجاست ہے پھر کسی نے صحبت ایسی حالت مین کر بھی لی تو اس وطی پر
احکام مترتب ہون گے جیسا کہ مصنف کہتے ہین ولھذا قلنا یترتب الاحکام علی ھذا الوطی اب
اُن احکام کی تفصیل سُننی چاہیے (۱) فیثبت بہ الاحصان حالت حیض مین صحبت کرنے سے مرد محصن
قرار پاتا ہے اور پھر اُسکے بعد زنا کرنے سے وہ سنگسار کیا جائے گا اگر حالت حیض کی صحبت معتبر نہوتی
تو وہ محصن نہ قرار پاتا اور بجائے سنگسار کرنے کے سو کوڑے مارے جاتے (۲) وتحل المرأۃ للزوج
الاول جو عورت تین طلاقون سے بائن ہوئی ہو اور دوسرے مرد نے اُس سے عدت کے بعد نکاح کرکے
حالت حیض مین صحبت کی تو اب یہ پہلے شوہر کے لیے حلال ہو گئی پس اگر حالت حیض کی صحبت نامعتبر
ہوتی تو دوسرے شوہر کے لیے حلال نہو سکتی کیونکہ مسلمہ مسئلہ ہے کہ جو تین طلاقون سے بائن ہوئی ہو وہ پہلے
شوہر سے نکاح نہین کر سکتی جب تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح صحیح نہ کر لے اور وہ دوسرا اُس سے
صحبت نہ کر چکے اور پھر وہ دوسرا اُسکو طلاق دے اور اُسکی عدت پوری ہو جائے تو اب البتہ شوہر
اول سے نکاح کر سکتی ہے (۳) ویثبت بہ حکم المھر والعدۃ والنفقۃ یعنی حیض کی حالت مین
صحبت کرنے سے شوہر پر مہر اور لباس اور نفقہ لازم آجاتا ہے اور اگر وہ اس صحبت کے بعد طلاق
دیدے تو عورت پر عدت لازم ہوگی حالانکہ صحبت سے پیشتر خاوند عورت کو چھوڑ دے تو مہر نہین ملتا
بلکہ جوڑا ملتا ہے اور اسین تین کپڑے ہین پیراہن اور دامنی اور چادر (۴) ولو امتنعت عن
التمکین لاجل الصداق کانت ناشزۃ عندھما فلا تستحق النفقۃ اگر حالت حیض مین
صحبت کر لینے کے بعد عورت نے مرد کو اپنے مہر لینے کے واسطے دوبارہ صحبت نہ کرنے دی تو نافرمان قرار
پائے گی اور لباس و نفقہ کی مستحق نہوگی۔ اگر کوئی یہان یہ سوال کرے کہ حالت حیض مین صحبت کرنا
حرام ہے تو چاہیے کہ احکام شرعی اُسکے لیے ثابت نہون کیونکہ احکام شرعی نعمت و کرامت ہین تو انکے
حرام و معصیت سے ان کا تعلق لائق نہین مصنف نے اسکا یون جواب دیا ہے۔ وحرمۃ الفعل

لا ینافی ترتب الاحکام اور فعل کی حرمت احکام شرعی کے مترتب ہونے کے منافی نہیں کالطلاق الحیض
جیسے حیض کی حالت میں طلاق دینا والوضوء بالمیاہ المغصوبۃ اور کسی سے چھینے ہوئے پانی سے وضو
کرنا والاصطیاد بقوس مغصوبۃ اور چھینی ہوئی کمان سے شکار کرنا والذبح بسکین مغصوبۃ اور
چھینی ہوئی چھری سے ذبح کرنا۔ والصلوٰۃ فی الارض المغصوبۃ اور چھینی ہوئی زمین میں نماز کرنا والبیع
فی وقت النداء اور اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت کرنا فانہ یترتب الاحکام علی ھذہ التصرفات
پس ان تصرفات پر احکام شرعی مترتب ہوتے ہیں چنانچہ حالت حیض میں دی ہوئی طلاق پر احکام شرعی
مترتب ہوتے ہیں اور جو احکام طلاقوں کے عدت وغیرہ کے قبیل سے ہیں وہ ایسی صورت سے بھی متعلق
ہوتے ہیں اسی طرح چھینا ہوا پانی حرام ہے گر اس سے وضو کر لینے پر احکام مترتب ہوتے ہیں اور نماز پڑھنا
اور قرآن کا چھونا ایسے آدمی کے لیے جائز ہو جاتا ہے اسی طرح چھینی ہوئی کمان کا کیا ہوا شکار اور چھینی
ہوئی چھری کا ذبیحہ حلال ہوتا ہے اور شکاری اور ذبح کی ملک سمجھا جاتا ہے اسیطرح چھینی ہوئی زمین میں
نماز جائز ہے اسی طرح اذان جمعہ کے وقت کی بیع پر احکام شرعی جاری ہوتے ہیں ایسی بیع سے ملک غیرہ
ثابت ہوتی ہے مع اشتمالہا علی الحرمۃ باوجودیکہ ان تصرفات مذکورہ میں حرمت ہے۔ ابوالحسین بصری ابو علی
جبائی اور ابو ہاشم معتزلہ کا مذہب معاملات میں تو حنفیہ کے مطابق ہے اور عبادات میں ان کا مذہب یہ ہے کہ
نہی ان میں مطلقاً بطلان کو واجب کرتی ہے گو دلیل اس بات پر موجود ہو کہ نہی قبیح مجاور کی وجہ سے ہے لیکن
مقصود اس سے بطلان ہی ہوتا ہے چنانچہ زمین مغصوب میں نماز پڑھنا ان معتزلہ کے نزدیک باطل ہے اور امام
احمد و مالک سے بھی ایک روایت ہے کہ مکان مغصوب میں نماز حرام ہے اور قاضی ابوبکر کہتے ہیں کہ مکان مغصوب
میں نماز صحیح نہیں مگر اسکی قضا واجب نہیں کیونکہ فعل معصیت سے بھی فرض ذمے سے ساقط ہو جاتی ہے
حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مکان مغصوب میں نماز صحیح ہے لیکن کراہت سے خالی نہیں کیونکہ یہ قبیح
لغیرہ مجاور ہے اور ایسے قبیح کا مقتضا انکے نزدیک کراہت ہے مانعین کا استدلال یہ ہے کہ مکلف پر مامور بہ
کی بجا آوری واجب ہے اور منہی عنہ مامور بہ ہو نہیں سکتا کیونکہ امر و نہی متضاد ہیں جواب یہ ہے کہ اگر مراد انکی
یہ ہے کہ نفس مامور بہ کا بجا لانا واجب ہے تو یہ محال ہے اسلیے کہ جو کچھ بجا لائے گا وہ بالضرور معین ہوگا اور
مامور بہ سے غیر ہوگا اسلیے کہ نفس مامور بہ مطلق ہے اور یہ معین ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ جزئیات و افراد مامور بہ
میں سے کسی ایک کو بجا لائے تو اب ہم تسلیم نہیں کرتے کہ منہی عنہ بالغیر مامور بہ کی جزئیات میں سے نہیں ہے

اور تضاد مامور بہ بالذات اور منہی عنہ بالذات میں ہوتا ہے اور صورت مذکورہ صدر میں مامور بہ بالذات
اور منہی عنہ بالعرض ہے تو یہاں تضاد نہ ہوگا اور اسی لیے امتناع لازم آتا اگر امر و نہی کی جہات متحد ہوتیں
یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ زمین مغصوب میں نماز پڑھنے کا فعل واجب ہوگا نماز ہونے کی وجہ سے اور حرام ہوگا
غصب ہونے کے سبب۔ وباعتبار ھذا الاصل یعنی اس اصل کی بنا پر کہ نفل کی حرمت نہیات
احکام کے مناسب نہیں یا اس اصل کی بنا پر کہ نہی تصرفات شرعیہ سے مشروعیت کی بقا کو چاہتی ہے
قلنا فی قولہ تعالیٰ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ
جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ان الفاسق من
اھل الشھادۃ فینعقد النکاح بشھادۃ الفساق لان النھی عن قبول الشھادۃ بدون
الشھادۃ محال حنفیہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں کہ جو لوگ پاکدامن عورتوں پر زنا کی
تہمت لگائیں اور چار گواہ نہ لاسکیں تو انکو اسی کوڑے مارو اور آیندہ کبھی انکی گواہی قبول نہ کرو اور
وہ لوگ فاسق ہیں، کہا ہے کہ فاسق گواہی کا اہل ہے پس نکاح فساق کی گواہی سے بندھ جاتا ہے
کیونکہ نہی قبول شہادت سے بغیر شہادت کے محال ہے کیونکہ کسی شے کا قبول و عدم قبول اس شے
کے وجود کے بعد متصور ہے پس فساق کی شہادت کا وصف کہ وہ اداء ہے منعدم ہوگا نہ نفس شہادت
اور یہ جو دارقطنی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے لا نکاح الا بولی وشاھدی عدل یعنی نہیں
ہے نکاح بغیر ولی کے اور دو گواہان عادل کے اسکی اسناد واہی ہے علاوہ اسکے یہ بھی حدیث میں آیا ہے
لا نکاح الا بالشھود یعنی نہیں ہے نکاح مگر گواہان سے پس حنفیہ پچھلی حدیث کو جو مطلق ہے اس مقید پر
حمل نہیں کرتے اسی لیے انکے نزدیک نکاح کے گواہ ایسے شخصوں کا ہونا جائز ہے جو گنہگار ہوں یا
تہمت زنا کے بدلے میں انکو سزائے شرعی ہوئی ہو مگر شافعیہ اتنا کہتے ہیں کہ جب وہ گواہ فاسق معلن
ہوگا تو نکاح جائز نہ ہوگا۔ وانما لم یقبل شھادتھم لفساد فی الاداء لا لعدم الشھادۃ
اصلا اور انکی شہادت جو مقبول نہیں ہوتی اس کی وجہ محض اداء میں فساد کا آجانا ہے اور وہ فساد
یہ ہے کہ بوجہ فسق کے انکی شہادت میں کذب کا اتہام موجود ہے اور یہ نہیں کہ شہادت ہی معدوم ہوگئی
امام شافعیؒ کے نزدیک ایسے شخص کی شہادت جس پر تہمت زنا کی حد لگی ہو اور توبہ کرے تو بعد توبہ کے
مقبول ہے دلیل ہماری یہ آیت ہے ولا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا اسلیے کہ ایسے شخص کی گواہی

نہ قبول کرنا حد کا ایک حصہ ہے گو وہ عادل ہو ہان اسکی حدیث مقبول ہوگی (وعلی ھذا) یعنی اس وجہ سے کہ فاسقون کی گواہی ادا مین فساد آجانے کی وجہ سے نامقبول ہے (لا یجب علیھم اللعان لان ذلک اداء الشھادۃ ولا اداء مع الفسق) فساق پر لعان واجب نہین کیونکہ انکی شہادت تو ادا مین فساد ہونے کی وجہ سے نامقبول ہے اور لعان اداے شہادت ہے اور جب فسق ہوگا تو ادا نہو سکے گی لعان کے معنے آپس مین لعنت کرنے کے ہین اور شریعت مین لعان چند گواہیان مرد و عورت کی ہین جو تاکید اور قسم اور لعنت خدا کے ساتھ بیان کرین اور یہ لعان مرد کے حق مین گالی دینے کی سزا کے قائم مقام ہو اور عورت کے حق مین زنا کی سزا کے۔

ضمیمہ اکثر اصولیون کا یہ مذہب ہے کہ نہی عموم و دوام کو چاہتی ہے اور اس سے مدۃ العمر کے لیے تکرار ثابت ہوتی ہے پس وہ فی الفور کے لیے ہے برخلاف امر کے اور بعض کے نزدیک نہی مثل امر کے نہ دوام کو چاہتی ہے نہ عموم کو مگر قول اول مختار و صحیح ہے اسلیے کہ علماے متقدم و متاخر نہی سے مطلقًا تحریم فعل پر استدلال کرتے ہین باوجودیکہ اوقات مختلف ہین اگر اسمین دوام کا اقتضا نہوتا تو ان کا استدلال بھی صحیح نہوتا اس سے معلوم ہوا کہ نہی سے تبادر حقیقت فعل کی نفی ہوتی ہے اور حقیقت فعل کی نفی بغیر انتفاے داعی کے ہو نہین سکتی تو نہی کا استعمال دوام مین حقیقت ہوگا اور غیر دوام کے لیے کسی قرینے کی ضرورت ہوگی مخالفین کہتے ہین کہ نہی کا مقتضے دوام ہونے مین بڑی خرابی لازم آتی ہے کیونکہ مکلف حالت غفلت مین منہی عنہ سے نہین بچ سکتا پس اسکا مقتضا دوام ہونا مناسب نہین جواب اسکا یہ ہے کہ اقتضاے دوام و تکلیف اسی کے لیے ہے جسکو شعور ہے پس جسکو ہمیشہ شعور رہے گا اسکو ہمیشہ کے لیے بچنا منہی عنہ سے واجب ہے اور قول دوام کی تردید مین یہ بھی کہتے ہین کہ حائضہ کے لیے نہی روزہ نماز سے ہمیشہ کے لیے نہین تو اس سے معلوم ہوا کہ نہی کا اقتضا دوام نہین۔ جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ دوام سے مراد دو قسم کا دوام ہے مطلق مین مدۃ العمر کے لیے دوام ہے اور مقید مین مدۃ القید تک کے لیے پس جب تک حیض باقی رہے گا نہی کو بھی حائضہ کے حق مین دوام حاصل رہے گا۔

فصل فی تعریف طریق المراد بالنصوص

فصل نصوص سے مراد کے طریق معلوم کرنے کے بیان مین

اعلم ان لمعرفۃ المراد بالنصوص طرق جاننا چاہیے کہ نصوص یعنی آیات و احادیث سے مراد معلوم

کرنے کے کئی طریقے ہیں منہا ان اللفظ اذا کان حقیقۃ لمعنی ومجازا لآخر فالحقیقۃ اولی مثالہ

ما قال علماؤنا البنت المخلوقۃ من ماء الزنا یحرم علی الزانی نکاحہا وقال الشافعی یحل

والصحیح ما قلنا لانہا بنتہ حقیقۃ فتدخل تحت قولہ تعالی حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّهَاتُکُمْ وَبَنَاتُکُمْ

بعض ان میں سے یہ ہے کہ جب ایک لفظ کے حقیقی اور مجازی دونوں معنی ہوں تو اس صورت میں حقیقی معنی کا لینا اولیٰ ہے جیسا کہ علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جو لڑکی زنا سے پیدا ہو تو زنا کرنے والے پر اس سے نکاح کرنا حرام ہے اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ درست ہے کیونکہ وہ لڑکی شرعی طور پر زانی کی بیٹی نہیں اسلیے اسکا نسب زانی کے ساتھ ثابت نہوگا لیکن صحیح وہی ہے جو علمائے حنفیہ نے کہا ہے کیونکہ وہ حقیقۃً اس زانی کی دختر ہے کیونکہ اسکے نطفے سے پیدا ہوئی ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کے اس قول کے تلے کہ تمھاری مائیں اور تمھاری بیٹیاں تم پر حرام ہیں داخل ہوگی کیونکہ حقیقۃً بیٹی اس عورت کو کہتے ہیں کہ آدمی کے نطفے سے متولد ہو اور یہ بات یہاں موجود ہے پس زنا کی بیٹی بھی حقیقی بیٹی ہوگی گو اسکے لیے نسب ثابت نہو کیونکہ نسب نعمت ہے تو وہ ایک برائی کی وجہ سے اسکو متناول نہوگا اور شافعیؒ نے بناتکم کے معنی منسوباتکم لگائے ہیں اور یہ مجاز ہے اور حقیقت مجاز سے اولیٰ ہے بَنَاتُکُمْ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس سے حقیقت شرعی مراد رکھی جائے اور وہ یہ ہے کہ منسوباتکم اسکے معنی کیے جائیں دوسرا یہ کہ حقیقت لغوی مراد رکھی جائے اور وہ ایسی عورات کے معنی میں ہے جو آدمی کے نطفے سے متولد ہوں شافعیؒ نے حقیقت شرعی لی ہے حنفیہ نے حقیقت لغوی کیونکہ حقیقت شرعی مقابلے میں لغوی کے بمنزلے مجاز کے ہے اور مجاز حقیقت سے ادنیٰ ہے ویتفرع منہ

الاحکام علی المذہبین اس مسئلے سے دونوں مذہبوں کے موافق تفریعیں نکلتی ہیں۔ من حل

الوطی امام شافعیؒ کے نزدیک اگر زانی نے اس دختر سے نکاح کر لیا جو زانیہ عورت سے اس زانی کے نطفے سے پیدا ہوئی ہے تو اس سے ہمبستر ہونا حلال ہے اور حنفیہ کے نزدیک حرام ہے ووجوب المھر

اور امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح کے بعد مہر دینا لازم ہو جائے گا اور حنفیہ کے نزدیک چونکہ نکاح نہیں ہوا مہر لازم نہ آئے گا ولزوم النفقۃ اور شافعیؒ کے نزدیک نان ونفقہ دینا لازم ہوگا مگر حنفیہ کے نزدیک نان ونفقہ واجب نہوگا کیونکہ نکاح نہیں ہوا وجریان التوارث اور شافعیؒ کے نزدیک مر جانے پر ایک دوسرے کا وارث ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک توارث جاری نہوگا۔ وولایۃ المنع

عن الخروج والبروز اور شافعی کے نزدیک خاوند کو اختیار ہوگا کہ کہیں جانے کی اجازت دے یا

نزدیک اگر حنفیہ کے نزدیک خاوند اس عورت کو کہیں آنے جانے سے نہیں روک سکتا۔ ومنہا ان احد

المحملین اذا اوجب تخصیصا فی النص دون الاخر فالحمل علی مالا یستلزم التخصیص اولی

بعض ان میں سے یہ ہے کہ دو محملوں میں سے جب ایک محمل ایسا ہے کہ اس میں تخصیص لازم آتی ہے تو وہ محمل اختیار کرنا بہتر ہے جس میں تخصیص نہ ہو کیونکہ تخصیص کی صورت میں لفظ کا بعض موجب ترک ہو جائیگا اور عمل کرنا موجب لفظ پر اس سے بہتر ہے کہ بعض موجب کو چھوڑ دیا جائے کیونکہ نہ چھوڑنے کی صورت میں زیادہ فائدہ متصور ہے اور محمل میم اول کے فتحہ اور حاء حطی کے سکون اور میم دوم کے کسرے اور لام کے سکون سے مجاز اُسنے کو کہتے ہیں مثالہ فی قولہ تعالیٰ ولامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا ملامست کے دو معنے لے سکتے ہیں ایک مجازی اور وہ عورتوں کے ساتھ ہمبستر ہونا ہے

دوسرے حقیقی وہ عورتوں کو ہاتھ سے چھونا ہے فالملامسۃ لو حملت علی الوقاع کان النص معمولا

بہ فی جمیع صور وجودہ پس اگر ملامست کے معنی عورتوں کے ساتھ ہمبستر ہونے کے لینگے تو نص کا حکم تمام صورتوں میں پایا جائے گا یعنی ہر ایک عورت کے ساتھ صحبت کرنے سے وضو ٹوٹے گا اور بوجہ پانی نہ ملنے کے تیمم کی نوبت پہونچے گی۔ ولو حملت علی المس بالید کان النص مخصوصا به فی کثیر

من الصور فان مس المحارم والطفلۃ الصغیرۃ جدا غیر ناقض للوضوء فی اصح قولی

الشافعی اور اگر عورتوں کو ہاتھ سے چھونے کے معنی پر حمل کرینگے تو حکم نص کا عام طور پر تمام صورتوں میں نہیں پایا جائیگا مثلاً ماں بہن وغیرہ عورات محارم کو مرد کا ہاتھ چھو گیا یا بہت چھوٹی بچی کو ہاتھ لگ گیا تو موافق صحیح قول شافعی کے دونوں صورتوں میں وضو نہیں ٹوٹے گا پس لمس سے مراد اس جگہ مجازاً جماع ہے اور مطلب آیت کا یہ ہے کہ تیمم کرو پاک صاف مٹی سے اگر نہ پاؤ پانی جبکہ تم عورتوں سے صحبت کرو مگر شافعی کے نزدیک لامستم کے حقیقی معنی معتبر ہیں ویتفرع منہ الاحکام علی

المذہبین اور اس اختلاف پر دونوں مذہبوں کے مسائل متفرع ہوتے ہیں من اباحۃ الصلوۃ

ومس المصحف مثلاً اگر عورت کو ہاتھ لگا دیا تو ہمارے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا اور نماز اس سے درست ہے اور قرآن کو چھونا درست ہے امام شافعی کے نزدیک دونوں باتیں درست نہیں کیونکہ وضو ٹوٹ جاتا ہے ودخول المسجد اور مسجد میں داخل ہونا ہمارے نزدیک درست ہے امام شافعیؒ کے نزدیک درست نہیں واضح ہو کہ مسجد میں داخل ہونے کا مسئلہ یوں ہی لکھدیا ہے بظاہر یہاں

اس کا موقع معلوم نہیں ہوتا وصحۃ الامامۃ اور ایسے آدمی کا امامت کرنا ہمارے نزدیک درست ہے امام
شافعیؒ کے نزدیک درست نہیں ولزوم التیمم عند عدم الماء یعنی اگر متوضی آدمی نے عورت کو
چھولیا اور پانی موجود نہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم لازم ہوگا اور ہمارے نزدیک نہیں کیونکہ وضو نہیں ٹوٹتا
وتذکر المس فی اثناء الصلوٰۃ اور اگر حالت نماز میں ہاتھ لگانا یاد آیا تو ہمارے نزدیک کچھ حرج نہیں اور
امام شافعیؒ کے نزدیک بوجہ وضو ٹوٹ جانے کے نماز باطل ہوگی اور یوں ترجمہ کرنا کہ جب آدمی کو نماز میں
ہاتھ لگانا یاد آیا اور پانی اس وقت موجود نہوا تو شافعیؒ کے نزدیک تیمم لازم ہوگا درست نہیں ومنها ان النص
اذا قری بقراءتین اوروی بروایتین کان الحمل به علی وجه یکون عملا بالوجهین اولی
مثاله فی قوله تعالی یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَیْدِیَكُمْ
اِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وارجلکم قری بالنصب عطفا علی المغسول الخ یعنی مراد نصوص
کے طریق معلوم کرنے کے ایک طریقہ ہے کہ جب کوئی آیت دو قراءتوں سے پڑھی جائے یا کسی حدیث میں دو
روایتیں ہوں اگر اس طرح عمل کیا جائے کہ دونوں وجہ پر مطابق ہوسکے تو اولیٰ ہے چنانچہ اس آیت
میں وارجلکم دو طرح پڑھا گیا ہے ایک لام کے فتحہ سے اس صورت میں مغسول پر عطف ہے معنی یہ ہونگے
کہ اے ایمان والو جب اٹھو نماز کو تو دھولو اپنے منہ اور ہاتھوں کو کہنیوں تک اور مسح کرو اپنے سر کو اور دھوؤ
اپنے پاؤں کو وبالخفض عطفا علی الممسوح یعنی بعض قراءتوں میں وارجلکم لام کے کسرہ سے
پڑھا گیا ہے اس صورت میں اس کا عطف ممسوح پر ہوگا اور اب معنی یہ ہونگے کہ اے ایمان والو جب
اٹھو نماز کو تو دھوؤ اپنے منہ اور ہاتھوں کو کہنیوں تک اور مسح کرو اپنے سر کو اور پاؤں کو ٹخنوں تک
فحملت قراءة الخفض علی حالة التخفف وقراءة النصب علی حالة عدم التخفف وباعتبار
هذا المعنی قال بعض جواز المسح ثبت بالكتاب پس حمل کیا گیا قراءت کسرہ کا موزہ پہننے کی
صورت پر اور قراءت نصب کا ایسی حالت پر کہ جبکہ پاؤں میں موزہ نہو اور اسی بنا پر بعض علما نے یہ کہا ہے
کہ مسح موزہ کا قرآن سے ثابت ہوا ہے۔ مگر اکثر کا یہی مذہب ہے کہ اس کا جواز سنت مشہورہ سے ثابت
ہوا ہے نہ کتاب اللہ سے اور کسرہ محمول ہے قرب وجوار پر۔ وكذلك قوله تعالی یسئلونك عن المحیض
قل هو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوهن حتی یطهرن قری بالتشدید والتخفیف
یعنی اس آیت میں بعض نے تو یطہرن کو یائے تحتانی کے فتحہ اور طائے حطی کی تشدید اور ہائے مفتوح

اور راے مہملہ ساکن اور نون کے فتحہ سے پڑھا ہے اور بعض حرف طا کو ساکن بغیر تشدید کے پڑھتے ہیں

تحمل بقراءة التخفيف فيما اذا كان ايامها عشرة وبقراءة التشديد فيما اذا كان ايامها دون العشرة وعلى هذا قال اصحابنا اذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام لم يجز وطئ الحائض حتى تغتسل لان كمال الطهارة يثبت بالاغتسال ولو انقطع دمها لعشرة ايام جاز وطيها قبل الغسل لان مطلق الطهارة يثبت بانقطاع الدم

پس تخفیف کی قرارت محمول ہے اسپر کہ اُسکے حیض کے دس دن پورے گذر جائیں اور تشدید کی قرارت سے خون کا دس دن سے کم مین بند ہونا مراد ہے اسی وجہ سے علماے حنفیہ نے فتویٰ دیا ہے کہ جب خون حیض دس دن سے کم مین بند ہو تو قبل غسل کے عورت سے صحبت جائز نہین اور اگر دس دن مین پاک ہوئی تو غسل سے پہلے بھی ہمبستر ہونا درست ہے کیونکہ پہلی صورت مین خون کبھی جاری ہوتا ہے کبھی بند ہو جاتا ہے اور جب دس دن مین حیض سے فارغ ہوئی تو یہ اکثر مدت ہے اس سے زیادہ حیض نہین ہوسکتا اور جو کم مین پاک ہوئی تو احتمال ہے کہ شاید خون پھر جاری ہو جائے اور جب غسل کر لیا تو جانب انقطاع کو ترجیح ہوگئی اور اگر دس دن سے کم مین پاک ہوئی اور اسپر وقت موافق غسل اور تکبیر تحریمہ کے گذر گیا تو اب صحبت اُسکی بغیر غسل کے بھی درست ہے کیونکہ اُسپر اُس وقت کی نماز فرض ہوگئی تو حکماً گویا پاک ہوگئی اور برعکس اسکے ہم نے اسلیے عمل نہین کیا کہ جب عورت دس دن مین پاک ہوگئی تو اُسے طہارت کاملہ حاصل ہوگئی کیونکہ خون حیض کے اب عود کرنے کا احتمال نہین رہتا اور جبکہ کم دنون مین پاک ہوتی ہے تو خون کے عود کرنے کا احتمال رہتا ہے پس اس صورت مین طہارت کاملہ حاصل نہین ہوتی اسلیے غسل کرنے کی طرف حاجت پڑی تاکہ طہارت مؤکد ہو جائے اگر کوئی یہ کہے کہ تخفیف کی صورت مین بھی غسل کرنے کے معنے پر حمل کرنا چاہیے پس اگر دس دن کے بعد حیض آکر بھی منقطع نہوگا تو بغیر عورت کے نہائے اُس سے صحبت کرنا حرام ہوگا جیسا کہ شافعیہ کا مذہب ہے بلکہ یہ صورت اولے ہے اس لیے کہ یطهرن تشدید کے ساتھ بمنزلہ مقید کے ہے یطهرن بالتخفیف سے کیونکہ غسل کرنا بغیر خون بند ہوئے جو طہارت ہے نہین ہوتا اور یہ مقرری قاعدہ ہے کہ جب مطلق اور مقید ایک حکم مین وارد ہون تو مطلق کا حمل مقید پر واجب ہے تو جواب اسکا یون دیا جائے گا کہ سوق کلام یہ ہے کہ عورت سے حیض کی حالت مین جماع کرنے سے بجز گندگی کے اور کوئی چیز مانع نہین چنانچہ اللہ فرماتا ہے ویسئلونك عن المحيض

اذی خو فہ یعنی تم سے اے محمد حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں تم کہدو کہ وہ گندگی ہے پس عورتوں سے حیض کے وقت میں علیحدہ رہو اور جب خون حیض کا آنا بند ہوگیا تو گندگی جو صحبت کرنے کو مانع تھی جاتی رہی اور جب مانع اٹھ گیا اور صحبت کرنے کا مقتضی یعنی نکاح موجود ہے تو مرد کو صحبت کرنا جائز ہے خواہ عورت نہائے یا نہ نہائے مگر اس تقدیر پر منافشے کی گنجائش ہے اسطرح کہ گندگی سے مراد نجاست مرئیہ نہیں ہے کیونکہ فرج ایک ایسی چیز ہے جسمیں ہر وقت ہی نجاست موجود رہتی ہے بلکہ مراد اس سے نجاست حکمی ہے اور یہ عورت کے نہانے تک باقی رہتی ہے پس نہانے تک حرمت واجب ہوگی۔ جواب اسکا یہ ہے کہ گندگی سے نہ مطلق نجاست مراد ہے اور نہ نجاست حکمیہ بلکہ وہ نجاست مرئیہ مقصود ہے جس سے جبلت انسانی خود بخود نفرت کرتی ہے اور وہ فرج میں خون حیض کا ہونا ہے اور مقعد میں گوہ کا ہونا پس مانع یہی نجاست ہے اور جب یہ مرتفع ہو جاتی ہے تو طبیعت کی نفرت بھی جاتی رہتی ہے خواہ غسل کرے یا نہ کرے ولھذا یعنی اس وجہ سے کہ مطلق پاکی ثابت ہوتی ہے خون کے بند ہو جانے سے قلنا اذا انقطع دم الحیض لعشرۃ ایام

فی اخر وقت الصلوۃ تلزمھا فریضۃ الوقت وان لم یبق من الوقت مقدار ما یغتسل فیہ

ہمارے علماء نے کہا ہے کہ اگر دس روز پورے ہو کر حائضہ عورت کو خون آخر وقت نماز میں بند ہو تو اس عورت پر فریضہ وقت لازم ہو جائے گا گو اتنا وقت باقی نہیں کہ غسل کر سکے بلکہ عورت ایسے وقت کپڑوں سے فارغ ہوئی کہ نماز کا وقت اتنا آخر ہوگیا کہ اس میں صرف تکبیر تحریمہ کی گنجائش ہو تو عورت پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس وقت کی نماز لازم آئے گی کیونکہ خدا کی قدرت سے یہ بات بعید نہیں کہ وہ وقت کو بڑھا دے ولو انقطع دمھا لاقل من عشرۃ ایام فی اخر وقت الصلوۃ ان بقی من الوقت

مقدار ما یغتسل فیہ وتحرم للصلوۃ لزمتھا الفریضۃ والا فلا اور اگر دس دن سے کم میں خون بند ہوا اگر خون بند ہونے کے وقت اسقدر وقت باقی ہے کہ عورت غسل کرکے نماز کی نیت باندھ سکتی ہے تو اسپر فریضہ وقت لازم آجائیگا اور اگر اس سے کم وقت ہے تو فریضہ وقت لازم نہیں ہوگا۔

سوال جبکہ اتنا وقت آخر ہوگیا کہ اسمیں صرف تکبیر تحریمہ کی یا غسل کی بھی گنجائش ہے تو عورت پر اس وقت کی نماز کا فرض ہونا اسپر ایک مشکل کا ڈالنا ہے۔

جواب اس وقت کی نماز اس لیے فرض کی گئی ہے کہ خدا کی قدرت سے یہ بات بعید نہیں کہ وہ وقت کو بڑھا دے پھر اگر وقت درحقیقت بڑھ جائے تو نماز ادا کرے ورنہ قضا کرے مگر امام زفرؒ کے نزدیک

اسپر قضا واجب نہین کیونکہ ایسے کام مین سر سے ادا ہی واجب نہین ہوئی ہے اسلیے قدرت حاصل نہین اور ایسے احتمال کا کہ اللہ شاید وقت کو ممتد کردے تو قدرت حاصل ہو جائے اعتبار نہین کیونکہ ایسا احتمال بعید ہے اسلیے مدار تکلیف نہین ہوسکتا اسکے کئی جواب ہین پہلا جواب یون ہے کہ حقیقت قدرت ادا کے لیے شرط ہے جبکہ وہی غرض ہو لیکن یہان تو قضا مقصود ہے اور اسکا سبب موجود ہے تو ادا کی قدرت کا امکان بھی بوجہ امتداد وقت کے کافی ہے چنانچہ جب یوشع نبی نے بیت المقدس کا محاصرہ کیا جمعہ کا دن تھا شنبے کی رات اور دن مین امت موسوی کو سواے عبادت کے کسی کام کے کرنے کی اجازت نہ تھی اور رات ہوا چاہتی تھی اور فتح کا کام باقی تھا یوشعؑ نے دعا کی کہ بارخدایا آفتاب کو روک دے تاکہ رات نہونے پائے خدا نے انکی دعا قبول کی اسیطرح مقام صہبا ضلع خیبر مین جناب سرور کائنات سر مبارک حضرت علیؓ کی گود مین رکھے لیٹے تھے کہ وحی نازل ہوئی اور حضرت علیؓ نے ابھی عصر کی نماز نہین پڑھی تھی کہ آفتاب غروب ہوگیا اس وقت حضرت نے دعا کی اللھم انہ کان فی طاعتك وطاعة رسولك فاردد علیه الشمس یعنی بارخدایا علیؓ تیری اور تیرے رسول کی طاعت مین تھا آفتاب کو تو اسکے لیے لوٹا دے آفتاب ڈوب چکا تھا یکایک پھر طلوع ہوا اور دھوپ پھیل گئی اور حضرت علیؓ نے وضو کیا اور نماز عصر ادا کی جیسا کہ طحاوی نے مشکل الغرائب مین روایت کی ہے مگر یہ روایت اس محل پر وارد کرنے کے لائق نہ تھی مولوی حافظ احمد المعروف بہ ملاجیون کا نور الانوار مین اسکو اس مثال مین لکھنا نادرست ہے کیونکہ آفتاب کو روکنے اور لوٹانے مین بڑا فرق ہے یوشعؑ کے لیے آفتاب ٹھہرایا گیا تھا اور آنحضرتؐ کے لیے لوٹایا گیا اور نہ حضرت سلیمانؑ کا یہ واقعہ اس مقام کی مثال کے قابل ہے کہ جب گھوڑون کا ملاحظہ کرنے مین انکی نماز عصر فوت ہوگئی تو اللہ نے انکے لیے سورج لوٹا دیا جیسا کہ علامہ تفتازانی نے تلویح مین اس موقع پر ذکر کیا ہے دوسری خرابی علامہ تفتازانی کی مثال مین یہ ہے کہ محققین اس بات ہی کو تسلیم نہین کرتے کہ حضرت سلیمان کی نماز گھوڑون کے دیکھنے کی مصروفیت مین فوت ہوگئی تھی اور سورج غروب ہوگیا تھا کہ اللہ نے پھر اسکو لوٹا دیا اور یہ جو قرآن مین آیا ہے حتی توارت بالحجاب ردوها علی فطفق مسحا بالسوق والاعناق مطلب اسکا یہ ہے کہ سلیمانؑ نے ان گھوڑون کے دوڑانے کے لیے حکم دیا یہان تک کہ وہ چھپ گئے یعنی حضرت سلیمانؑ کی نظر سے غائب ہوگئے پھر حکم دیا کہ انکو لوٹا لاؤ جب گھوڑے انکے پاس پہونچے تو حضرت سلیمانؑ نے

اُنکی پنڈلیون اور گردنون پر ہاتھ پھیرنا شروع کیا اور جو لوگ یہ کہتے ہین کہ حضرت سلیمانؑ گھوڑون کے پاؤن اور گردنین کاٹنے لگے یہ بالکل ضعیف ہے کیونکہ مسح کرنے کے معنی کاٹنے کے کسی صورت سے درست نہین ہوتے اور یہ جو حضرت سلیمانؑ نے کہا انی احببت حب الخیر عن ذکر ربی اسکے معنی یون ہین کہ مین نے مال کی محبت بسبب ذکر یعنی پروردگار اپنے کے چاہی نہ اپنے نفس کی خواہش اور دنیا کی ہوس سے کیونکہ گھوڑون سے محبت رکھنا اُنکے دین مین اللہ کے حکم سے تھا۔

اگر ادا پر قدرت کا امکان قضا کے لیے کافی نہوتا تو صورت ذیل مین قسم کیسے منعقد ہو سکتی مثلاً اگر قسم کھائی کہ مین آسمان پر چڑھون گا یا اس پتھر کو سونا بناؤن گا تو اُسیوقت ٹوٹ جائے گی اور کفارہ دینا پڑے گا کیونکہ قسم مین سچا ہونے کا امکان فی الجملہ حاصل ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ جس قدرت کا وجوب عبادات پر مقدم ہونا شرط ہے وہ فقط اسباب واعضا کی سلامتی ہی جو یہان موجود ہے اور قدرت حقیقی کا ہونا ضرور نہین کیونکہ وہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ وجوب ادا کے لیے جو قدرت شرط ہے اگر اُسکا یہان نہ پایا جانا تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ کہہ سکتے ہین کہ قضا کی بنا وجوب ادا پر نہین بلکہ اُسکی بنا نفس وجوب پر ہے چنانچہ مریض ومسافر پر روزے کی قضا کرنا واجب ہے حالانکہ حالت مرض وسفر مین ابتداءً ادا کرنا واجب نہین۔ ثم نذکر طرقا من التمسکات الضعیفۃ لیکون ذلک منبھا علی مواضع الخلل فی ھذا النوع اب ہم کچھ تمسکات ضعیفہ کے طریقے بتاتے ہین تاکہ اُنکی کمزوری اور خلل کی وجہ معلوم ہو جائے تمسکات ضعیفہ سے مراد وہ دلائل ہین جو حنفیہ کے نزدیک کمزور ہین منھا ان التمسک بما روی عن النبی صلی اللہ علیہ والہ وسلم انہ قاء فلم یتوضأ بعض تمسکات ضعیفہ مین سے وہ روایت ہے کہ آنحضرتؐ نے قے کی پھر وضو نہین کیا امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک قے سے وضو لازم نہین اور دلیل اسپر یہ ہو کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے قے کی اور وضو نہ کیا اور یہی حدیث ہدایہ مین لکھی ہے پس اگر وضو واجب ہوتا تو حضرتؐ وضو کرتے تاکہ واجب کا ترک نہو جائے اور وہ دوسری دلیل یہ لاتے ہین کہ ثوبان سے روایت ہے کہ حضرتؐ نے قے کی پس پانی منگوایا پھر وضو کیا تو مین نے کہا یا رسول اللہ کیا قے سے وضو فرض ہے حضرتؐ نے جواب دیا کہ اگر فرض ہوتا تو تو اُسکو قرآن مین پاتا اس سے معلوم ہوا کہ قے کرنے سے وضو واجب نہیں بلکہ اگر وضو نہ بھی کرے گا تو نماز درست ہو جائے گی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وضو قے سے ٹوٹ جاتا ہی اسلیے

کہ ترمذی. ابوداؤد اور نسائی نے سند صحیح کے ساتھ ابودرداء سے روایت کی ہو کہ آنحضرت نے قے کی پس
وضو کیا معدان کہتے ہین کہ مین نے ثوبان سے مسجد دمشق مین ملاقات کی اور ان سے اس حدیث کا ذکر کیا تو
انھون نے کہا کہ ابودرداء نے سچ کہا ہے مین نے پانی حضرت کے وضو کا ڈالا تھا اور ترمذی نے کہا ہو کہ یہ حدیث
صحیح تر ہے ان حدیثون سے جو اس باب مین آئی ہین غرضکہ امام شافعیؒ و مالکؒ کا تمسک ضعیف ہے پہلی حدیث
کا پتا نہین کہ کس کتاب مین ہے علاوہ اسکے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ قے وضو کو فوراً واجب نہین
کرتی جیسا کہ مصنف کہتے ہین لاثبات ان القی غیر ناقض ضعیف لان الاثر یدل علی ان القی لا
یوجب الوضوء فی الحال ولاخلاف فیہ وانما الخلاف فی کونہ ناقضا یعنی اس حدیث
سے اس بات پر استدلال کرنا کہ قے سے وضو نہین ٹوٹتا کمزور ہے کیونکہ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے
کہ قے وضو کو فوراً واجب نہین کرتی یعنی جب قے کی تو اسی وقت وضو کرنا چاہیے یہ اس حدیث سے ثابت نہین
ہوتا اور اس امر مین خلاف نہین ہے خلاف تو اسمین ہے کہ قے وضو کو توڑتی ہو لیکن وضو اسوقت واجب
ہوتا ہے جب نماز پڑھنا چاہیے نہ کہ قے ہوتے ہی وضو واجب ہو جاتا ہو اور ثوبان کی حدیث کو دارقطنی نے
روایت کیا ہے اور اسکی اسناد مین عتبہ بن سکن ہے جس کی حدیث ترک کردی گئی ہے بیہقی نے کہا ہو کہ اس کی
طرف وضع حدیث کی نسبت کرتے ہین وکذلک التمسک بقولہ تعالیٰ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ لاثبات
فساد الماء بموت الذباب اسی طرح قرآن کی اس آیت سے کہ تم پر مردار حرام ہے امام شافعیؒ کا اس بات پر
تمسک کرنا کہ جس پانی مین مکھی مرجائے تو وہ فاسد و نجس ہو جاتا ہے کیونکہ یہ حرام ہے اور ہر حرام نجس ہوتا ہو
اور جب نجس ہوگا تو پانی کو بھی نجس کرنے والا ہوگا ضعیف لان النص یثبت حرمۃ المیتۃ ولاخلا
فیہ والخلاف فی فساد الماء یعنی یہ تمسک ضعیف ہے اسلیے کہ نص سے تو مردار کی حرمت ثابت ہوتی ہے
اور اسمین خلاف نہین خلاف پانی کے فساد مین ہے اور اسکے ذکر سے نص ساکت ہے علاوہ اسکے دیکھو مٹی
حرام ہے مگر نجس نہین ہے حنفیہ کہتے ہین کہ اگر پانی مین ایسا جانور مرا جسمین بہتا خون نہین ہو جیسے مچھر اور مکھی
وہ نجس نہین کیونکہ خون جو نجس ہے وہ بہتا ہوا ہی ہو اور بخاری و مسلم نے ابوہریرہ سے روایت کی ہو کہ حضرت
نے فرمایا کہ جب تمھارے کھانے یا پانی کے برتن مین مکھی گر پڑے تو چاہیے کہ اسکو ڈبو دے پھر نکال لے اسلیے
کہ اسکے ایک پر مین مرض ہے اور دوسرے مین شفا ہے اور یہ حدیث نہایت صحیح ہے اور اس سے معلوم ہوا
کہ بے خون کے حیوان کے مرنے سے پانی ناپاک نہین ہوتا وکذلک التمسک بقولہ علیہ السلام حتیہ ثم

افرصبیہ ثم اغسلیہ بالماء اور ایسا ہی اس حدیث سے تمسک کرنا کہ اسکو چھیل دے پھر اسکو جھٹک دے پھر پانی سے دھو دے اور اسماء بنت ابوبکر سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ ایک عورت نے جناب سرور کائنات سے دریافت کیا کہ جب ہم میں سے کسی عورت کے کپڑے کو خون حیض لگ جائے تو کیا کرے آپ نے جواب دیا اذا اصاب ثوب احدی کن الدم من الحیضۃ فلتقرصہ ثم لتنضحہ بماء ثم تصلی فیہ یعنی تم میں سے جب کسی عورت کے کپڑے کو خون حیض لگ جائے تو چاہیے کہ چٹکیوں سے ملے پھر اسکو پانی سے دھو دے پھر اس میں نماز پڑھے امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ سرکے سے نجاست زائل نہو سکے گی کیونکہ آپ نے پانی سے دھونے کی قید لگائی ہے اسکا جواب مصنف یوں دیتے ہیں لاثبات ان الخل لا یزیل النجس ضعیف لان الخبر یقتضی وجوب غسل الدم بالماء فیتقید بحال وجود الدم علی المحل والخلاف فی طہارۃ المحل بعد زوال الدم بالخل یعنی حدیث مذکورہ سے یہ ثابت کرنا کہ سرکہ نجاست کو دور نہیں کرتا ضعیف ہے کیونکہ خبر مقتضی ہے اس بات کی کہ خون کا پانی سے دھونا واجب ہے پس پانی سے اس حال میں دھونا ضرور ہے کہ کپڑے میں خون حیض موجود ہو اور خون حیض ایسی چیز ہے کہ ہر ایک سیال کے ذریعہ سے کپڑے پر سے زائل ہو سکتا ہے تو خلاف اسمیں ہے کہ جب سرکے سے زائل ہو جائے تو وہ کپڑا پاک ہے یا نہیں حنفیہ کے نزدیک تو پاک ہے کیونکہ خون اس سے بھی زائل ہو جاتا ہے اور شافعیہ کے نزدیک پاک نہیں اور نص اس امر سے ساکت ہے تو اس نص سے اس بات پر تمسک کرنا کہ جس کپڑے سے خون حیض پانی کے سوا دوسرے سیال سے زائل ہو وہ پاک نہیں نادرست ہے وکذلک التمسک بقولہ علیہ السلام فی اربعین شاۃ شاۃ اور اسی طرح یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ ہر چالیس بکریوں کی زکوٰۃ میں ایک بکری ہے جیسا کہ ابوداؤدؒ نے حارث بن اعور سے اس نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے لاثبات عدم جواز دفع القیمۃ ضعیف اس سے یہ ثابت کرنا کہ بکری کی قیمت کا زکوٰۃ میں دینا ناجائز ہے ضعیف ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ بکری ہی زکوٰۃ میں چاہیے مگر یہ تمسک ان کا فاسد ہے لانہ یقتضی وجوب الشاۃ ولا خلاف فیہ والخلاف فی سقوط الواجب باداء القیمۃ اسلیے کہ اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بکری واجب ہے اور اس میں خلاف نہیں خلاف تو اسمیں ہے کہ آیا قیمت اسکی دے دی جائے تو بھی زکوٰۃ ذمے سے ساقط ہو جاتی ہے یا نہیں شافعیؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوتی اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک ساقط ہو جاتی ہے اور نص اس سے ساکت ہے۔

سوال جب بکری کا دینا حدیث کی رو سے واجب ہے تو اسکی قیمت کا ادا کرنے والا عہدہ وجوب زکوٰۃ سے بری نہین ہوسکے گا جسطرح چار رکعت نماز عصر کو پڑھنا فرض ہے پس اگر کوئی اسے تو نہ پڑھے اور دوسرے طور پر اللہ کی عبادت کرتا رہے تو وہ عہدہ نماز سے بری نہوگا۔

جواب نماز مین رکعات کی تعداد ایک ایسی چیز ہے کہ اسمین عقل کو دخل نہین ایک وقت کی نماز چار رکعت مقرر ہونا اور دوسرے اور تیسرے وقت مین تین یا اس سے کم وبیش مقرر ہونا ایک ایسی بات ہے کہ عقل کوئی وجہ اس کمی بیشی کی نہین بتا سکتی پس یہ بات مقرر ہوچکی ہے کہ شرع نے جو کسی چیز کی تعداد مقرر کی ہے اسمین قیاس جاری نہین ہوسکتا یہی حال عقوبات کا ہے کہ ان مین بھی قیاس کو دخل نہین اسلیے ایک عبادت کو ادا کرنے سے دوسری عبادت سے سبکدوش نہوسکے گا بخلاف وجوب زکوٰۃ کے کہ وہ محتاج کی حاجت براری کے لیے مقرر ہوئی ہے تو یہ امر قیمت کے ادا کرنے کی صورت مین بھی موجود ہے اور دلیل اس مدعا پر معاذ بن جبل کا قول ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یمن والون سے زکوٰۃ لیتے تھے کہ انھون نے فرمایا کہ تم جوار اور جو کے بدلے مین کپڑا دیدو کہ تمہیں بھی آسان ہو اور مدینے مین اصحاب کے کار آمد ہو اسکو بخاری نے روایت کیا ہے بکری کا نام لینا صرف یہ جتانے کے لیے ہے کہ اسقدر زکوٰۃ دینا ۴۰ بکریون پر واجب ہے خواہ قیمت اسکی دیدی جائے یا وہ جانور دیدیا جائے یہ مطلب نہین کہ زکوٰۃ مین بکری ہی کا دینا ضرور ہے وکذلک التمسک بقولہ تعالی واتموا الحج والعمرۃ للہ لاثبات وجوب العمرۃ ابتدا ا ضعیف ایسا ہی امام شافعیؒ کا اس آیت سے استدلال ہے کہ تمام کرو حج اور عمرے کو اللہ کے واسطے۔ عمرہ ابتداءً یعنی شروع سے واجب بتانا کمزور ہے لان النص یقتضی وجوب الاتمام وذلک انما یکون بعد الشروع ولاخلاف فیہ وانما الخلاف فی وجوبہا ابتدا ء کیونکہ نص کا مقتضے تو یہ ہے کہ عمرے کا تمام کرنا واجب ہے اور تمام کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اسمین خلاف نہین خلاف تو اس بات مین ہے کہ وہ شروع کرنے سے قبل واجب ہے یا نہین امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب نہین اور نص اس سے ساکت ہے وکذلک التمسک بقولہ علیہ السلام لاتبیعوا الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین اسی طرح استدلال کرنا اس حدیث سے کہ نہ فروخت کرو ایک درم کو دو درم کے بدلے اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے بدلے جیسا کہ ملا علی قاری نے شرح مختصر منار مین روایت کیا ہے اور مسلم نے عثمان سے یون روایت کی ہے کہ

لا تبیعوا الدینار بالدینارین والدرہم بالدرہمین یعنی نہ بیچو ایک دینار کو دو دینار کے بدلے اور نہ ایک درم کو دو درم کے بدلے لاثبات ان البیع الفاسد لا یفید الملک اس بات کے ثبوت کے لیے کہ بیع فاسد سے ملک ثابت نہیں ہوتی کیونکہ منہی عنہ حرام ہے تو کرامت کا سبب نہیں ہو سکتی اور وہ ملک ہے۔ ضعیف کمزور ہے لان النہی یقتضی تحریم البیع الفاسد ولا خلاف فیہ وانما الخلاف فی ثبوت الملک اسلیے کہ نص تو یہ بات بتاتی ہے کہ بیع فاسد حرام ہے اور اسمین خلاف نہین خلاف جسمین ہے وہ یہ ہے کہ آیا بیع فاسد سے ملک بھی ثابت ہو سکتی ہے یا نہین مثلاً کسی نے ایک روپیہ کو دو روپون کے عوض بیچا تو ایسا روپیہ مشتری کی ملک مین آجائے گا یا نہین نص اس سے ساکت ہے پس شافعی کا تمسک اس نص کے ساتھ اس امر پر درست نہو گا کہ بیع فاسد سے ملک ثابت نہین ہوتی امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع فاسد سے بھی ملک ثابت ہو جاتی ہے۔ وکذلک التمسک بقولہ علیہ السلام اور ایسا ہی اس حدیث سے استدلال کرنا الا لا تصومون فی ہذہ الایام فانہا ایام اکل وشرب وبعال اور طبرانی نے ابن عباس سے روایت کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارسل ایام منی صائحا یصیح ان لا تصوموا ہذہ الایام فانہا ایام اکل وشرب وبعال یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ کے دنون (ایام تشریق) مین ایک پکارنے والے کو بھیجا کہ پکارے کہ روزہ مت رکھو کیونکہ یہ دن کھانے اور پینے اور جماع کے ہین۔ لاثبات ان النذر بصوم یوم النحر لا یصح ضعیف لان النہی یقتضی حرمۃ الفعل ولا خلاف فی کونہ حراما وانما الخلاف فی افادۃ الاحکام مع کونہ حراما وحرمۃ الفعل لا تنافی ترتیب الاحکام علیہ اس بات کے ثابت کرنے کے لیے کہ بقرعید کے دن روزے کی جو شخص نذر مانے وہ صحیح نہین ضعیف ہے کیونکہ اس نص سے اس دن مین روزے کا حرام ہونا ثابت ہے جسمین کسی کو اختلاف نہین ہان اختلاف اس امر مین ہے کہ باوجود حرام ہونے کے پھر مفید احکام ہے یا نہین ہمارے نزدیک مفید احکام ہے کیونکہ حرمت فعل کا ترتب احکام کے منافی نہین۔ فان الاب لو استولد جاریۃ ابنہ یکون حراما ویثبت بہ الملک للاب ولو ذبح شاۃ بسکین مغصوبۃ یکون حراما ویحل المذبوح ولو غسل الثوب النجس بماء مغصوب یکون حراما ویطہر بہ الثوب ولو وطی امراۃ فی حالۃ الحیض یکون حراما ویثبت بہ احصان الواطی ویثبت الحل للزوج

الاول مثلاً باپ نے اپنے فرزند کی کنیز سے بچہ جنوایا تو یہ حرام ہے مگر اس سے باپ اس بچے کا مالک ہو جائیگا اور اگر کسی شخص نے چھینی ہوئی چھری سے بکری کو ذبح کر دیا تو یہ فعل حرام ہے کیونکہ چھری اپنی نہین مگر ذبیحہ حلال ہو جاتا ہے اور اگر ناپاک کپڑے کو چھینے ہوے پانی سے دھویا تو یہ فعل بوجہ غصب کے حرام ہے مگر کپڑا پاک ہو جائے گا اور اگر کسی نے حالت حیض مین اپنی زوجہ سے صحبت کی تو یہ فعل حرام ہے مگر اس سے شوہر کا محصن ہونا ثابت ہو جائیگا اور اگر حلالہ کی صورت تھی تو یہ عورت پہلے خاوند کے واسطے حلال ہو جائے گا۔

فصل فی تقریر حروف المعانی

فصل حروف معانی کے بیان مین

چونکہ یہ بحث طویل ہے اور مسائل فقہیہ کا بڑا مدار اسپر ہے اسلیے مصنف نے اس بیان کو ایک علیحدہ فصل مین تفصیل کے ساتھ بیان کیا اور حروف کے مجاز کو اچھی طرح کھولدیا پس قبل آغاز مطلب کے یہ معلوم کرو کہ حروف دو قسم پر ہین (۱) ہجی جیسے الف با تا جیم وغیرہ (۲) مسائی جیسے ا۔ب۔ت۔ج وغیرہ انکی بھی دو قسمین ہین (الف) حروف مبانی اور یہ وہ ہین جو ترکیب الفاظ کے لیے موضوع ہین ان سے سواے وضع الفاظ کے اور غرض نہین جیسے اجزا تمام کلمون کے یہی حروف تہجی بھی کہلاتے ہین (ب) حروف معانی یہ وہ ہین جو فائدہ کسی معنی کا دیتے ہین مگر انکے معنی مستقل نہین ہوتے یہ صرف ربط معنی کے واسطے آتے ہین یعنی خود ان سے کوئی جملہ نہین بنتا مگر معنی فعل کو اسم کے ساتھ یا اسم کو اسم کے ساتھ ربط انھین الفاظ سے ہوتا ہے انکو حروف اصطلاحی کہتے ہین پس جب یہ حروف اپنے وضعی معنے مین مستعمل ہوتے ہین تو حقیقت کہلاتے ہین ورنہ مجاز نام پاتے ہین جیسے فی ظرفیت کے لیے حقیقت ہے اور استعلا کے لیے مجاز اور حروف معانی کی کئی قسمین ہین جنکی تفصیل یہ ہے

الواو للجمع المطلق

واو واسطے مطلق جمع کے آتا ہے عامۂ اہل لغت اور علماے نحو کا یہی مختار ہے وقیل ان الشافعی رح جعلہ للترتیب وعلی ھذا اوجب الترتیب فی باب الوضوء بعض علما کہتے ہین کہ امام شافعی رح کے نزدیک واو ترتیب کے واسطے آتا ہے اسی واسطے آیت وضو۔ اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الخ سے اعضاے وضو مین ترتیب کو واجب قرار دیتے ہین اور علماے حنفیہ کے نزدیک واو سے ترتیب یعنی تقدیم وتاخیر مقصود نہین ہوتی اور معیت مقصود ہوتی ہے مثلاً جب

کہتے ہیں کہ میرے پاس زید وعمرو آئے تو یہ فرق نہیں کرتے کہ کون آگے آیا اور کون پیچھے اور نہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ساتھ آئے سیبویہ کا بھی یہی مذہب ہے سیرانی اور سہیلی اور فارسی نے اسی پر اجماع نقل کیا ہے مگر بعض نحوی جیسے ثعلب اور قطرب اور ہشام اور ابو جعفر دینوری اور ابو عمرو زاہد اس سے خلاف کرتے ہیں مگر حق یہ ہے کہ کثرت پہلے ہی مذہب کی طرف ہے اور یہی مذہب حنفیہ کا ہے وقال علماؤنا اذا

قال لامرأته ان کلمت زید او عمرو افانت طالق فکلمت عمرو اثم زید اطلقت ولا یشترط معنی الترتیب والمقارنة علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ اگر تو نے زید اور عمرو سے بات کی تو تجھے طلاق ہے عورت نے پہلے عمرو سے بات کی اور پھر زید سے یعنی ترتیب کے خلاف کیا تو طلاق پڑ جائے گی کیونکہ ترتیب اور مقارنت کے معنے ملحوظ نہیں۔ ولو قال ان دخلت

هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فدخلت الثانية ثم دخلت الاولى طلقت اور اگر شوہر نے اپنی بی بی سے کہا کہ اگر تو اپنی بہن کے گھر میں اور اپنے ماموں کے گھر میں جائے گی تو تجھکو طلاق ہے عورت پہلے ماموں کے گھر میں گئی اور پھر بہن کے تو بھی طلاق پڑ جائے گی حنفیہ کے مذہب کی حقیقت پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اللہ سورۂ بقر میں فرماتا ہے۔ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَّقُوْلُوْا حِطَّةٌ یعنی دروازہ میں جھکے جھکے جاؤ اور یوں کہتے جاؤ کہ الٰہی ہم سے ہمارے گناہ اتار ڈال یا یہ معنے ہیں کہ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کہتے جاؤ اور اس بات کو سورۂ اعراف میں یوں بیان کیا ہے وَقُوْلُوْا حِطَّةٌ وَّادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا ظاہر ہے کہ واو اگر ترتیب کے لیے ہوتا تو ایک جگہ حطة کو مؤخر کرنے اور دوسری جگہ مقدم کرنے سے خلاف لازم آتا کیونکہ قصہ ایک ہے اور وہ حضرت موسیٰؑ کی قوم کا بیان ہے

قال محمدؒ اذا قال ان دخلت الدار وانت طالق تطلق فی الحال ولو اقتضیٰ ذلك ترتيبا لترتب الطلاق على الدخول ويكون ذلك تعليقا لا تنجيزا امام محمدؒ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی عورت کو کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھپر طلاق ہے تو اس جملے سے اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر حرف واو ترتیب کے واسطے ہوتا تو طلاق گھر میں داخل ہونے کے بعد واقع ہوتی اور اسکو تعلیق کہتے تنجیز نہ کہتے تعلیق شرط پر معلق کرنے کا نام ہے اور تنجیز فی الحال طلاق دیدینے کا نام ہے۔

جو علما واو میں ترتیب کو مانتے ہیں اُنکے دلائل اپنے مذہب پر یہ ہیں سوا جب صحابہ نے

آنحضرت سے دریافت کیا کہ درمیان صفا و مروہ کے کہان سے دوڑنا شروع کرین تو آپ نے جواب دیا ابدؤا بما بدء الله یعنی شروع کرو اس سے جس سے اللہ نے شروع کیا ہے جیسا کہ نسائی اور دار قطنی وغیرہ نے روایت کیا ہے اور اللہ نے اُسکا ذکر اپنے کلام مین صفا سے شروع کیا ہی چنانچہ فرمایا ہی اِنَّ الصفا والمروة من شعائر الله یعنی صفا اور مروہ اللہ کی نشانیون مین سے ہین اور یہ نص ہے واو کی دلالت ترتیب پر جبکہ صحابہ کو اشتباہ ہوا کہ واو جمع کے لیے ہے یا ترتیب کے لیے تو آنحضرت نے کھولدیا کہ واو ترتیب کے لیے ہے اور آنحضرت سے زیادہ فصیح و بلیغ کون ہو سکتا ہے جواب اسکا یہ ہے کہ آیت صرف اس بات کے جتانے کے لیے ہے کہ صفا و مروہ اللہ کے شعائر مین سے ہین نہ ترتیب کے ثبوت کے لیے اور آنحضرت نے جو کلام الٰہی کے مطابق ابتدا صفا سے واجب کی جس سے بظاہر واو کا ترتیب کے لیے ہونا مستفاد ہوتا ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ دوڑنا بغیر ترتیب و تقدیم کے ممکن نہین (۲) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے واركعوا واسجدوا یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو تو ترتیب رکوع اور سجدے مین مطابق بیان آیت کے واجب ہے اس سے معلوم ہوا کہ واو ترتیب مع العطف کا فائدہ بخشتی ہے جواب اسکا یہ ہے کہ ترتیب رکوع اور سجود مین واو کی وجہ سے نہین بلکہ وہ اس حدیث کی وجہ سے ہے صلوا کما رایتمونی اصلی یعنی نماز اسطرح پڑھو جسطرح مجھے پڑھتے دیکھو رواہ الترمذی عن عبد الله ابن مسعود علاوہ اسکے آیت مذکور معارض ہے اس آیت کے یَامَرْیَمُ اقْنُتِیْ لِرَبِّكِ وَاسْجُدِیْ وَارْكَعِیْ اس سے معلوم ہوا کہ دونون آیتون مین سجود و رکوع کا حکم ہے اور ترتیب کے لیے یہ نہین دوسری دلیل سے معلوم ہوتی ہی فائدہ یہ بھی یاد رکھو کہ عطف قریب پر اولیٰ ہے بہ نسبت بعید کے ہان اگر کوئی قرینہ عطف کو قریب سے بعید کی طرف پھیرنے کے لیے موجود ہوگا تو اس وقت مین اُس بعید پر عطف کیا جائے گا جیسے اس آیت مین وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِیْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ یعنی جو لوگ پرہیزگار عورتون پر زنا کی تہمت لگاتے ہین پھر چار گواہ پیش نہین کرتے تو انکو افترا کے بدلے اسّی کوڑے مارو اور اُنکی گواہی کبھی قبول نہ کرو وہ لوگ فاسق ہین اس آیت مین وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ کا جملہ دور کے جملہ پر معطوف ہوگا اور وہ وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ہی کیونکہ یہان قرینہ قریب کے جملے پر سے اُسکے عطف کو پھیرنے کے لیے موجود ہے اور اور وہ مخاطبین کا

تعدد ہے پس ناجائز ہوا وَلَا تَقْبَلُوا پر اُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ کا عطف نہوگا اگرچہ وہ قریب ہیں کیونکہ وہ مخاطب کے صیغے ہیں اولئک ھم الفاسقون غائب کا اور یہ امر اس بات کا قرینہ ہے کہ اس کا عطف انپر نہیں بلکہ بعید پر ہو وقد یکون الواو للحال فتجمع بین الحال و ذو الحال وحینئذ یفید معنی الشرط اور کبھی حرف واو حال کے معنے میں آتا ہے اور حال اور ذوالحال کے درمیان میں جمع کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ حال صفت ہوتا ہے ذوالحال کی اور اس صورت میں معنی شرط کا فائدہ بخشتا ہے مثالہ ما قال فی المأذون اذا قال لعبدہ ادالی الفا وانت حر یکون الاداء شرطا للحریۃ مثلاً کسی شخص نے اپنے غلام کو یوں کہا کہ تو مجھکو ایکہزار ادا کر دے اور حال یہ ہے کہ تو آزاد ہے تو آزادی کے لیے ہزار کا ادا کرنا شرط ہو جائیگا۔ وقال محمد فی السیر الکبیر اذا قال الامام افتحوا الباب انتم آمنون لا یأمنون بدون الفتح اور امام محمدؒ نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ اگر سلطان غازی کفار کو کہے کہ قلعہ کا دروازہ کھول دو اور حال یہ ہے کہ تمکو امان ہے تو انکو بغیر دروازہ کھولے امان نہوگی ولو قال للحربی انزل وانت آمن لا یأمن بدون النزول اور اگر کسی حربی کو کہا کہ اتر آ اور حال یہ ہے کہ تجھکو امان ہے تو بغیر اترنے کے اسکو امان نہوگی وانما یحمل الواو علی الحال بطریق المجاز فلا بد من احتمال اللفظ علی ذلک وقیام الدلالۃ علی ثبوتہ کما فی قول المولی لعبدہ ادالی الفا وانت حر فان الحریۃ تتحقق حال الاداء وقامت الدلالۃ علی ذلک فان للمولی لا یستوجب علی عبدہ مالا مع قیام الرق فیہ اور چونکہ واو کو حال کے معنی میں لینا مجاز ہے اسلیے ضرور ہے کہ لفظ بھی اس بات کا احتمال رکھتا ہو اور کوئی قرینہ بھی حال ہونے کے ثبوت کیلیے موجود ہو جیسے اس قول میں کہ ادا کر دے مجھے ایکہزار روپے اور حال یہ ہے کہ تو آزاد ہے یہاں آزاد ہونا ادا کے وقت پایا جائیگا اور قرینہ اسپر قائم ہو جائیگا اسلیے کہ آقا اپنے غلام پر مال کو باوجود بقاء غلامی کے واجب نہیں کرتا ہے پس واو عطف کے لیے ہوتا تو اس کلام سے غلام پر ابتداءً حالت غلامی میں ہزار کا ادا کرنا واجب ہوتا حالانکہ آقا کو یہ حق نہیں کہ غلام پر باوجود غلامی کے ہزار کا ادا کرنا واجب کرے کیونکہ اسقدر ادا کرنے پر بسبب رواج غلام مجبور نہیں کیا جا سکتا اسلیے یہاں واؤ کو عطف کے لیے قرار دینا متعذر ہے تو مجازاً حال کے معنی میں لیا گیا وقد صح التعلیق بہ فحمل علیہ اور آزادی کو اسقدر ادا کرنے کے ساتھ معلق کر دینا صحیح ہے پس واو یہاں حال کے معنی میں ہے اور آزادی ہزار کے ادا کرنے پر موقوف ہے ولو قال اور اگر شوہر اپنی منکوحہ سے کہے انت طالق وانت مریضۃ او مصلیۃ تو اس قول میں واو حال کے معنی پر محمول نہ کیا جائیگا بلکہ عطف کے لیے ہوگا جو اُس کے

حقیقی معنی ہین تطلق فی الحال یعنی طلاق فی الفور پڑ جائے گی اور معنی یہ ہونگے کہ تجھکو طلاق ہے اور تو بیمار ہے یا تجھکو طلاق ہے اور تو ناز پڑھتی ہے کیونکہ حال کے معنے لینے کے لیے کوئی قرینہ نہیں اور زوج کی ظاہری حالت اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ وہ اتنی سنگدلی اور ناخدا ترسی نکرے گا کہ مرض و ناز کی حالت مین عورت کو طلاق دے کیونکہ ایسے وقت مین تو شفقت اور خدا ترسی پیدا ہوجاتی ہے پس یہان واؤ عطف کے معنی کے لیے ہوگا جس سے فوراً طلاق واقع ہوجائے گی۔ ولو نوی التعلیق صحت نیتہ فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ اور اگر اس کلام سے خاوند نے تعلیق کی نیت کی ہے اور یہ ظاہر کرے کہ مین نے اپنے دلمین طلاق کو حالت مرض یا ناز کے ساتھ مشروط کیا ہے تو یہ نیت اسکی عند اللہ مقبول ہوگی لان اللفظ وان کان یحتمل معنی الحال الا ان الظاہر خلافہ واذا تاید ذلک بقصدہ یثبت اگرچہ الفاظ مین حال کے معنی مراد لینے کا احتمال ہے مگر ظاہر کے خلاف ہے اور جب مرد کے ارادے سے اسکی تائید ہوگئی تو ظاہر کے خلاف ثابت ہوجائے گا مگر یہ ثبوت عند اللہ ہوگا عند القاضی قابل پذیرائی نہین کیونکہ یہان مجاز پر عمل کرنا خلاف ظاہر اور موجب تہمت ہے پھر ایسا دعوے قاضی کیسے مان سکتا ہے گو احتمال مجاز کا ہوا اور مرد کے بیان سے اسکو کسی قدر قوت بھی پہونچتی ہے مگر حقیقت پر عمل کرنا ایک ایسی کھلی ہوئی بات ہے کہ وہ نظر انداز کرنے کے قابل نہین اور اسکو اس احتمال پر ترجیح ہے حقیقت کے سامنے معنی مجازی کو جو خلاف ظاہر ہو اختیار نہین کیا جاتا ولو قال یعنی اگر رب المال یعنی مالک نے مضارب سے کہا ہذہ الالف مضاربۃ واعمل بہا فی البز اس قول مین واو حال کے معنے کے لیے نہوگا بلکہ عطف کا فائدہ دے گا جیسا کہ مصنف آگے بیان کرتے ہین اور معنے اسکے یہ ہونگے کہ یہ ہزار روپے مضاربت کے لیے ہین اور انکو کپڑے کی تجارت مین لگا

لا یتقید العمل فی البز ویکون المضاربۃ عامۃ لان العمل فی البز لا یصلح حالا لاخذ الالف مضاربۃ فلا یتقید صدر الکلام بہ پس اس کہنے سے مضارب کپڑے ہی مین تجارت کرنے کا پابند نہوگا بلکہ مضاربت عام ہوگی جس کام مین چاہے اور فائدہ دیکھے روپے لگا دے کیونکہ کپڑے کا کام کرنا اس بات کی صلاحیت نہین رکھتا کہ مضاربت کے لیے جو ہزار روپے لیے ہین اسکا حال بن جائے کیونکہ کپڑے کی سوداگری کا کام پیچھے ہے اور ہزار روپے کا لینا اس سے پہلے ہے پس دونون ایک وقت مین جمع نہین ہوسکتے اور حال کا ذو الحال کے ساتھ جمع ہونا چاہیے لہذا شروع کلام اس سے مقید نہین ہوگا مضاربت وہ شرکت تجارت کی ہے جسمین مال ایک کا ہو اور محنت دوسرے کی اور نفع مین دونوکا حصہ ہو اور

مضارب نفع کی شرکت پر تجارت کرنے والے کو کہتے ہیں یعنی وہ شخص کہ مال غیر کا ہو اور محنت اسکی۔ اور جسکا مال ہوتا ہے وہ رب المال کہلاتا ہے۔ وعلیٰ هذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ جو چیز حال ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی وہاں واو حال کے معنی میں نہیں ہو سکتا۔ قال ابو حنیفة امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ اذا قالت لزوجها اگر عورت نے اپنے شوہر سے کہا طلقنی ولك الف تو یہاں واو مجاز پر حمل نہ کیا جائے گا بلکہ اپنے حقیقی معنی میں ہوگا یعنی تو مجھکو طلاق دیدے اور تیرے لیے ہزار ہیں فطلقها لایجب

علیها شیٔ لان قولها ولك الف لایفید حال وجوب الالف علیها وقولها طلقنی مفید

بنفسه فلا یترك العمل به بدون الدلیل اگر مرد نے طلاق دیدی تو اسکے لیے عورت پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ یہ قول ولك الف (اور تیرے لیے ہزار ہیں) عورت پر ہزار واجب ہونے کے حال کا فائدہ نہیں بخشتا بخلاف طلقنی (مجھکو طلاق دیدے) کے کہ اس سے مطلقاً ایقاع طلاق کا فائدہ حاصل ہوتا ہے پس طلقنی پر عمل کرینگے کیونکہ ترک عمل کے لیے کوئی دلیل نہیں طلقنی جملہ تام ہے اور ایسا جملہ اپنے ماقبل پر بغیر کسی دلیل و قرینے کے مترتب نہیں ہوتا کیونکہ جملوں میں اصل استقلال ہے اور یہاں کوئی دلیل ایسی نہیں جس سے یہ سمجھا جائے کہ یہ جملہ ماقبل پر مترتب ہے کیونکہ طلاق مال سے عادۃً منفک ہو جاتی ہے بلکہ طلاق کی خوبی یہ ہے کہ مال اسکے عوض میں نہ لیا جائے اسلیے یہاں واؤ کو حال کے معنی میں لینا مناسب نہ ہوگا بخلاف قوله بر خلاف قول موجر کے مستاجر کے لیے احمل هذا المتاع

ولك درهم یہاں واؤ کو حال کے معنے میں لیا جائیگا یعنی اس سامان کو اٹھا اور حال یہ ہے کہ تیرے لیے ایک روپیہ ہے لان دلالة الاجارة تمنع العمل بحقیقة اللفظ کیونکہ مزدوری کا قرینہ یہاں واو کے حقیقی معنی نہیں بننے دیتا اسلیے کہ مزدوری معاوضہ اصلی ہے شرع نے اسکو بدل کے عوض میں جائز کیا ہے پس اسکا دوسرے امر اصلی کو معارض ہونا صحیح ہے اسلیے یہاں حرف واو کو مجاز پر حمل کرنا باعتبار معاوضہ کے جائز ہے صاحبین کے نزدیک پہلی مثال طلقنی ولك الف میں بھی واو حالیہ ہے پس مرد کے طلاق دینے کے بعد عورت پر ہزار واجب ہونگے کیونکہ ایسی ترکیبات سے معاوضہ سمجھا جاتا ہے اور طلاق ایسی ترکیب واقع ہو تو اس سے خلع مستفاد ہوتا ہے۔

فصل

الفاء للتعقیب مع الوصل فا واسطے تعقیب مع الوصل کے ہے یعنی ابین معطوف علیہ ومعطوف کے

مہلت نہین مطلب یہ ہے کہ حرف فاسے جمعیت باترتیب دبے مہلت کا فائدہ حاصل ہوتا ہے یعنی اس بات پر
دلالت کرتا ہے کہ معطوف بلحاظ ترتیب معطوف علیہ کی نسبت مین شریک ہے، مگر مہلت اور تاخیر نہین ہوتی گو عرف
مین اس ترتیب کو تاخیر خیال کیا جاتا ہے اور حکم ثبوت معطوف علیہ کے لیے معطوف سے قبل ہوتا ہے اور اس
قبلیت کی دو صورتین ہین (۱) باعتبار وجود کے مقدم ہو اور یہ بھی دو طور پر مستعمل ہے یا محض تعقیب کے
لیے ہوتا ہے یا تفریع کے لیے تعقیب یہ ہے کہ دوسرے کو تاخیر صرف زمانے مین ہو اور اول کو دوسرے کے وجود
مین کوئی مداخلت نہو جیسے اس مثال مین زید آیا پس اسکا بھائی آیا جبکہ زید کے بھائی کا آنا زید کے
آنے کے بعد بدون مہلت کے واقع ہوا ہو اور ترتیب کے لحاظ سے آنے مین زید کے ساتھ بھائی شریک ہے
تفریع یہ ہے کہ اول کو باوجود تقدم ذاتی کے یا تقدم ذاتی و زمانی دونون کے دوسرے کے وجود مین مداخلت
ہو پہلی صورت کی مثال یون سمجھو کہ زید کے ہاتھ مین کنجی تھی اُسنے ہاتھ ہلایا پس کنجی نے بھی حرکت کی تو ہاتھ
کے ہلنے کو کنجی کے ہلنے پر صرف تقدم ذاتی ہے اور کنجی کی حرکت کے وجود کا سبب ہاتھ کا ہلنا ہے اور دوسری
صورت کی مثال زید نے سنا کھائی تھی پس اسکو دست آنے لگے سنا کے کھانے کو دستون پر تقدم ذاتی
کے سوا تقدم زمانی بھی حاصل ہے اور سنا کا کھانا دستون کی علت ہے (۲) صرف باعتبار ذکر لفظی کے
تقدیم ہو اسی قبیل سے ہے حرف فا اس آیت مین فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا
فِيْهِ پس اُنکے قدمون کو شیطان نے جنت سے ڈگمگایا پس اُنکو اُنکے عیش و آرام سے نکالا مسائل شرعیہ
مین کبھی حرف فا شرط کی جزا پر واقع ہوتا ہے پس جزا کا حق یہ ہوتا ہے کہ شرط کے پائے جاتے ہی فوراً واقع ہو جائے
کسی طرح کی مہلت نہو چنانچہ مصنف کہتے ہین۔ ولهذا استعمل في الاجزية لما انها تتعقب الشرط اسی
واسطے مسائل شرعیہ مین استعمال فا کا شرطون کی جزا مین ہوتا ہے کیونکہ جزائین شرطون کے بعد آتی
ہین قال اصحابنا اذا قال بعت منك هذا العبد بالف فقال الاخر فهو حر يكون ذلك قبولا
للبيع ويثبت العتق منه عقيب البيع علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی نے کہا کہ مین نے تیرے ہاتھ
یہ غلام ہزار روپے کو بیچا مشتری نے جواب دیا پس وہ آزاد ہے تو یہ جواب اُسکا قبولیت سمجھا جائیگا کیونکہ بیع
ایک کے ایجاب کرنے اور دوسرے کے قبول کرنے سے لازم ہو جاتی ہے اور بیع کے بعد آزادی ثابت
ہو جائیگی اور ہزار روپے بائع کو دینا پڑینگے کیونکہ مشتری کے جواب کی تقدیر یون ہوگی کہ مین نے ہزار
مین خریدنا قبول کیا پس مین نے اُسکو آزاد کر دیا کیونکہ مشتری نے آزادی کو بائع کے ایجاب پر مترتب کیا ہے

اور وہ اُس وقت تک مترتب نہین ہوسکتی جب تک قبولیت مشتری کی جانب اقتضا کے طور پر ثابت نہ ہولے اگر جواب مین فا کی جگہ بیت کا یا تردید کا لفظ لایا جائے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے بخلاف ما لو قال وهو حر او هو حر۔ برعکس اسکے اگر مشتری نے کہا اور وہ آزاد ہے یا وہ آزاد ہے تو اس جواب قبولیت نہ سمجھی جائے گی اسلیے کہ ان جوابون مین دو باتون کا احتمال ہے ایک تو یہ کہ وہ غلام کی آزادی کی خبر دیتا ہے جو اسین ایجاب کے قبل ثابت ہے پس اس صورت مین اُسکا جواب بیع کا رد ٹھہرے گا جیسا کہ مصنف نے کہا ہے فانه يكون رد البيع اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ مشتری کی منشا یہ ہے کہ وہ غلام بیع کے قبول ہونے کے بعد آزاد ہے پس ایسی مشکوک حالت مین جس سے مشتری کی مراد متیقن نہین نہ بیع ثابت ہو سکتی ہے نہ آزادی۔ ولو قال للخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال صاحب الثوب فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه كان الخياط ضامنا لانه انما امره بالقطع عقيب الكفاية اور اگر کسی نے درزی سے کہا دیکھ کیا یہ کپڑا میرے کرتے کیواسطے کافی ہے اُس نے دیکھ کر کہا ہان کافی ہے کپڑے کے مالک نے کہا پس قطع کرلے اس کو درزی نے قطع کرلیا اور وہ کافی نہین ہوا تو درزی ضامن ہوگا کیونکہ اُس نے قطع کرنے کا حکم کافی سمجھنے کے بعد دیا تھا اور درزی نے کرتے کے لیے کپڑا کافی سمجھ لیا تھا پس کترنے کی اجازت پورا ہونے کی بنیاد پر تھی پھر اگر پورا نہ تھا اور درزی نے کترا تو گویا اُسکے اذن کے بغیر کترا بخلاف ما لو قال اقطعه برعکس اسکے اگر کہا کاٹ اسکو اور فا کو ذکر نہین کیا او واقطعه یا اور کاٹ اُسکو کہا یعنی فا کی جگہ واو عطف کے ساتھ کاٹنے کی اجازت دی فقطعه پس درزی نے کاٹ لیا اور اس صورت مین کپڑا کم پڑ گیا فانه لا يكون الخياط ضامنا تو درزی تاوان کا ذمہ دار نہوگا کیونکہ یہ اذان مطلق ہے اور اذن مطلق کی حالت مین کاٹنے سے تاوان واجب نہین ہوتا۔ واذا قال بعت منك هذا الثوب بعشرة فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئا كان البيع تاما اور اگر کسی دوکاندار نے کہا کہ یہ کپڑا مین نے تیرے ہاتھ دس روپے کو بیچا پس تو اسکو کاٹ لے اور مشتری نے بغیر کچھ بات چیت کیے اُسکو کاٹ لیا تو یہ بیع کامل سمجھی جائے گی کیونکہ قبولیت کا ثبوت لفظ پس سے اقتضاءً سمجھا جاتا ہے ولو قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط دخول الثانية عقيب دخول الاولى متصلا به حتى لو دخلت الثانية اولا او اخرا لكنه بعد مدة لا يقع الطلاق اور اگر شوہر نے زوجہ کو کہا کہ تو اس گھر مین جا۔ د

پس اس گھر مین جائے تو تجھکو طلاق ہے تو امین شرط یہ ہے کہ پہلے اس گھر مین جائے جسکو شوہر نے پہلے بیان
کیا ہے پھر دوسرے گھر مین اسی کے متصل جائے تو طلاق واقع ہو جائیگی اور اگر وہ عورت پہلے دوسرے گھر مین
داخل ہوئی یا پہلے گھر مین جانے سے مدت کے بعد دوسرے گھر مین گئی تو طلاق واقع نہو گی کیونکہ فا کا موجب یہ
ہے کہ معطوف علیہ کے بعد معطوف بغیر مہلت کے واقع ہو اس صورت مین عورت کا دوسرے گھر مین جانا
پہلے گھر مین جانے کے بعد بغیر تاخیر کے شرط ہوگا اور جبکہ دوسرے مین اول داخل ہوئی یا پہلے مین جانے
کے بعد دوسرے مین بہت مدت کے بعد داخل ہوئی تو پہلی صورت مین تعقیب معدوم ہے اور دوسری مین
اتصال معدوم ہے وقد یکون الفاء لبیان العلۃ اور کبھی حرف فا بیان علت کے لیے مستعمل ہوتا ہے
اور اسکی دو صورتین ہین ایک یہ کہ علت پر داخل ہو واسطے اظہار اس بات کے کہ فا کا ما بعد علت ہے اسکے
ما قبل کی مثالہ اذا قال لعبدہ ادّ الیّ الفا فانت حر کان العبد حرا وان لم یؤد شیئا مثلاً
مالک نے اپنے غلام کو کہا کہ ہزار روپے مجھکو ادا کر دے پس تو آزاد ہے اس صورت مین غلام آزاد ہو جائیگا
خواہ اسنے کچھ نہ دیا ہو نہ ادا کرنے کی صورت مین اسقدر رقم کا قرضدار رہیگا کیونکہ فا علت پر داخل ہوئی
ہے اسلیے کہ آزادی ہمیشہ ہے پس بلحاظ بقا کے ادا سے متراخی ہوگی پس ابتدا مین متراخی ہونے کے ساتھ
مشابہ ہو جائیگی اسلیے اسپر فا کا آنا صحیح ہوگا اور اس صورت مین کلام کے معنے یہ ہونگے کہ مجھے ہزار روپے
دیدے اسلیے کہ تو آزاد ہے آزادی کو ہزار روپے دینے کی علت آزاد ہونے کی شکرگزاری مین قرار دیا ہے پس
آزادی ہزار روپے کے دینے پر معلق نہو گی کیونکہ کلام مین تعلیق پر کوئی دلالت نہین ہے اگر کوئی کہے کہ فا کو
عطف کے معنے مین جو اسکے حقیقی معنی ہین کیون نہ لیا تو اسکا جواب یہ دیا جائیگا کہ یہان حقیقت کا لیا جانا
متعذر ہے کیونکہ آزادی کا عطف ہزار روپے کی طلب پر ناجائز ہے ولو قال للحربی انزل فانت آمن
کان آمنا وان لم ینزل اور اگر حربی سے کہا کہ اتر آ پس تجھے امن ہے تو حربی کو امن ہوگا اگرچہ وہ
نہ بھی اترے کیونکہ مراد اس قول سے یہ ہے کہ اتر آ اس وجہ سے کہ تجھکو امان ہے دوسری صورت یہ ہے
کہ علت حکم پر داخل ہو مثال اسکی مصنف کا یہ قول ہے وفی الجامع ما اذا قال امر امرأتی
بیدک فطلقھا فطلقھا فی المجلس طلقت تطلیقۃ بائنۃ یعنی شوہر کسی اجنبی آدمی سے
کہے کہ میری عورت کا معاملہ تیرے ہاتھ مین ہے پس تو اسکو طلاق دیدے اگر وہ اجنبی اس عورت کو
اسی مجلس مین طلاق دیگا تو ایک طلاق بائن پڑ جائے گی کیونکہ جس لفظ کی مراد مستتر ہوتی ہے تو اس کے

ابوحنیفہؒ کے نزدیک طلاق بائن پڑتی ہے بشرطیکہ طلاق کی نیت کرے یا کوئی دوسرا قرینہ قائم ہو اور
ظاہر ہے کہ امرامرأتی کا وہی حال ہو کہ جو حال تو بائن ہو اور تو جدا ہے اور علیحدہ ہو اور میں نے تجھے
تیرے میکے کو دیا اور میں تجھ سے الگ ہوا اور تو جا نے تیرا کام وغیرہ الفاظ کا ہو۔ غرض شوہر کے کلام کے دو حصے ہیں
ایک تو یہ کو امر امرأتی بیدک (میری عورت کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہو) اور دوسرا فطلقہا (یعنی پس تو اسکو
طلاق دیدے) ان دونوں سے یہ نہیں سمجھا جائیگا کہ اُسنے جو پہلی بات کہی ہے اُس سے جداگانہ طلاق دینے
کا اختیار دیا ہے اور دوسری بات سے جداگانہ اختیار دیا ہے پس مصنف نے جو کہا ہو ولا یکون التا
توکیلا بطلاق غیر الاول یعنی نہیں ہوگی دوسری طلاق سوائے پہلی کے اس سے یہی مراد ہے کہ
پہلی طلاق ہی کا اختیار ہوگا دوسری کا نہیں ہوگا فصار کانہ قال طلقہا بسبب ان امرہا بیدک
غرضکہ اس ساری عبارت کا حاصل مطلب یہ ہے کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے اس وجہ سے کہ اسکا
معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور اپنی عورت کا معاملہ اجنبی کے ہاتھ میں دینے سے کنایۂ طلاق مراد ہو اور الفاظ
کنایہ سے ایک طلاق بائن پڑتی ہے اگرچہ دو کی نیت کرے اور اس قول میں صرف ایک طلاق بائن
پڑنے کی وجہ یہ ہے کہ حرف فا حکم علت کے بیان کے لیے ہے اور علت اسکا وہ قول ہے جو فا سے
قبل واقع ہوا ہے نہ بالعکس جیسا کہ بظاہر متوہم ہوتا ہے تو اس صورت میں فا کا مابعد بجز بیان ماسبق
کے جداگانہ طلاق دینے کے لیے وکالت کا فائدہ نہیں بخشے گا علاوہ اسکے جب طلاق بائن پہلے پڑ چکی
تو دوسری سے بھی بائن ہی پڑنا چاہیے کیونکہ رجعی بھی بائن کے ساتھ بائن بنجاتی ہو کیونکہ بائن جب پڑگئی
تو اُسکے بعد رجعت کا حق حاصل نہیں رہتا حالانکہ شوہر نے طلقہا کہا ہو جو صریح ہے اور صریح سے رجعی ہی
پڑتی ہو۔ ولو قال طلقہا فجعلت امرہا بیدک فطلقہا فی المجلس طلقت تطلیقۃ رجعیۃ
اور اگر شوہر اجنبی سے یوں کہے کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے کیونکہ اُسکا معاملہ میں نے تیرے ہاتھ میں کیا
ہے اور اُسنے عورت کو اُس مجلس میں طلاق دیدی تو ایک طلاق رجعی پڑے گی کیونکہ شوہر کے کلام میں فا سے
قبل جسقدر عبارت ہے اسمیں صریح طلاق کا لفظ موجود ہے اور اُسنے طلاق صریح اجنبی کو سپرد کی ہو اور فا
کے بعد جسقدر عبارت ہے وہ ماقبل فا کا بیان ہو۔ ولو قال تطلقہا وجعلت امرہا بیدک فطلقہا
فی مجلس طلقت تطلیقتین اور اگر شوہر کسی آدمی سے کہے کہ میری منکوحہ کو طلاق دیدے اور میں نے
اُسکا معاملہ تیرے ہاتھ میں کیا اور اُسنے مجلس میں طلاق دیدی تو دو طلاقیں واقع ہو نگی ایک رجعی اور

ایک بائن رجعی تو اسلیے کہ اُسنے کہا طلقہا یعنی تو میری عورت کو طلاق دیدے اور بائن اسلیے کہ طلقہا
کے بعد کنائے کا لفظ بولا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ شوہر نے جب یہ کہا کہ میری عورت کو طلاق دیدے تو اجنبی کے
لیے اُسکے لیے طلاق رجعی کی وکالت ثابت ہوگی اور جب یہ کہا کہ مین نے اُسکا معاملہ تیرے ہاتھ مین کیا تو اجنبی
کو طلاق بائن تفویض ہوگی اور دوسرا حکم پہلے حکم کی وجہ سے نہین کیونکہ فا کی جگہ واو آیا ہے اور واو بیان
علت کے لیے نہین ہے اسلیے دونون قول باہم متغایر ہونگے اور اُنکے تغایر کی وجہ سے اجنبی دو طلاقون کا
وکیل ہوگا جنمین سے ایک رجعی ہے اور دوسری بائن۔ وکذالک لو قال طلقہا وابنہا او ابنہا
وطلقہا فطلقہا فی المجلس وقعت بتطلیقتان اور ایسا ہی اگر کہا کہ طلاق صریح دیدے اسکو
اور طلاق بائنہ دیدے یا بائنہ طلاق اور صریح طلاق دیدے اُسنے مجلس مین طلاق دیدی تو دو
طلاقین واقع ہونگی وعلی ہذہ یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ فا بیان علت کے لیے ہے قال
اصحابنا اذا اعتقت الامۃ المنکوحۃ ثبت لہا الخیار سواء کان زوجہا عبدا او حرا
ہمارے علما نے کہا ہے کہ جب کنیز آزاد ہو جائے تو اسکو اختیار ہے کہ خاوند کو منظور رکھے یا علٰحدہ ہو جائے
خواہ خاوند اُسکا غلام ہو یا آزاد ہو۔ لان قولہ علیہ السلام لبریرۃ حین اُعتقت ملکت بضعک
فاختاری اسلیے کہ بریرہ کنیز آنحضرت کی جب آزاد ہوئی تو آپنے فرمایا کہ تو اپنی فرج کی مالکہ ہوئی
اسلیے اختیار کرے۔ زیلعی نے تخریج ہدایہ مین کہا ہے کہ اس حدیث کو دارقطنی نے حضرت عائشہؓ سے اخراج
کیا ہے اور ابن سعد نے اسکو طبقات مین روایت کیا ہے اور اُسمین ہے کہ فرمایا قد عتق بضعک
معک فاختاری یعنی آزاد ہوئی تیرے ساتھ فرج تیری اسلیے اختیار کرے تجکو جو چاہے اور یہ مرسل
ہے شعبی پر اور مرسل حنفیہ کے نزدیک حجت ہے اثبت الخیار بسبب ملکہا بضعہا بالعتق یعنی اسکو
اختیار دیدیا اس سبب سے کہ وہ اپنی بضع یعنی شرمگاہ کی آزاد ہونے کے سبب سے مالک ہو گئی۔ و
ہذا المعنی یعنی آنحضرت کا کنیز کے آزاد ہونے کے بعد اسکے لیے نکاح باقی رکھنے نہ رکھنے کا اختیار ثابت
کرنا لا یتفاوت بین کون الزوج عبدا او حرا اُسکے شوہر کے غلام یا آزاد ہونے کی حالت مین متفاوت نہوگا
یہ بات مصنف نے اسلیے کہی ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اگر کنیز کا خاوند آزاد ہے تو اسکو اختیار نہوگا اور یہی
مذہب احمدؒ و مالکؒ کا ہے اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونون صورتون مین اُسکو اختیار ہے کشف الغمہ مین ایکے
اخر اس باب مین ابن عمر سے امام شافعیؒ کے موافق ذکر کیا ہے لیکن ہمنے اُسکو یہان اسلیے ذکر نہین کیا کہ ابوداؤد

نے باسناد صحیح حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ بریرہ کا خاوند آزاد تھا جس وقت وہ آزاد ہوئی اور وہ اختیار دی گئی اسلئے آخر الحدیث اور ابن عباسؓ کی روایت میں یہ ہے کہ وہ غلام تھا اور ایسا ہی صفیہ کی روایت میں ہے جن کا اصحاب صحاح نے اخراج کیا ہے اور ترجیح حدیث حضرت عائشہؓ کو ہے کیونکہ وہ بریرہ کے حال سے بہ نسبت ابن عباسؓ کے زیادہ واقف تھیں علاوہ اسکے صحیح روایتوں میں اتنا ہے کہ اسکا خاوند غلام تھا اور یہ کچھ اسکے منافی نہیں کہ بریرہ کے آزاد ہونے کے وقت وہ آزاد ہو اور وہ جو ایک روایت میں ہے کہ اختیار دی گئی بریرہ اور خاوند اسکا غلام تھا محمول ہے اس بات پر کہ ابن عباسؓ کو اسکی آزادی سے اطلاع نہ ہوئی ہے اور حنفیہ کے مذہب پر جمع بین الاحادیث بھی متحقق ہے برخلاف مذہب امام شافعیؒ کے ویتفرع

منہ مسئلۃ اعتبار الطلاق فان بضع الامۃ المنکوحۃ ملک الزوج ولم یزل عن ملکہ بعتقہا فدعت الضرورۃ الی القول بازدیاد الملک بعتقہا حتی یثبت لہ الملک فی الزیادۃ ویکون ذلک سببا لثبوت الخیار لہا وازدیاد ملک البضع بعتقہا معنی مسئلۃ اعتبار الطلاق بالنساء فیدار حکم مالکیۃ الثلاث علی عتق الزوجۃ

اور اس سے طلاق کا مسئلہ نکلتا ہے کہ اسکا اعتبار عورتوں کی حالت پر ہے کیونکہ کنیز منکوحہ کی شرمگاہ خاوند کی ملک ہے کنیز کے آزاد ہونے کے سبب اسکی ملک زائل نہیں ہوئی پس کنیز کے آزاد ہونے پر ضرورۃً ازدیاد ملک محل میں زوج کے لیے ماننا ہوگا تاکہ زوج کے لیے ملک میں زیادتی ثابت ہو اور یہ امر سبب ہوگا کنیز کے لیے اختیار کے ثابت ہونے کا تاکہ عورت نقصان میں نہ رہے اور کنیز کو ملک بضع میں بوجہ آزادی کے زیادہ اختیار ہوگا یہی وجہ اسکے اختیار ملنے کی ہوگی کہ وہ چاہے تو خاوند کے پاس رہے اور نہ چاہے تو نہ رہے اس واسطے طلاق کا اعتبار عورتوں کے ساتھ ہے پس تین طلاقوں کی مالکیت کا حکم زوجہ کے آزاد ہونے پر موقوف ہوگا۔

طالب علم کے ذہن نشین کرنے کے لیے اس بحث پر سوال وجواب کے ذریعہ سے روشنی ڈالتا ہوں:
سوال جبکہ کنیز منکوحہ کی شرمگاہ کا مالک شوہر ٹھہرا یہاں تک کہ اسکی آزادی کے بعد بھی وہ اسکی ملکیت سے نہیں نکل سکتی پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کنیز کو آزادی کے بعد اپنی شرمگاہ پر اختیار حاصل ہو
جواب آزادی کے بعد محل میں شوہر کی ملکیت بڑھ جاتی ہے تاکہ شوہر کے لیے ملک میں زیادتی ثابت ہو جائے اور شوہر کی ملک کا بڑھ جانا کنیز آزاد کے لیے اسکی شرمگاہ پر اختیار ثابت ہو جانے کا باعث ہوگا

تاکہ مرد کا اختیار بڑھ جانے سے وہ گھاٹے مین نہ رہے۔

سوال ۲۔ یہ بھی مان لیا کہ کنیز کے آزاد ہونے کے بعد شوہر کی ملک اسکی شرمگاہ پر بڑھ جاتی ہے اور باوجود اس کے اُس کو بھی اختیار حاصل رہتا ہے تاکہ وہ نقصان مین نہ رہے مگر تین طلاقون کے لازم ہونے کی کیا وجہ ہے۔

جواب جبکہ عورت کی آزادی کے بعد اُسکی شرمگاہ پر مرد کی ملک کا بڑھ جانا لازم ہے تو اُسکے زائل کرنے والے کا بڑھنا بھی لازم ہوگا جو طلاق ہے پس ایسی ملک کے زائل کرنے کو تین طلاقین چاہئیں۔

سوال ۳۔ اسکا کیا سبب ہے کہ تین طلاقون کے واقع ہونے مین عورت کی حالت پر لحاظ کیا گیا اور مرد کی حالت کو نظر انداز کر دیا۔

جواب جبکہ شوہر کی ملک کا عورت کی شرمگاہ پر بڑھنا عورت کی آزادی کی وجہ سے مانا گیا ہے تو اس ملک کے زائل کرنے والے کی زیادتی بھی عورت ہی کی آزادی کی وجہ سے ماننا پڑے گی دون عتق الزوج کما ھو مذھب الشافعی یعنی تین طلاقون مین شوہر کے آزاد ہونے کا اعتبار نہوگا جیسا کہ شافعی کا مذہب ہے۔ یاد رکھو کہ اگر کنیز غلام کے نکاح مین ہے تو بعد آزاد ہونے کے اُسکو بالاتفاق اختیار ہوگا اس عار کے دفعیہ کے واسطے کہ حرہ غلام کی ہمبستر ہووے اور جو نکاح مین آزاد کے ہے تو بنائے اختلاف مسئلہ طلاق پر ہے حنفیہ کے نزدیک طلاق مین اعتبار عورت کا ہے یعنی اُسکے آزاد یا کنیز ہونے کا اگرچہ خاوند ان دونون کے خلاف ہون کہ عورت لونڈی اور خاوند اُسکا آزاد یا غلام ہو تو خاوند مالک دو طلاق کا ہوگا اور اگر عورت آزاد ہے اور خاوند اُسکا آزاد یا غلام ہے تو مالک تین طلاق کا ہوگا پس صورت مذکورہ مین اسکو اپنے اوپر زیادتی ملک طلاق کے منع کرنے کے واسطے اختیار ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق مین مرد کے آزاد یا غلام ہونے کا اعتبار ہے پس صورت مذکورہ مین کوئی سبب فسخ نکاح کا نہین پایا جاتا نہ عار اور نہ زیادتی ملک طلاق۔

فصل

ثم للتراخی یعنی ثم جمعیت کا فائدہ مع ترتیب وتاخیر کے دیتا ہے اور معطوف علیہ ومعطوف کے درمیان مین واقع ہوتا ہے لکنہ عند ابی حنیفۃ یفید التراخی فی اللفظ لیکن ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس حرف سے تکلم مین تاخیر ملحوظ ہوتی ہے گویا کہ متکلم نے سکوت کر کے پھر از سر نو کلام شروع کیا ہے مثلاً شوہر اپنی

زوجہ سے کہے انت طالق ثم طالق کہ تو طلاق والی ہے پھر طلاق والی ہے تو اس عبارت مین تکلم مین تاخیر کا یہ مطلب ہوگا کہ اُسنے اول یہ کہا کہ تو طلاق والی ہے پھر خاموش ہوگیا بعد اسکے کہا کہ تو طلاق والی ہو وعندہما یفید التراخی فی الحکم اور صاحبین کے نزدیک اس حرف سے صرف حکم مین تاخیر سمجھی جاتی ہو تکلم مین وصل ہوتا ہے امام صاحب کے مذہب پر دلیل یہ ہے کہ ثم تاخیر مطلق کے لیے موضوع ہے اور مطلق سے فرد کامل سمجھا جاتا ہے اور تاخیر مین کمال یہ ہے کہ تکلم اور حکم دونون مین ہو اگر صرف حکم مین تاخیر ہوگی تو بعض وجہ سے تاخیر ثابت ہوگی اور بعض وجہ سے ثابت نہوگی پس بہتر یہ ہو کہ تکلم اور حکم دونون مین تاخیر مانی جائے اور صاحبینؒ کے مذہب پر دلیل یہ ہے کہ ثم کا ماقبل اُسکے مابعد سے ملا ہوا ہے کیونکہ عطف جدائی کی صورت مین جائز نہین تو تاخیر صرف حکم مین ثابت رہی امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق جب طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کیا جائیگا تو اُس سے وہی طلاق معلق ہوسکے گی جو اُس سے ملی ہوئی ہوگی اور جو اُس سے ملی ہوئی نہوگی وہ حقیقۃً شرط سے معلق نہوگی اور اس خلاف کا ثمرہ مسئلہ ذیل مین ظاہر ہوتا ہی جیسا کہ مصنف کہتے ہین۔ وبیانہ فیما اذا قال لغیر المدخول بہا ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق یتعلق الاولی بالدخول ویقع الثانیۃ فی الحال ولغت الثالثۃ یعنی بیان اس اختلاف کا اسطرح ہو کہ کسی شخص نے غیر مدخول بہا یعنی ایسی منکوحہ عورت سے جسکے پاس جانے کا اتفاق نہین ہوا یہ کہدیا کہ اگر تو مکان مین جائے تو تجھکو طلاق ہو پھر طلاق ہے پھر طلاق ہے پس پہلی طلاق کا تعلق تو شرط سے ہوگا جب وہ عورت گھر مین جائے گی تو طلاق پڑے گی اور دوسری طلاق اُسی وقت پڑ جائے گی تیسری بیکار ہوگی وجہ اسکی یہ ہے کہ پہلی طلاق تو شرط سے معلق ہوگی جو اُسکے مکان مین داخل ہونے پر پڑے گی اور اگر وہ داخل نہوئی تو دوسری طلاق اُسپر واقع ہوجائیگی کیونکہ پہلی طلاق کو جو معلق بالشرط ہی کہکر خاموش ہوگیا اور پھر دوسری بار کہا کہ طلاق ہے تو یہ دوسری فی الحال اُسپر پڑ جائے گی کیونکہ محل باقی ہو اس وجہ سے کہ پہلی طلاق بوجہ نہ پائے جانے شرط کے نہین پڑی تھی اور تیسری لغو ہوجائیگی اس وجہ سے کہ غیر مدخولہ عورت کا حکم یہ ہو کہ اگر اسکو جدا جدا کرکے طلاق دیوے تو پہلی ہی طلاق مین بدون عدت کے نکاح سے باہر ہوجاتی ہو اور پہلی طلاق کے شرط سے معلق ہونے کا یہ فائدہ ہے کہ اگر آیندہ دوبارہ نکاح کے بعد وہ عورت پھر مکان مین داخل ہوگی تو پہلی شرط سے اُسکو طلاق پڑ جائے گی۔ وعندہما یتعلق الکل بالدخول اور صاحبینؒ کے نزدیک تینون طلاقین دخول مکان سے معلق ہونگی کیونکہ جب عبارت مین فصل نہوا تو ہر ایک کے ساتھ شرط کے

معلق ہونے میں کیا کلام ہو سکتا ہے۔ ثم عند الدخول ینزل الترتیب فلا یقع الا واحدۃ پھر داخل ہونے پر ترتیب ظاہر ہوگی مگر واقع ایک ہی طلاق ہوگی۔ ولو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابی حنیفۃ رح وقعت الاولی فی الحال ولغت الثانیۃ والثالثۃ یعنی اگر شرط کو موخر کیا اور کہا کہ تجھکو طلاق ہے پھر طلاق ہے پھر طلاق ہے اگر تو مکان میں جائے تو ابو حنیفہ کے نزدیک فوراً پہلی طلاق پڑے گی اور دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی وجہ اسکی یہ ہو کہ تاخیر تکلم میں ہی گئی تو جب پہلی طلاق کا لفظ کہکر خاموش ہوا تو فی الحال ایک طلاق پڑگئی کیونکہ اسکا تعلق شرط سے نہیں کیونکہ شرط میں اور پہلی طلاق میں سکوت فاصل ہے اور غیر مدخولہ ہونے کی وجہ سے عورت پہلی ہی طلاق میں نکاح سے باہر ہو گئی پس دوسری اور تیسری طلاق لغو ہوئی۔ وعندھما یقع الواحدۃ عند الدخول اور صاحبین کے نزدیک دخول مکان کے وقت ایک طلاق واقع ہوگی لما ذکرنا جیسا کہ ہمنے ذکر کیا اور وہ یہ کہ انکے نزدیک خواہ شرط کو مقدم کریں یا مؤخر دونوں صورتوں میں تینوں طلاقیں اس سے معلق ہوتی ہیں کیونکہ جب عبارت میں فصل نہوا تو ہر ایک کے ساتھ شرط ضرور معلق ہوگی اور جب وہ مکان میں جائیگی تو بوجہ غیر مدخولہ ہونے کے ایک طلاق پڑکر نکاح سے باہر ہو جائے گی۔ وان کانت المرأۃ مدخولا بھا فان قدم الشرط تعلقت الاولی بالدخول ویقع ثنتان فی الحال عند ابی حنیفۃ وان اخر الشرط وقع ثنتان فی الحال وتعلقت الثالثۃ بالدخول وعندھما یتعلق الکل بالدخول فی الفصلین اور اگر وہ عورت مدخول بہا ہے یعنی خاوند کو اسکے پاس جانے کا اتفاق ہوا ہے پس اگر شرط کو مقدم کیا اور کہا ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق یعنی اگر تو اس مکان میں جائے تو تجھکو طلاق ہے پھر طلاق ہے پھر طلاق ہے تو پہلی طلاق امام اعظم رح کے نزدیک مکان میں داخل ہونے پر واقع ہوگی اور دو اسی وقت واقع ہو جائیگی اور اگر شرط کو مؤخر کیا مثلاً کہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو دو طلاق اسی وقت واقع ہونگی اور تیسری مکان میں دخول پر معلق ہوگی اور صاحبین کے نزدیک خواہ شرط کو مقدم کریں یا مؤخر دونوں صورتوں میں دخول مکان پر وقوع طلاق کا اثر پڑے گا اور جب شرط دخول کی پائی جائے گی تو تین طلاقیں پڑیں گی۔

اور کبھی اس لفظ کو مجازاً واو کی جگہ لے آتے ہیں اسی قبیل سے اس حدیث میں جو ابوداؤد نے عبدالرحمن بن سمرہ سے روایت کی ہے کہ وہ کہتے تھے کہ آنحضرت نے مجھ سے فرمایا۔ اذا حلفت علی یمین فرأیت غیرھا

خیرا منہا فلیکفر عن یمینہ ثم ائت الذی ھو خیر یعنی جس وقت تو حلف کرے کسی چیز پر پھر تو اُسکے
خلاف کو بہتر دیکھے تو تو اپنی قسم ٹوٹنے کا کفارہ دیدے اور اُسکو کر جو بہتر ہے ثم یہان واو عاطفہ کی جگہ واقع ہوا ہے
مگر امام شافعیؒ کے نزدیک ثم یہان اپنے حقیقی معنی پر ہے اور اسی لیے انکے نزدیک کفارہ دیدینا قبل قسم توڑنے
کے درست ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک کفارہ قبل قسم ٹوٹنے کے جائز نہین تو اگر قبل قسم ٹوٹنے کے کفارہ دیگا
تو بعد قسم ٹوٹنے کے پھر دوبارہ دینا لازم آئیگا اگر قسم ٹوٹنے سے قبل کفارہ دینا کافی ہو تو فلیکفر یعنی کفر کی
حقیقت پر عمل ممکن نہو کیونکہ کفارہ تو قسم توڑنے کے بدلے مین واجب کیا گیا ہے اور جبتک قسم نہ ٹوٹے گی تو کفارہ
بھی واجب نہوگا پس اُسکو پہلے دیدینے کی صورت مین امر کے حقیقی معنی باقی نہ رہین گے اور ائت یا ثم مجازی
معنی مین ہو جائیگا اور یہ مجاز ہے اور یہان پنسبت مجاز فعل کے حرف یعنی ثم کا مجاز اولی ہے کیونکہ ایک
حدیث صحیح بھی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ثم کا واو کے معنی مین ہونا چاہیے اور وہ حدیث عدی
بن حاتم سے صحیح مسلم مین اس لفظ سے مروی ہے من حلف علی یمین فرای غیرھا خیرا منہا فلیات
الذی ھو خیر ولیکفر عن یمینہ یعنی جو شخص حلف کرے کسی چیز پر پھر اُسکے خلاف کو بہتر دیکھے تو اُس
بہتر کو کرے اور اپنی قسم کا کفارہ دیدے جب اس صحیح حدیث مین واو بجاے ثم کے ہے اور کفارہ کا ذکر
قسم توڑنے کے بعد ہے تو معلوم ہوا کہ حنث کفارے پر مقدم ہے پس اس روایت مین اور پہلی روایت مین
تطبیق واجب ہوئی اسلیے پہلی روایت مین ثم کو مجازاً واو کے معنی مین کر لیا جو مطلق جمع کے لیے ہے اور
پہلی روایت سے کفارے کا اور حنث کا وجوب ثابت ہوتا ہے بغیر اس کے کہ ایک کو دوسرے پر تقدم ثابت
ہو پھر دوسری حدیث صحیح سے ترتیب سمجھی گئی اور یہ معلوم ہو گیا کہ قسم کے ٹوٹنے سے کفارے کی تاخیر واجب ہے

فصل

بل لتدارک الغلط باقامۃ الثانی مقام الاول بل غلط بات کے تدارک کے واسطے آتا ہے کلام
دوم کو کلام اول کی جگہ رکھدیتے ہین اور یہ کبھی پہلے کلام کے ابطال اور کلام مابعد کے ثبوت کا فائدہ بخشتا ہے
جیسے اس آیت مین وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانہ بل عباد مکرمون یعنی کافر کہتے ہین کہ خدا نے
اپنے لیے اولاد بنائی ہے اسکے کے کافر کہتے تھے کہ فرشتے خدا کی لڑکیان ہین) وہ تو پاک ہے ولد اور شریک سے
بلکہ یہ فرشتے اسکے بندے ہین جنہے انکو دینی عبادت سے مکرم و ممتاز کیا ہے اور کبھی کلام اول کی غرض سے
دوسرے کلام کی طرف انتقال مقصود ہوتا ہے پس یہ بھی غرض سے اعراض کے لیے ہے چنانچہ اس آیت مین اسی لیے ہے

وَذَکَرَاسْمَ رَبِّہٖ فَصَلّٰی بَلْ تُؤْثِرُوْنَ الْحَیٰوۃَ الدُّنْیَا یعنی اپنے رب کا نام پڑھا پھر نماز کی بلکہ تم لوگوں نے حیات دنیا کو اختیار کر لیا ہے فاذا قال لغیر المدخول بہا انت طالق واحدۃ لابل ثنتین وقعت واحدۃ لان قولہ لابل ثنتین رجوع عن الاول باقامۃ الثانی مقام الاول ولم یصح رجوعہ فیقع الاولی فلا یبقی المحل عند قولہ ثنتین مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخولہ عورت سے کہا کہ تجھکو ایک طلاق ہے بلکہ دو طلاقیں ہیں تو اس کلام سے ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ لابل ثنتین میں اول سے رجوع کیا اور اسکو معطوف کی جگہ پر کر لفظ واحدۃ سے رکھدیا مگر کلمہ واحدۃ کہکر اس سے رجوع نہیں کر سکتے لہذا اول ایک طلاق واقع ہوگی اور چونکہ مطلقہ غیر مدخولہ ہے اب طلاق کا محل نہ رہا اسلیے لابل ثنتین کا کچھ اثر نہوگا ولو کانت مدخولا بہا یقع الثلاث اور اگر وہ عورت مدخول بہا ہوگی تو تین طلاقیں واقع ہونگی اگرچہ قیاس کی رو سے بل وہاں لایا جاتا ہے جہاں غیر مقصود بات منہ سے نکل جائے پھر اس سے اعراض کرکے وہ بات کہی جائے جو مقصود ہے مگر چونکہ یہ بات وہیں ہو سکتی ہے جہاں کسی چیز کی خبر دی جائے کیونکہ خبر میں صدق وکذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور انشا میں ایسا ناممکن ہے کیونکہ کہنے والا کچھ خواہش رکھتا ہے یا کوئی چیز طلب کرتا ہے اور خواہش وطلب میں احتمال صدق وکذب کا نہیں اور طلاق کا واقع کرنا انشا ہے تو اسمیں اعراض وتدارک صحیح نہوگا پس بضرورت پچھلی اور پہلی دونوں طلاقوں پر عمل کیا جائے گا اور اس وجہ سے تین طلاقیں پڑینگی وھذا بخلاف مالو قال لفلان علی الف لابل الفان حیث لایجب ثلثۃ الاف عندنا یہ مسئلہ طلاق برعکس ہے مسئلہ اقرار کے جیسے کسی نے کہا کہ فلان کے مجھپر ایکہزار بلکہ دوہزار ہیں تو اس صورت میں ابوحنیفہؒ کے نزدیک مقر پر دوہزار لازم آئینگے وقال زفر یجب ثلثۃ الاف اور زفرؒ مسئلہ طلاق پر قیاس کرکے کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی تین ہزار لازم آوینگے مگر یہ صحیح نہیں ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے لان حقیقۃ اللفظ لتدارک الغلط باثبات الثانی مقام الاول ولم یصح عند ابطال الاول فیجب تصحیح الثانی مع بقاء الاول وذلک بطریق زیادۃ الالف علی الالف الاول اسلیے کہ اصل میں بل واسطے تدارک غلطی کے ہے کہ کلام دوم کو کلام اول کی جگہ ثابت کرتا ہے مگر یہاں اول کا ابطال نہیں ہوا پس اس مثال میں دوسرے کلام کی تصحیح مع بقاے اول کے واجب ہوگی اور اسکی صورت یہی ہے کہ پہلے ایکہزار پر ایکہزار زیادہ ہوکر دوہزار ہو جائینگے بخلاف قولہ انت طالق واحدۃ لابل ثنتین لان ھذا انشاء وذلک اخبار

والغلط انما یکون فی الاخبار دون الانشاء فامکن تصحیح اللفظ بتدارک الغلط فی الاقرار

دون الطلاق اور یہ برعکس ہے انت طالق واحدۃ لا بل ثنتین کے کیونکہ یہ انشاء ہے اور اقرار خبر ہے اور خبر میں غلطی ہو جاتی ہے انشا میں غلطی نہیں ہوتی لہذا خبر میں غلطی کا تدارک کر کے لفظ کا صحیح بنا لینا ممکن ہے اور انشا میں ایسا نہیں ہو سکتا خبر سے غرض و غایت یہ ہو کہ ایک حق لازم کو ظاہر کرے نہ یہ کہ اسکو نفس ایجاد کرے جیسے انشا میں ہوتا ہے یعنی اقرار میں اضراب اور تدارک غلطی کا احتمال ہے اسلیے اصل پر عمل کیا جائیگا اور اس سے اعراض ثابت ہو جائیگا اور دو ہزار لازم آئینگے گویا معترف اول یون کہا تھا کہ میرے ذمے ایکہزار ہیں جنکے ساتھ اور کچھ نہیں پھر اپنی غلط بیانی کا تدارک کیا اور تنہا ہزار سے اعراض کر کے کہا بلکہ اس ہزار کے ساتھ میں ایکہزار اور بھی ہیں اور طلاق چونکہ انشاء ہے وہان تدارک کا احتمال نہیں اس ضرورت سے بلکہ اول و آخر دونون پر عمل کیا گیا حتی لو کان الطلاق بطریق الاخبار بان قال کنت طلقتك امس واحدۃ لا بل ثنتین یقع ثنتان یہانتک کہ اگر طلاق بطریق اخبار کے ہوگی مثلاً مرد نے کہا کہ مین نے کل تجھکو ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو تو اس صورت میں دو طلاق واقع ہونگی لماذکرنا جیسا کہ ہمنے ذکر کیا اور وہ یہ کہ غلطی کی تلافی و تدارک اخبار میں ممکن ہے اور انشا میں ممکن نہیں۔

فصل

لکن للاستدراك یعنی لکن استدراک کا فائدہ دیتا ہے تاج المصادر میں استدراک کے معنی کسی چیز کا دریافت کرنا لکھے ہیں اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ استدراک میں سین طلب کے لیے نہیں ہے اور حواشی ہندیہ میں جو تعریف استدراک کی کی گئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سین طلب کے لیے ہے اور اصطلاح میں کلام سابق کا وہم دفع کرنے کو کہتے ہیں مگر ان دو مثالون میں کہ یہ چیز ساکن نہیں ہے لیکن متحرک ہے اور یہ شے سفید نہیں ہے لیکن سیاہ ہے استدراک کے معنی درست نہیں ہوتے کیونکہ یہان نہ توہم ہے نہ دفع اسی لیے بعض نحویون نے اس تعریف کو بدل کر یون کہا ہے کہ استدراک اسے کہتے ہین کہ لیکن کے مابعد کے لیے وہ حکم ثابت کیا جائے جو حکم ماقبل کے مخالف ہو اور اس صورت میں پہلی دونون مثالین درست ہو جائینگی بعد النفی یعنی لکن واسطے استدراک کے ہے بعد نفی کے مطلب یہ ہے کہ لکن استدراک کے لیے بغیر نفی کے مستعمل نہیں ہوتا خواہ اسکے ماقبل نفی ہو یا اسکے مابعد نفی ہو فیکون موجبہ اثبات ما بعدہ فاما نفی ما قبلہ فثابت بدلیلہ

پس اصلی غرض لکن سے اسکے مابعد کا ثابت کرنا ہے اور ماقبل کی نفی اپنی دلیل سے خود ثابت ہوتی ہے
پس اگر عطف مفرد کا مفرد پر ہو تو لکن کے ماقبل کا منفی ہونا ضرور ہے اور لکن اس بات پر دلالت کرتا ہے
کہ جو چیز معطوف علیہ سے منفی ہے وہ معطوف کے لیے ثابت ہے اور حکم کی نفی معطوف علیہ سے اپنی حالت پر
باقی ہے کچھ غلطی کی وجہ سے واقع نہیں ہوا ہے۔ اگر عطف جملے کا جملے پر ہو تو دونون جملون مین سے ایک
موجبہ ہے اور دوسرا دافعہ نفی و اثبات مین متغائر ہونا ضرور ہے گر یہ ضرور نہین کہ پہلا ہی جملہ منفی ہو بلکہ اگر پہلا
منفی ہو تو دوسرے کو مثبت ہونا چاہیے اور دوسرا منفی ہو تو پہلے کا مثبت ہونا ضرور ہے لیکن یہ بھی ضرور نہین
کہ لفظون مین تغائر ہو بلکہ مفہوم و معنی مین تغائر کافی ہے کیونکہ وہم پیدا ہونا اور اسکا دفع کرنا مفہوم و معنے
پر مبنی ہے نہ الفاظ پر پس ہو سکتا ہے کہ لفظاً دونون مثبت ہون مگر معنے کے اعتبار سے ایک مثبت ہو اور دوسرا
منفی اور دونون کے مفہوم مین تضاد حقیقی ضرور نہین بلکہ فی الجملہ منافات کافی ہے والعطف بهذه الكلمة
انما يتحقق عند اتساق الكلام اور لکن کے معنی عطف مین ہونے کے لیے انتظام اور ارتباط
شرط ہے اور یہ دو باتون کے ساتھ ہوتا ہے ایک یہ کہ کلام کے بعض اجزا بعض سے متصل ہون یعنی لکن کو ماقبل
سے ملا کے کہنا چاہیے بیچ مین ٹھہرنا نہ چاہیے دوسرے یہ کہ لکن کا مابعد اسکے ماقبل کے منافی نہو اور منافات
نہونے کی صورت یہ ہے کہ جو فعل ثابت کیا جائے بعینہ اسکی نفی نہین کی جائے بلکہ نفی ایک شے کیطرف راجع ہو
اور اثبات دوسری شے کی طرف۔ فان كان الكلام متسقا يتعلق النفي بالاثبات الذي بعده پس
جب کلام متسق ہے تو متعلق ہوگی نفی اس اثبات کے ساتھ جو اسکے بعد ہے والا فهو مستانف یعنی اگر
کلام مین انتظام اور ارتباط نہوگا تو پھر لیکن عطف کا حرف نہ رہیگا نہ اصطلاحی استدراک کا فائدہ دیگا
بلکہ ابتدا کے لیے ہوگا اور اسکا مابعد ایک علیحدہ مستقل جملہ بنجائیگا جو ماقبل پر معطوف نہوگا مثاله ما ذكره
محمد في الجامع اذا قال لفلان علي الف قرض فقال فلان لا ولكنه غصب لم مثال اسکی امام
محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جامع صغیر مین ذکر کی ہے کہ مثلاً کسی شخص نے کہا کہ اسکے مجھپر ہزار روپے قرض کے
طور پر ہین اور مقر لہ نے جواب دیا نہین لیکن تو نے مجھ سے چھین لیے تھے لزمه المال لان الكلام متسق
فظهر ان النفي كان في السبب دون نفس المال اسپر الف یعنی ہزار لازم آئینگے کیونکہ لیکن کو ملا کر کہا ہے
اسلیے یہ قول صحیح ہوگا اور مقر لہ کا اول نہین کہدینا مقر کے اقرار کا رد نہوگا بلکہ اس سبب کا انکار ہوگا جو مقر نے
بیان کیا ہے اور وہ قرض ہے اور پھر کلمۂ استدراک کے بعد جو کچھ کہا ہے وہ دوسرے سبب یعنی غصب کا بیان ہے

اسلیے نفی و اثبات علیحدہ علیحدہ سبب پر وارد ہوتے ہین نفس مال پر اگر اس قول مین استدراک صحیح ہو تو بظاہر مقرلہ کا
نہین کہدینا مقر کے اقرار کا رد قرار پاتا پس استدراک بیان تغیر ہے اسلیے ماقبل سے اسکو ملا کر کہنا ضروری ہے
دونون مین فاصلہ واقع ہونے کی صورت مین صحیح نہین اسطرح کہ پہلی بات کہنے کے بعد ٹھہر کر دوسری بات کہے

وکذلك لو قال لفلان علی الف من ثمن هذه الجارية فقال فلان لا الجارية جاريتك ولكن لی عليك الف يلزمه المال فظهر ان النفی كان فی السبب لا فی اصل المال

ایسا ہی اگر کہا کہ فلان شخص کے میرے ذمے ہزار اس کنیز کی قیمت کے ہین پس اس نے جواب دیا کہ یہ امر نہین بلکہ کنیز تو تیری کنیز ہے لیکن میرے تیرے ذمے ہزار ہین تو ہاں پر مال یعنی ہزار لازم آوینگے پس معلوم ہوا کہ نفی سبب مین تھی اصل مال مین نہ تھی۔

ولو كان فی يده عبد فقال هذا لفلان فقال فلان ما كان لی قط ولكنه لفلان آخر فان وصل الكلام كان العبد للمقر له الثانی لان النفی يتعلق بالاثبات

اور اگر کسی کے ہاتھ مین یعنی قبضے مین غلام ہو اور اس نے کہا یہ غلام فلان شخص کا ہے مقرلہ نے کہا میرے پاس تو کبھی غلام نہ تھا بلکہ یہ تو دوسرے فلان شخص کا ہے اگر یہ بات متصل کہی ہے تو غلام دوسرے مقرلہ کا ہوگا کیونکہ نفی کا تعلق اثبات سے ہوگا کہ اپنے ملک کی نفی کر دی ہے دوسرے کیواسطے ثابت کر دیا پس غلام اولاً تو پہلے مقرلہ کے لیے ہوگا پھر اسکی تحویل کی وجہ سے دوسرے مقرلہ کے لیے ہو جائیگا اور چونکہ تحویل ظاہر کلام کو متغیر کرتی ہے اسلیے یہ شرط ہے کہ رد کے ساتھ ہی ساتھ تحویل بھی کی جائے اسلیے ما كان لی قط کے ساتھ ولكنه لفلان کو ملا کر کہنا ضروری ہے کیونکہ اول کلام آخر کلام پر موقوف ہے اور چونکہ آخر کلام اول کلام مین تغیر پیدا کرتا ہے اسلیے اگر اسکو ساتھ ہی کہے گا تو صحیح ہوگا اور اگر جدا کہے گا تو صحیح نہوگا جیسا کہ مصنف کہتے ہین

وان فصل كان العبد للمقر الاول فيكون قول المقر له ردا للاقرار

اور اگر یہ کلام یعنی نفی کو متصلا نہین کہا تو غلام مقرلہ اول کا ہوگا اور مقرلہ اول کا قول اقرار کا رد ہوگا کیونکہ یہان تغیر منفصل نہین ہوتا اور کلام اُس چیز پر موقوف نہین ہو سکتا جو اُس سے منفصل ہو

ولو ان امة زوجت نفسها بغير اذن مولاها بمأة دراهم فقال المولى لا اجيز العقد بمأة درهم ولكن اجيزه بمأة وخمسين بطل العقد لان الكلام غير متسق فان نفی الاجازة واثباتها بعينها لا يتحقق فكان قوله لكن اجيزه اثباتا بعد رد العقد

اگر کسی کنیز نے بغیر اجازت اپنے مالک کے بعوض مہر سو روپے کے نکاح کر لیا پس مالک نے کہا کہ مین اس رقم پر اجازت نہین دیتا لیکن ڈیڑھ سو روپے مہر کے بدلے اجازت دیتا ہون تو عقد نکاح باطل ہو جائیگا کیونکہ باعتبار معنے کے کلام متصل نہین اجازت کی نفی اور اجازت کا اثبات ایک جگہ نہین پایا جاتا۔ پس مالک کا یہ قول

کہ لکن اجیزہ اثبات بعد انکار عقد کے ہے اور دوسری عبارت میں یون سمجھو کہ اس کلام میں نفی و اثبات دونون ایک چیز یعنی نکاح سے متعلق ہین اسلیے کہ مالک کے اول انکار کرنے سے اصل نکاح منتفی ہو گیا ہے پھر اسنے دوسری مقدار مہر کے ساتھ اسی نکاح کی ابتدا کی ہے جب پہلے فسخ کر چکا ہے تو لیکن کے لفظ سے ڈیڑھ روپیے کے مہر دوبارہ نکاح پڑھ لینے کی اجازت مفہوم ہوتی ہے اور پہلا نکاح باقی نہین رہا ہے پس اس کلام مین لیکن استدراک کے لیے صحیح نہوگا بلکہ ابتدا کے لیے قرار پائیگا اگر یہان لیکن کو استدراک کے لیے قرار دیا جاتا تو نفی و اثبات کا تعلق ایک ہی کلام یعنی نکاح کے ساتھ لازم آتا اور کلام کا آغاز اسکے انجام کے متناقض ہو جاتا کیونکہ مہر کے بدلنے سے نکاح مین مغائرت نہین ہو سکتی اسلیے کہ اصل نکاح ہی ہے مہر تو اسکا تابع ہے اسی لیے نکاح بدون ذکر مہر کے درست ہے اور جب لیکن ابتدا کے لیے ہوگا تو کلام صحیح ہو جائیگا کیونکہ اس صورت مین جس نکاح کی نفی ہوتی ہے وہ وہ ہے جو مالک کی اجازت سے پہلے بندھ چکا تھا اور جسکا ثبوت ہوتا ہے وہ وہ ہے جو مالک کی اجازت کے بعد باندھا جاتا ہے وکذلک لو قال لا اجیزہ لکن اجیزہ ان

زدتنی خمسین علی المائۃ یکون فسخا للنکاح لعدم احتمال البیان لان من شرطہ الاتساق ولا اتساق ایسے ہی اگر ان الفاظ سے کہا کہ مین جائز نہین رکھتا لیکن جائز کرتا ہون مین اگر تو سو پر اور پچاس بڑھا دے اس سے بھی نکاح فسخ ہو جائیگا کیونکہ یہان احتمال بیان کا نہین شرط بیان سے اتصال ہے اور یہان اتصال نہین یعنی اگرچہ لفظون مین اتصال ہے بر معنی مین اتصال نہین۔

فصل

او لتناول احد المذکورین او واسطے تناول دو مین سے ایک کے ہے یعنی تردید کا فائدہ دیتا ہے اور معطوف و معطوف علیہ مین سے ایک کے ساتھ حکم کا تعلق بطور ابہام کے مراد ہوتا ہے دونون مراد نہین ہوتے ولھذا لو قال ھذا حر او ھذا کان بمنزلۃ قولہ احدھما حر حتی کان لہ ولایۃ البیان اسی واسطے اگر کہا کہ یہ آزاد ہے یا یہ تو یہ قول بمنزلے اس قول کے ہوگا کہ دونون مین سے ایک آزاد ہے یہانتک کہ اسکو بیان کرنے کا اختیار رہوگا اور یہ کلام بظاہر انشا ہے اسلیے کہ اس سے آزادی کی ایجاد مقصود ہے مگر اسمین یہ بھی احتمال ہے کہ شاید پہلے زمانے کی آزادی کی خبر دیتا ہے یعنی اس بیان سے قبل انکو آزاد کر چکا تھا اور یہ بیان اس آزادی کی خبر ہے کیونکہ یہ کہنا کہ ھذا حر او ھذا ازروے لغت کے خبر ہے اور شرع کی حیثیت سے انشا ہے پس انشائیت کی وجہ سے مالک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ دونون مین سے جسکو چاہے آزاد کر دے اور یہ کہدے کہ میری مراد اسکی آزادی سے تھی اور خبر کی حیثیت سے

تعیین اُس خبر مجہول کا بیان سمجھی جائیگی جب کا اس کلام کے صادر ہونے سے قبل واقع ہونا محتمل ہے اور
جیسا کہ یمین میں دو جہتین مانی جاتی ہین ایسے ہی بیان مین بھی دو جہتین مانی جائینگی کہ ایک جہت اسکو آزادی
کی ایجاد سمجھا جائیگا اور دوسری وجہ سے اگلی آزادی کی خبر مجہول کا اظہار پہلی جہت کا نفع یہ ہے کہ آزادی کی
ایجاد بیان کے وقت ملحوظ ہوگی اور اس صورت مین آزادی کے لیے محل کا صالح ہونا شرط ہے کیونکہ آزادی تو
وہی چیز ہو سکتی ہے جو اُسکے قابل ہو پس اگر مالک کے مراد بیان کرنے سے قبل ایک غلام مرجائے اور وہ کہے کہ
میری مراد یہ متوفی تھا تو اسکا قول معتبر نہوگا کیونکہ مردہ آزاد کرنے کے قابل نہین دوسرے تہمت بھی قائم ہے کہ
شاید اُسنے اپنے نفع کی غرض سے ایسا کیا ہو پس جو زندہ ہے اُسکی آزادی متعین ہو جائیگی اور دوسری جہت کا
یہ مآل ہے کہ قاضی جبراً اُس سے غلام کو آزاد کرائیگا اگر بیان مین یہ دو جہتین نہوتین ایک ہی جہت ہوتی
مثلاً خبر مجہول کا اظہار ہی ہوتا تو مراد کو بیان کرنے کے وقت محل کی صلاحیت مشروط نہوتی بلکہ ایجاب اول
کے وقت محل کا قیام شرط ہوتا یا صرف آزادی کا ایجاد ہوتا تو قاضی کو جبر کرنے کا کوئی حق نہ پہونچتا۔ ولو

قال وکلت ببیع ھذا العبد ھذا او ھذا کان الوکیل احدھما ویباح البیع لکل احد
منھما ولو باع احدھما ثم عاد العبد الی ملک المولی لایکون للاخر ان یبیعہ اور اگر اُسنے کہا
کہ وکیل کیا مین نے اس غلام کے فروخت کرنے کے لیے اسکو یا اسکو تو وکیل دونون مین سے ایک ہوگا اور
دونون مین سے ہر ایک کو بیچنا درست ہوگا اور اگر ایک نے بیچ دیا اور پھر غلام موکل کی ملک مین لوٹ آیا تو
اُسوقت دوسرے کو اُسکے بیچنے کا اختیار باقی نہین رہیگا۔ بیع کا دونون مین سے ہر ایک کے لیے مباح ہونا
اسلیے ہے کہ توکیل انشاء ہے اور کلمہ تردید کے انشا مین آنے سے تخییر یا اباحت کے معنی حاصل ہوتے ہین نہ
شک کے اسلیے کہ انشاء سے ابتدائً کلام کا ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے تو اُسمین شک کا احتمال نہین ہوسکتا
اسلیے کہ شک کا محل خبر ہے تخییر مین دونون جمع نہین ہوتے اور اباحت مین جمع کرنا جائز ہے اور چونکہ یہان
کلمہ تردید تخییر کے لیے آیا ہے اسلیے دونون کا اجتماع شرط نہین دونون مین سے جون سا تصرف کریگا صحیح ہوگا
اور موکل کی ملک مین لوٹ آنے کے بعد دوسرا وکیل اسلیے فروخت نہین کرسکتا کہ توکیل کا معاملہ ختم ہو چکا ہے

ولو قال لثلث نسوۃ لہ ھذہ طالق او ھذہ وھذہ طلقت احدی الاولین وطلقت الثالثۃ
لانعطافہا علی المطلقۃ منھما ویکون الخیار للزوج فی بیان المطلقۃ منھما بمنزلۃ ما لو
قال احدکما طالق وھذہ اور اگر اپنی تین بیبیون سے کہا کہ اسکو طلاق ہے یا اسکو اور اسکو تو پہلی

دونوں میں سے ایک تو خاوند کے تکلم کی وجہ سے مطلقہ ہو جائے گی اور تیسری کو بھی طلاق ہوگی کیونکہ اسکا عطف اُسپر ہے جو اُن دونوں میں سے مبہم طور پر مطلقہ ہے اور مطلقہ کو بتلانے اور تعین کرنے کا اختیار خاوند کو ہوگا۔ قول سکا بعض نے اسطرح کہنے کے ہے کہ تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے اور اسکو اور قرار کرتا ہے کہ مرد کو پہلی کے درمیان میں اور پچھلی دونوں کے درمیان میں متعین کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ اُسنے پچھلی دونوں کو حرف عطف کے ساتھ جمع کیا ہے اور اُسکے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اسکو طلاق ہے یا ان دونوں کو جیسے کوئی کہے کہ میں اس سے بات نہ کروں گا یا اس سے اور اس سے مگر یہ وجہ صحیح نہیں اسلیے کہ سیاق کلام دونوں میں سے ایک کے حق میں طلاق واجب کرنے کے لیے ہے اور عطف اُس چیز میں شرکت ثابت کرنے کے لیے ہے جسکے لیے سیاق کلام واقع ہوا ہے تو اس تقدیر پر اُسکے کلام کا حاصل یہ ہوگا کہ تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے اور اسکو بھی وعلی ھذا یعنی جبکہ عطف کرنے میں اوکے ساتھ یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے تو اس قاعدے کی بنیاد پر قال زفر اذا قال لا اکلم ھذا او ھذا و ھذا کان بمنزلۃ

قوله لا اکلم احد ھذین وھذا فلا یحنث ما لم یکلم احد الاولین والثالث وعندنا لو کلم

الاول وحدہ یحنث ولو کلم احد الآخرین لا یحنث ما لم یکلمھما امام زفرؒ نے کہا ہے کہ جب قسم کسی نے کہا کہ نہیں بولوں گا میں اس سے یا اس سے اور اس سے تو جب تک پہلے دو دونوں میں سے ایک اور تیسرے سے کلام نہ کریگا قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ متکلم کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک اور اس سے نہ بولوں گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر صرف اول سے بولا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر آخر کی دونوں میں سے ایک کے ساتھ بولا تو قسم نہ ٹوٹے گی البتہ اگر پچھلی دونوں سے بولے تو قسم ٹوٹ جائیگی وجہ اسکی یہ ہے کہ لفظ او جبکہ دونوں میں سے ایک کو شامل ہوگا تو نکارت ثابت ہوگی اور یہ نفی کے مقام میں ہے اور نکرہ محل نفی میں عموم بطریق افراد کے واجب کرتا ہے تو متکلم کے قول کی تقدیر یوں ہوگی کہ نہ اس سے اور نہ اس سے اور نہ اس سے بولونگا او کے لفظ کے ساتھ عطف کرنے سے جمعیت کا فائدہ حاصل ہوا اور دونوں ایک نفی میں جمع ہوگئے تو اس کلام سے کہ اس سے یا اس سے اور اس سے نہ بولوں گا مراد یہ ہوگی کہ نہ اس سے اور نہ ان دونوں سے کلام کروں گا اور نفی میں جمع کرنا قسم ٹوٹنے میں اتحاد واجب کرتا ہے اور تفریق افتراق واجب کرتی ہے۔ یاد رکھو کہ کلام کرنے کے مسئلے میں عطف ترکیب پر متعین ہوتا ہے کیونکہ عطف میں یہی اصل ہے مگر جبکہ غیر قریب کلام میں مقصود ہو تو اُسکی طرف عطف ہو جاتا ہے جیسے مسئلہ طلاق میں

اسلیے کہ طلاق مین مقصود دو مین سے ایک غیر معین ہو اور ترک تکلم کے مسئلے مین دونون مقصود ہوتے ہین نہ اُن مین سے ایک غیر معین اسلیے اصل سے عدول نہین ہوتا ولو قال بع هذا العبد او هذا كان له ان يبيع احدهما ايهما شاء اور اگر کہا کہ فروخت کردے اس غلام کو یا اسکو تو وکیل کو اختیار ہے کہ دونون مین سے جسکو چاہے بیچ ڈالے کیونکہ موکل کا یہ قول ایک غیر معین غلام کو متناول ہے اور امر کا مقتضے فرمانبرداری کرنا ہے اور حکم کی بجاآوری غیر معین مین فعل واقع کرنے سے متصور نہین اسلیے ضرورۃً تخییر ثابت ہوگی ولو دخل او في المهر اور اگر کلمہ او کہ تردید کے لیے ہے مہر پر داخل ہو اس طرح کہ مثلاً سو یا دو سو پر بغیر تعیین کے نکاح کرے یا نقدی کا نام نہ لے بہم طور پر اسپ یا اسپر کہدے بان تزوجها على هذا او على هذا يحكم مهر المثل عند ابي حنيفة لان اللفظ يتناول احدهما والموجب الاصلي مهر المثل فيترجح ما يشابهه مثلاً نکاح کیا عورت کے ساتھ اس تعداد یا دوسری تعداد پر تو امام اعظم کے نزدیک مہر مثل دلایا جائیگا کیونکہ کلام دونون مین سے ایک کو شامل ہو اور موجب اصلی مہر مثل ہو لہذا ترجیح اسکو ہوگی جو مہر مثل کیطرح ہو کیونکہ مہر مثل نکاح مین فرج کی قیمت ہے جیسے بیع مین قیمت ہوتی ہے اور اسمین مہر معین کیطرف اُس حالت مین عدول کیا جاتا ہو جس وقت کہ وہ قطعاً معلوم ہو اور کلمہ تردید کا داخل ہونا مسمّی کے معلوم قطعی ہونے کا مانع ہے پس موجب اصلی کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا مگر صاحبین یہ کہتے ہین کہ اگر نقدی کا ذکر نہ کیا ہوگا صرف یا یہ کہدیا ہوگا تو شوہر کو اختیار ہو کہ جو کچھ مناسب سمجھے عورت کو دیدے اور اگر نقدی کا نام لیا ہو گا تو کم سے کم نقدی مہر مین دینا واجب ہوگا لیکن صاحبین کی رائے درست نہین اسلیے کہ حرف تردید احد المذکورین مین سے ایک کو شامل ہونے کے لیے موضوع ہے اور وہ مجہول ہے پس جبکہ اسکی جہالت کی وجہ سے تسمیہ فوت ہو گیا تو موجب اصلی کی طرف رجوع کرنا پڑیگا اور تخییر تو اس ضرورت سے ثابت ہوتی ہو کہ جب کوئی امر وغیرہ کے ذریعے سے کچھ طلب کرے تو حکم کی بجاآوری پر قدرت حاصل ہو جائے وعلى هذا اور اس قاعدے کے موافق کہ تخییر کی صورت مین معطوف علیہ و معطوف مین سے دونون جمع نہین ہوتے قلنا التشهد ليس بركن في الصلوة لان قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك علق الاتمام باحدهما فلا يشترط كل واحد منهما وقد شرطت القعدة بالاتفاق علماے حنفیہ نے کہا ہے کہ تشہد یعنے التحیات پڑھنا نماز کا رکن اور فرض نہین اسلیے کہ جناب سرورِ کائنات نے فرمایا ہے کہ جب تو نے

التحیات پڑھ لی یا بقدر التحیات کے پڑھنے کے بیٹھ لیا تو تیری نماز پوری ہوگئی آنحضرتؐ نے نماز کے تمام کرنے کو
اُن دو چیزون مین سے ایک غیر معین کے ساتھ معلق کیا ہی تو دونون بجتما شرط نہونگے اور قعود یعنی التحیات
پڑھنے کی بقدر بیٹھنا بالاتفاق شرط ہی تو التحیات کا پڑھنا شرط نہوگا راوی اسکے عبداللہ ابن مسعود ہین
آنحضرتؐ نے جب اُنکو تشہد سکھایا تو ایسا فرمایا تھا اگر ابوداؤد کی روایت مین بجاے حرف تردید کے واو عاطفہ
واقع ہی اور دارقطنی کی روایت مین اذا فعلت هذا فقد تمت صلوتك ہی اور بعض نے کہا ہے کہ یہ
حدیث مین داخل نہین بلکہ ابن مسعودؓ کا کلام ہی۔ نووی نے کہا ہی۔ اتفق الحفاظ علی انها مدرجة یعنی
حفاظ نے اتفاق کیا ہے اس بات پر کہ یہ جملہ مدرج ہی یعنی حدیث مین داخل نہین شیخ ابن الہمام نے اسکے
جواب مین کہا ہی والحق ان غاية الادراج ههنا ان تصير موقوفة وللموقوف فی مثله حكم الرفع یعنی
حق یہ ہی کہ ادراج کی غایت یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہوگی اور موقوف کے لیے اُسکی مثل مین حکم رفع کا ہے
ثم هذه الكلمة فی مقام النفی توجب نفی كل واحد من المذكورين پھر یہ کلمہ اور نفی کے موقع پر
دونون مذکورین کی نفی کریگا کیونکہ اس وقت یہ کلمہ مجازاً واو عطف کیطرح عموم کا فائدہ دیتا ہی اور یہ فائدہ
دلیل خارجی سے حاصل ہوتا ہی جیسے نفی کے موقع پر واقع ہونا یا اباحت کے محل مین آنا پس جہان ان قرائن
مین سے کوئی پایا جاوے وہان عموم مقصود ہوگا حتی لو قال لا اكلم هذا او هذا يحنث اذا كلم احدهما
یہانتک کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ مین اس سے یا اس سے نہ بولونگا تو جس سے بھی بولے گا قسم ٹوٹ جایگی
کیونکہ حرف تردید معطوف علیہ و معطوف مین سے ایک کو متناول ہوتا ہی مگر سیاق نفی مین وہ نکرہ ہی تو بطریق النفی
کے عام ہوگا اور دونون مین سے ہر ایک کو متناول ہوگا پس متکلم کو دونون مین سے ایک کے متعین کرنے کا اختیار
نہوگا کیونکہ ہر ایک منفی ہوچکا ہے وفی الاثبات يتناول احدهما مع صفة التخيير اور اثبات مین دونون
مین سے ایک کو شامل ہوگا اور اختیار باقی رہیگا کہ دونون مین سے جسکو چاہے لے اور یہ بات انشا مین
خصوصاً طلب کے مقام پر ہوتی ہی كقولهم خذ هذا او ذاك مثلاً کہین کہ اسکو لے یا اُسکو تو دونون
مین سے جسکو چاہے لے اور ایسی صورت مین دونون کے جمع کرنے کا اختیار نہین ہوتا بخلاف اباحت
کے کہ اُسمین دونون کا جمع کرنا صحیح ہی ومن ضرورة التخيير عموما الاباحة قال الله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة اور تخییر کے
سبب عموم اباحت ثابت ہوتا ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہی کہ قسم کا کفارہ دس محتاجونکو اوسط درجہ کا کھانا

کھلانا ہے جیسے روٹی سالن آپ کھاتے ہو اور گھر والون کو کھلاتے ہو ویسے ہی انکو کھلاؤ یا دس فقیرونکو کپڑا پہنانا یا ایک غلام کو آزاد کرنا اگر کوئی حرم مین شکار کو مار ڈالے تو اسکے کفارے مین فرمایا ہے ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ھدیا بالغ الکعبۃ او کفارۃ طعام مساکین او عدل ذلک صیاما یعنی جو کوئی تم مین سے شکار عمداً مار ڈالے تو جو جانور مارا ہے اسکی مثل بدلا دینا پڑے گا جو دو آدمی عادل وانصاف والے مقرر کردین اُس سے قربانی کا جانور خرید کے کعبے تک پہونچاے یا قربانی کے عوض قیمت کا کھانا لیکر مسکینون کو کھلائے یا ہر مسکین کے پومیہ صدقے کے عوض روزہ رکھے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفارہ دینے والے کو اختیار حاصل ہے کہ ان اشیا مین سے جس ایک قسم کو چاہے اختیار کرے اور اُسپر بطریق اباحت کے ایک ہی قسم واجب ہے پس ان مین سے جسکو کریگا کفارہ ادا ہو جائے گا اور اگر کوئی شخص سب کو جمع کر دے تب بھی درست ہے مگر کفارہ ایک ہی سے ادا ہو جائیگا اور باقی قسمون کو کرنا تبرع ہوگا اور اگر کسی قسم کو بھی نہین کریگا تو اُن مین سے صرف ایک پر عذاب پائے گا مگر علماے عراق اور اکثر معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ جس کفارے کے ضمن مین جتنی قسمین مذکور ہین اُن سب کا کرنا بطریق بدل کے واجب ہے مطلب اسکا یہ ہے کہ کل مین خلل ڈالنا جائز نہین اور اگر کل مین خلل ڈالے گا تو ایک ہی قسم کے ترک پر عذاب پائے گا اور سب قسمون کا کرنا واجب نہین اگر ویسا کریگا تو ایک ہی کے فعل پر ثواب ملے گا اور مکلف کو اختیار ہے جس قسم کو کریگا عہدہ تکلیف سے بری ہو جائے گا غرضکہ حنفیہ کے اور انکے مذہب مین کچھ فرق نہین صرف لفظی فرق ہے کیونکہ حنفیہ ایک قسم کے وجوب کے قائل ہین اور وہ سب کے وجوب کے بطور بدل کے قائل ہین اور بعض معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ ہر قسم کا کرنا واجب ہے لیکن اگر ایک کو کرے گا تو دوسری قسمین ذمے سے ساقط ہو جائین گی جیسے نماز جنازہ کہ حال ہے کہ اگر کچھ ادا کر دین تو سب کے ذمے سے ساقط ہو جاتی ہے ورنہ سب گنہگار ہوتے ہین اور اگر سب کو کرے گا تو سب کے کرنے کا جو حکم ہے اُسکو بجا لائیگا اور اسلیے ثواب واجبات کا مستحق ہوگا ہر ایک کے کرنے پر اُسکو واجب کا ثواب ملے گا اور اگر سب مین خلل ڈالدیا تو سب کے عذاب کا مستحق ہوگا تخییر مین اور اباحت مین یہ فرق ہے کہ تخییر مین دونون یعنی معطوف علیہ اور معطوف جمع نہین ہوتے اور اباحت مین جمع کرنا جائز ہے۔

سوال قرآن مین اللہ فرماتا ہے۔ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف او ینفوا من الارض یعنی جو لوگ

خدا اور رسول سے لڑتے ہین کفر کرتے ہین زمین مین فساد کرتے ہین اور لوٹ مار مچاتے ہین تو انکی سزا یہ ہو کہ مارڈالے جائین یا سولی دیے جائین یا انکے ہاتھ پاؤن کاٹے جائین خلاف طرف کے یا قید کیے جائین زمین مین چلنے پھرنے سے روکے جائین اس آیت مین او تخییر کے لیے ہے یعنی حاکم کو اختیار ہو کہ ان تمام سزاؤن مین سے جس سزا کو مناسب حال سمجھے راہزن کو دے امام مالکؒ نے یہی اختیار کیا ہے مگر ابوحنیفہؒ تقسیم کے لیے سمجھتے ہین انکا قول ہے کہ اگر راہزن نے کسی کو جان سے مار ڈالا تو وہ بھی حد مین مارڈالا جائے اور اگر وہ کسی کو جان سے مار کر مال لیوے تو سولی دی جائے اور اگر فقط مال لیوے تو ایک ہاتھ ایک جانب کا اور ایک پاؤن دوسری جانب کا کاٹا جائے اور اگر ڈاکو کسی کو صرف دھمکائے اور مال نہلے نہ قتل کرے تو اسکو قید کرنا چاہیے حالانکہ او عاطفہ بیان تخییر کے لیے ہے پھر ہر قصور کے مقابلے مین سزا کا معین کردینا اور او کو تقسیم کیلیے سمجھنا مقتضاے آیت کے خلاف ہے۔

جواب جزاؤن کی تقسیم جنایات کے اعتبار سے کی ہو اور وجہ اسکی یہ ہے کہ کتاب و سنت مین جزا مین انواع جنایات پر تقسیم کی گئی ہین تو ہر جزا کی نوع ایک جنایت کے ساتھ مخصوص ہوگی اور جنایت کی ہر نوع جزا کی ہر نوع کے ساتھ مخصوص ہوگی پس جس جنایت کو جیسا دیکھا اسکے لیے ویسی ہی سزا مقرر کی ہو اور یہ تقسیم انھون نے اس آیت سے استنباط کی ہو جزاء سیئۃ سیئۃ مثلھا یعنی برائی کا بدلا برائی ہے اسی کی طرح یعنی جیسا زخم ہو ویسا ہی زخم پہونچایا جائے اور جیسا نقصان ہو اتنا ہی نقصان دیا جائے اور سنت سے ثبوت یہ ہے کہ اہل عرنیہ نے مال لیا تھا اور اونٹون کے چرواہے کو قتل کر ڈالا تھا جب وہ پکڑے ہوے آئے تو آنحضرت نے مال لینے کی جزا مین تو انکے ہاتھ پاؤن جانب مخالف سے کٹوائے اور قتل کی جزا مین انکو مروا ڈالا۔

فائدہ - بعض علما کی تحقیق یہ ہے کہ آیت محاربہ مین او مجازاً بلکہ کی جگہ واقع ہوا ہے اگر یہ او کا بلکہ کے منے مین آنا بعید نہین کیونکہ او مین بھی اعراض اس تعیین سے ہوتا ہے جو اول کلام سے ثابت ہوتی ہے اور یہی بلکہ کا مفاد ہے مگر آیت کے منے محصل بلکہ کی صورت مین تکلف سے بنینگے اسلیے بہتر یہ ہو کہ تقسیم کے لیے قرار دین چنانچہ حدیث ذیل سے بھی یہی ثابت ہوتا ہو کہ امام محمدؒ نے ابویوسفؒ سے انھون نے کلبیؒ انھون نے ابوصالح سے انھون نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبردہ ہلال بن عویمر اسلمی کو اس بات پر رخصت کیا کہ نہ ہم تم پر زیادتی کرین اور نہ تم ہمپر بعد اسکے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیطرف کچھ لوگ اسلام کے لیے چلے ابوبردہ کے یارون نے انپر ڈاکہ مارا حضرت جبرئیل حد لیکے اترے کہ جسنے قتل کیا اور مال لیا وہ سولی دیا جائے اور جسنے قتل کیا اور مال نہین لیا وہ قتل کیا جائے اور جسنے مال لیا اور قتل

نہین کیا تو اُسکے ہاتھ اور پیر خلاف کے کاٹے جائین اور جو مسلمان ہوا تو اسلام نے دور کر دیا جو کچھ کہ اُسے شرک
مین کیا تھا اور عطیہ کی روایت مین ابن عباسؓ سے ہے کہ جس نے فقط ڈرایا اور قتل نہین کیا اور مال نہین لیا تو وہ
جلاء وطن کیا جائے وقد یکون او بمعنی حتی اور کبھی او حتی کے معنی مین آتا ہے اور بعبارت دیگر کبھی مجازاً
او کو امر ممتد کی انتہا کے لیے استعمال کرتے ہین اس صورت مین اُسکی جگہ حتی عربی مین اور یہانتک اُردو مین
آسکتا ہے قال اللہ تعالی وما النصر الا من عند اللہ العزیز الحکیم لیقطع طرفا من الذین کفروا
او یکبتهم فینقلبوا خائبین لیس لک من الامر شئی او یتوب علیهم یعنی فتح خدا ہی کی
طرف سے ہے تاکہ کاٹ ڈالے بعض کافرون کو یا اُنکو ذلیل کرے پس نامراد پھر جائین تیرا اختیار کچھ نہین یہانتک
کہ اللہ اُنکو توبہ کی توفیق دے مقصود بالتمثیل او یتوب علیهم ہے قیل معناہ حتی یتوب علیهم
اس صورت مین مطلب یہ ہوگا کہ تیرا اختیار اُنکے عذاب یا اصلاح مین کچھ نہین جبتک کہ اُنکی توبہ واقع ہو
تجھپر صرف پہونچا دینا اور جہاد کرنا ہے یہانتک کہ دین غالب ہو اور بعض نے او کو یہان استثنا کے لیے قرار دیا ہے
اور معنی یون کیے ہین تیرا اختیار کچھ نہین مگر یہ کہ اللہ اُنکو توبہ کی توفیق دے پس تو اُنکے لیے اس وقت مین دعا کر
قال اصحابنا حنفیہ نے کہا ہے کہ قول ذیل مین او حتی کے معنی مین ہے۔ لو قال اگر کہا لا ادخل هذه
الدار او ادخل هذه الدار یکون بمعنی حتی یعنی اس مکان مین نہین داخل ہونگا یہانتک کہ مین
اس مکان مین داخل ہوؤن مطلب یہ ہے کہ جبتک پچھلے مکان مین داخل نہین ہولون پہلے مکان مین
داخل نہین ہوؤنگا وجہ اسکی یہ ہے کہ جب او نفی و اثبات مین مستعمل ہوتا ہے تو حتی کے معنی دیتا ہے
اور اُسکا مابعد غایت بنجاتا ہے اور معنی حقیقی کا ترک مقام مذکور مین دلالت استعمال کی وجہ سے ہوتا ہے حتے
لو دخل الاولی حنث ولو دخل الثانیة اولا بر فی یمینه یعنی اگر پہلے مکان مین داخل ہوگا تو قسم
ٹوٹ جائے گی اور اگر دوسرے مکان مین اولا داخل ہوگا تو قسم پوری ہوئی ومثله اسیطرح اس مثال مین
بھی او حتی کے معنی مین ہے لو قال لا افارقک او تقضی دینی یکون بمعنی حتی تقضی دینی اگر کہا
کہ نہین جدا ہوؤنگا مین تجھسے یہانتک کہ تو میرا قرض ادا کردے اور یون بھی معنی ہوسکتے ہین کہ نہین جدا
ہوؤنگا مین تجھسے مگر یہ کہ میرا قرض ادا کردے۔

فصل

حتی للغایة کالی حتی انتہا کے لیے ہے مانند الی کے اور یہ حرف ثم کی طرح ترتیب مہلت کا فائدہ بھی بخشتا ہے

سمجھنا ہے کہ حتی میں اور ثم میں تین طرح سے فرق ہے (۱) حتی میں مہلت بنسبت ثم کے کم ہے پس حتی بحسب معنی کے فا اور ثم میں متوسط ہے کیونکہ فا میں بالکل مہلت نہیں ہوتی اور ثم میں مہلت ہے (۲) حتی کا معطوف جزو ہوتا ہے معطوف علیہ کا اور یہ جز معطوف علیہ سے قوی ہوتا ہے یا ضعیف تاکہ انکے ساتھ عطف کرنے سے معطوف کی قوت وضعف معلوم ہو جائے اور معطوف علیہ کی انتہا ہو جائے مثال اول مات الناس حتی الانبیاء یعنی آدمی مر گئے یہانتک کہ پیغمبر بھی۔ مثال دوم قدم الحاج حتی المشاۃ یعنی حاجی آگئے یہانتک کہ پیادے بھی آگئے پہلی مثال میں لفظ انبیا معطوف اور ناس معطوف علیہ ہے اور ظاہر ہے کہ پیغمبر بھی آدمیون سے بعض آدمی ہیں اور دوسری مثال میں پیادے معطوف ہیں اور حاجی معطوف علیہ جو شامل ہیں سوارون اور پیادون کو اور پیادون کا قافلہ حجاج میں سے بعض ہونا ظاہر ہے بخلاف ثم کے معطوف کے کہ اسکا جزو معطوف علیہ ہونا شرط نہیں۔

سوال ۔ حتی کے ساتھ عطف کرنے میں قوت یا ضعف معطوف میں کس لیے مقصود ہے اور کونسا امر فائدہ کیطرف داعی ہے

جواب مقصود اصلی یہ ہے کہ حکم کا شمول معطوف علیہ کی تمام افراد کو ہووے اور اس امر کا حصول معطوف کے قوت و ضعف کے بیان کرنے پر منحصر ہے پس اگر یون کہیں مات الناس یا قدم الحاج تو مرنے کا شمول تمام آدمیونکو اور آنے کا شمول تمام حاجیون کو صراحت کے ساتھ معلوم نہو بر خلاف اسکے اگر کہیں مات الناس حتی الانبیاء وقدم الحاج حتی المشاۃ اسلیے کہ انبیا کا عطف پہلی مثال میں انکی قوت پر دلالت کرتا ہے اسلیے کہ ناس کا جزو قوی ہے اور مشاۃ کا عطف حاج پر دوسری مثال میں پیادون کے ضعف پر دلالت کرتا ہے اسلیے کہ حاج کا جزو ضعیف ہے اور یہ دونون جز اپنی قوت وضعف کی وجہ سے کل سے ممتاز ہو گئے پس ان میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ انکو اس فعل کی انتہا بنایا جاوے جو کل سے متعلق ہے فعل کی انتہا اس جز پر ہونے سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ فعل اپنے تمام اجزا کو شامل ہے پس یہان سے ثابت ہو گیا کہ معطوف کی قوت وضعف پر دلالت اس وجہ سے مقصود ہے کہ حکم کا شمول تمام افراد کو صریحًا حاصل ہو جائے (۳) حتی میں ترتیب ضعیف سے قوی کیطرف یا قوی سے ضعیف کیطرف ذہنی چاہیے نہ خارجی اور ثم میں ترتیب خارجی ہوتی ہے مثلاً کہتے ہیں جاء زید ثم عمرو تو یہان خارج میں زید کا آنا عمرو کے آنے سے پہلے ہے بخلاف حتی کے جیسے مات الناس حتی الانبیاء عقل مناسب جانتی ہے کہ موت اول غیر انبیا سے متعلق ہو اسکے بعد انبیا سے گو بحسب خارج انبیا کی موت بعض آدمیون کی موت سے پہلے واقع ہوئی ہو اسی طرح عقل مناسب

جاتی ہے کہ قافلۂ حجاج میں سواروں کا آنا پیادوں کے آنے سے پہلے ہوا اگرچہ بحسب خارج بعض اوقات پیادے سواروں سے پیشتر چلے آتے ہیں اور اس وقت میں بھی یہ کہنا صحیح ہو قدم الحاج حتی المشاۃ اس تحقیقات سے معلوم ہوا کہ حتی میں ترتیب ذہنی معتبر ہو نہ خارجی اور ان دونوں مثالوں سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ حتی میں غایت (نہایت) کا واقعی ہونا ضرور نہیں بلکہ متکلم کے اعتبار کر لینے سے بھی غایت ہو جاتی ہو اسلیے کہ انبیا کی موت آدمیوں کی موت کی غایت نہیں اور پیادوں کا آنا حجاج کے آنے کی غایت نہیں اور جز عام ہے اس سے کہ حقیقۃً ہو جیسے اکلت السمکۃ حتی راسہا یعنی میں نے مچھلی کو اُسکے سر تک کھا لیا یا جز تو نہو بلکہ جز کی مثل ہو حکم سابق میں داخل ہونے میں جیسا کہ اللہ تعالیٰ لیلۃ القدر کی نسبت فرماتا ہو حَتّٰی مَطْلَعِ الْفَجْرِ یعنی وہ صبح کے نکلنے تک ہے ظاہر ہو کہ صبح کا نکلنا رات کا جز وحقیقی نہیں مگر اس وجہ سے اُسکو جز اور غایت قرار دیا ہو کہ اُس رات کی بزرگی اور برکت صبح تک رہتی ہی حتی دراصل غایت کے معنی کے لیے ہے مگر حروف عطف میں شمار کر لیا گیا ہو فاذا کان ما قبلہا قابلا للامتداد و مابعدہا یصلح غایۃ لہ کانت الکلمۃ عاملۃ بحقیقتہا پس جبکہ حتی کا ماقبل امتداد کے قابل ہو اور اُسکے مابعد میں ماقبل کے لیے انتہا بنجانے کی صلاحیت ہو تو یہ کلمہ اپنی حقیقت کے مطابق عامل ہو یعنی بوجہ امتداد کے اسمیں غایت پائی جائے گی مثالہ ما قال محمد اسکی مثال کتاب زیادات میں یون دی ہے اذا قال عبدی حر ان لم اضربک حتی یشفع فلان او حتی تصیح او حتی تشتکی بین یدی او حتی یدخل اگر کسی نے کہا کہ میرا غلام آزاد ہو اگر میں تجھکو نہ ماروں یہانتک کہ فلاں شخص سفارش کرے یا تو چلا وے یا میرے سامنے تو شکایت کرے یا وہ داخل ہو کانت الکلمۃ عاملۃ بحقیقتہا لان الضرب بالتکرار یحتمل الامتداد وشفاعۃ فلان وامثالہا تصلح غایۃ للضرب ان سب مثالوں میں حتی اپنی حقیقت کے مطابق عمل کریگا کیونکہ بار بار سزا دینے کے سبب امتداد حاصل ہو گیا اور کسی کا سفارش کرنا یا مخاطب کا چلانا یا شکایت کرنا یا داخل ہونا سزا دینے کی غایت ہو سکتے ہیں کیونکہ آدمیوں کی عادت ہے کہ ایسی باتوں کے ہونے سے مار کو روکدیتے ہیں ولو امتنع عن الضرب قبل الغایۃ حنث اور اگر متکلم قبل سفارش وغیرہ کے مارنا موقوف کر دے تو قسم ٹوٹ جائے گی ولو حلف لا یفارق غریمہ حتی یقضیہ دینہ ففارقہ قبل قضاء الدین حنث اور اگر قسم کھائی کہ نہیں جدا ہوگا اپنے قرضدار سے جبتک کہ وہ اُس کا قرض ادا کر دے پھر ادائے قرض سے پہلے جدا ہو گیا تو

قسم ٹوٹ جائیگی کیونکہ بیچا چھوڑنا استداد کا احتمال رکھتا ہے اور قرض کا ادا کرنا اسکی انتہا بنجانے کی صلاحیت
رکھتا ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی مانع کی وجہ سے حتّٰی کا عمل حقیقی متعذر ہو جاتا ہے فاذا تعذر

العمل بالحقیقة لمانع کالعرف کما لو حلف ان یضربه حتی یموت او حتی یقتله حمل علی الضرب
الشدید باعتبار العرف پس جب کسی مانع کے سبب حقیقی معنی پر عمل کرنا متعذر ہو مثلاً عرف غالب ہو
تو عرف پر محمول ہوگا جیسا کہ کسی نے قسم کھا کر کہا فلاں شخص کو مارے گا یہاں تک کہ وہ مرجائے یا یہاں تک کہ
اسکو مار ڈالے تو یہاں مار ڈالنا باعتبار عرف کے ضرب شدید پر محمول ہوگا اور متکلم مرنے سے قبل مضروب کو
چھوڑ دیگا تو قسم میں سچا ہو جائیگا کیونکہ یہاں حقیقت پر عرف غالب ہے اسلیے حقیقت پر عمل ترک کیا جائیگا
اور عرف کا اعتبار کیا جائیگا۔ وان لم یکن الاول قابلا للامتداد والاخر صالحا للغایة و
صلح الاول سببا والاخر جزاء یحمل علی الجزاء اور اگر حتّٰی کا ماقبل امتداد کے قابل نہو اور نہ
مابعد انتہا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو بلکہ اسمیں سبب ہونے کی صلاحیت ہو اور دوسرے میں جزا ہونے کی
تو حتّٰی اس وقت میں سببیت کے معنے دیتا ہے یعنی حتّٰی کا ماقبل مابعد کا سبب ہوتا ہے اور مابعد جزا ہوتا
ہے اور یہ بطور مجاز کے ہے مثاله ما قال محمد اذا قال عبدی حران لم اٰتک حتی تغدینی
فاتاه فلم یغده لا یحنث لان التغدیة لا تصلح غایة للاتیان بل هو داع الی زیادة الاتیان و
صلح جزاء فیحمل علی الجزاء جیسے امام محمدؒ نے فرمایا ہے جب کسی شخص نے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر میں
تیرے پاس نہ آؤں یہانتک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلاوے وہ آیا اور اسنے کھانا نہ کھلایا تو حانث
نہیں ہوگا گو آنا بوجہ حرکت کے امتداد کے قابل ہے مگر صبح کا کھانا کھلانا اسکی انتہا واقع ہونے کی
صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ کھانا کھلانا تو احسان ہے جسکی وجہ سے آنا جانا زیادہ واقع ہوتا ہے
پس کھانا کھلانا آنے کو منتہی نہیں کر سکتا اسلیے وہ آنے کی نہایت نہیں بن سکتا بلکہ اسکی جزا بننے کی
صلاحیت رکھتا ہے اور حتّٰی یہاں سببیت کے لیے ہے فیکون بمعنی لام کی فصار کما قال ان
لم اٰتک اتیانا جزاؤه التغدیة پس حتّٰی یہاں لام کے معنے میں ہوگا گویا اسنے یہ کہا کہ اگر میں تیرے
پاس ایسا آنا نہ آؤں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اگر متکلم مخاطب کے پاس گیا اور اسنے اسکو نہ کھلایا تو غلام
آزاد نہوگا کیونکہ وہ تو کھانے کے واسطے گیا تھا مگر کھلانا دوسرے کے اختیار میں ہے واذا تعذر هذا
بان لا یصلح الاخر جزاء للاول حمل علی العطف المحض اور اگر حتّٰی کے مابعد میں اسکے ماقبل کے

سلیے جزا بننے کی صلاحیت نہو گی تو حتی مجازاً حرف عطف کے لیے قرار دیا جائیگا گرحتی غایت سے خالی محض عطف کے لیے محاورۂ عرب میں نہیں آیا ہے امام محمد صاحب زیادات نے اپنی طرف یہ مثال گھڑلی ہے

مثاله ما قال محمد اذا قال عبدی حر ان لم آتک حتی تتغدی عندک الیوم او ان لم آتک حتی تتغدی عندی الیوم فاتاه فلم یتغد عنده فی ذلک الیوم یعنی میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں اور آج کے دن صبح کا کھانا تیرے پاس کھاؤں یا میرا غلام آزاد ہو اگر تو میرے پاس آئے اور تو میرے پاس صبح کا کھانا کھائے پس وہ آیا اور اسکے پاس نہ کھایا تو حانث ہو کر غلام آزاد ہو جائے گا و ذلک لانه لما اضیف کل واحد من الفعلین الی واحد لا یصلح ان یکون فعله جزاء لفعله فحمل علی العطف المحض فیکون الجمیع شرطا للبر وجہ اسکی یہ ہے کہ جبکہ دونوں کام یعنی آنا اور کھانا ایک فاعل کیطرف منسوب ہو وے تو اس صورت میں یہ نہیں ہو سکتا کہ اسی کا کام اسکے کام کی جزا ہو تو ایسے وقت میں محض عطف پر عمل کرینگے پس اس تقدیر پر قسم میں صادق ہونا دونوں فعلوں پر موقوف ہوگا پس اگر آیا اور آنے کے بعد کھانا کھایا تو صادق ہو جائے گا اور اگر نہ آیا یا آیا مگر کھانا نہ کھایا تو حانث ہو جائیگا۔

فصل

الی لانتهاء الغایة الی انتہاے مسافت کے معنی دیتا ہے اور اس حرف کے مابعد کے ماقبل میں دخول و خروج میں نحویوں کے کئی مذہب ہیں (۱) دخول حقیقةً اور خروج مجازاً صاحب توضیح کہتا ہے کہ یہ مذہب ضعیف ہے اسکے قائل کا حال معلوم نہوا (۲) خروج حقیقةً اور دخول مجازاً۔ رضی نے اپنی شرح کافیہ میں لکھا ہے کہ مختار یہی مذہب ہے اور تلویح میں اسے اکثر نحاۃ کا مذہب بتایا ہے اور ایضاح میں بیان کیا ہے کہ جمہور نحوی اسی مذہب پر ہیں (۳) اشتراک یعنی خروج و دخول حقیقةً ہیں (۴) نہ دخول کی دلالت کرتا ہے نہ خروج پر بلکہ ہر ایک دلیل کے ساتھ دائر ہے تلویح میں ہے کہ مذہب مختار یہی ہے اسکے سوا جتنے مذہب ہیں وہ ضعیف ہیں (۵) تفصیل ہے اسطرح کہ اگر الی کا مابعد اسکے ماقبل کی جنس سے ہے تو ماقبل میں داخل ہوگا جیسے انگوٹھوں کا کہنیوں تک دھونا اور اگر مابعد ماقبل کی جنس سے نہوگا تو ماقبل کے حکم میں داخل نہوگا جیسے رات تک روزہ رکھنا اور یہ مذہب دو وجہ سے رجحان رکھتا ہے ایک تو اسلیے کہ اسپر عمل کرنا بنسبت چاروں مذاہب بالا پر عمل کرنے کے ہے اسلیے کہ اول اور دوسرا مذہب تو شک کا

موجب ہو گیا پس جنسیت کی صورت مین شمول ثابت ہونے کے بعد خروج مین شک پڑگیا اسلیے خروج ثابت نہو گا کیونکہ اسمین شک ہے اسیطرح عدم جنسیت کی صورت مین بعد ثبوت عدم تناول کے دخول مین شک پڑگیا پس دخول ثابت نہو گا کیونکہ مشکوک ہے دوسری وجہ رجحان کی یہ ہو کہ اہل اصول نے جو ضابطہ کتب اصول مین اس حرف کے متعلق بیان کیا ہو یہ مذہب اُس ضابطے سے موافقت رکھتا ہو اور وہ ضابطہ یہ ہو کہ اگر غایت مغیا سے علیٰحدہ بذات خود قائم ہو اور مغیا کے وجود کی مفتقر نہو تو مغیا مین داخل نہو گی جیسے مقر کہے کہ فلان کا حق اس گھر مین اِس دیوار سے اس دیوار تک ہے تو دونون دیوارین اقرار سے خارج ہو نگی اور اس آیت مین سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی یعنی پاک ذات ہے جو لیگیا اپنے بندے کو راتون رات مسجد حرام سے بیت المقدس تک باوجودیکہ غایت یعنی مسجد اقصیٰ بنفسہ قائم ہو مگر مغیا مین اسکو اسلیے داخل مانتے ہین کہ اخبار مشہورہ سے ثابت ہے کہ جناب سرور کائنات بیت المقدس مین داخل ہوے تھے پس اس دلیل خارجی کی وجہ سے یہ مثال اُس قاعدے سے مستثنیٰ ہو اور اگر غایت بنفسہ قائم نہو تو اسکی دو صورتین ہین جنکو مصنف بیان کرتے ہین ثم ھو فی بعض الصور یفید معنی امتداد الحکم و فی بعض الصور یفید معنی الاسقاط بعض صورتون مین الیٰ امتداد کا فائدہ دیتا ہو اور بعض مین اسقاط کا فائدہ بخشتا ہو فان افاد الامتداد لا تدخل الغایۃ فی الحکم پس اگر امتداد کا فائدہ دے گا تو غایت حکم مین داخل نہو گی اور یہ وہان ہوتا ہو جہان صدر کلام غایت کو شامل نہو یا اُسکے غایت کو شامل ہونے مین شبہ ہو اس صورت مین غایت مغیا سے خارج ہو گی اسکا ذکر اسلیے سمجھا جائیگا کہ مغیا کا حکم اُس تک ممتد ہو جائیگا اس قسم کی غایت کا نام غایت امتداد ہے کیونکہ اسکو اسلیے لاتے ہین کہ مغیا کا حکم اُس تک ممتد ہو جائے وان افاد الاسقاط تدخل اور اگر الیٰ اسقاط کا فائدہ دیگا تو غایت حکم مین داخل ہو گی اور یہ وہان ہو ہے کہ غایت کو صدر کلام شامل ہو اور اس صورت مین غایت مغیا کے حکم مین داخل ہوتی ہو اور اسکا ذکر اپنے ماسوا کے اخراج کے لیے ہوتا ہے اور ایسی غایت کو غایت اسقاط کہتے ہین کیونکہ اپنے ماسوا کو ساقط کرتی ہو نظیر الاول اشتریت ھذا المکان الیٰ ھذا الحائط لا یدخل الحائط فی البیع غایت امتداد کی مثال یہ ہو کہ مینے اس مکان کو اس دیوار تک خرید کیا ہو اس صورتمین دیوار بیع مین داخل نہین ہو گی نظیر الثانی باع بشرط الخیار الیٰ ثلثۃ ایام غایت اسقاط کی مثال یہ ہو کہ کسی شخص نے کوئی شے تین دن کی شرط خیار سے فروخت کی اس صورت مین غایت مغیا مین داخل رہے گی ماورائے غایت کا اسقاط

ہوگیا تین دن کے بعد اسکو اختیار نہیں رہا دبمثلہ لو حلف لا اعلم فلانا الی شہر کان الشہر داخلا

فی الحکم وقد افاد فائدۃ الاسقاط ھھنا اسی طرح اگر قسم کھائی کہ میں فلان شخص سے ایک ماہ تک نہ بولونگا

تو مہینا حکم میں داخل ہوگا اور اسے اور اسقاط غایت کے حکم میں ہوگا کیونکہ اسنے یہاں غایت اسقاط کا

فائدہ بخشا ہے وعلی ھذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ لفظ الی ماوراے غایت کے اسقاط کا فائدہ بخشتا ہے

جبکہ صدر کلام غایت کو شامل ہو قلنا المرفق والکعب داخلان تحت حکم الغسل فی قولہ تعالی

فاغسلوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ لان کلمۃ

الی ھھنا للاسقاط فانہ لولاھا لاستوعبت الوظیفۃ جمیع الید علماے حنفیہ نے کہا ہے کہ آیت

مذکورہ بالا میں کہنی اور ٹخنے دھونے کے حکم میں داخل ہیں کیونکہ یہان کلمۂ الی اسقاط کے لیے ہے اگر اسقاط کے

واسطے نہوتا تو تمام ہاتھ کا مونڈھے تک دھونا فرض ہوتا وجہ اسکی یہ ہے کہ کہنیاں قائم بنفسہ نہیں اور صدر

کلام یعنی ہاتھ انکو شامل ہیں کیونکہ ہاتھ بغلون تک کا نام ہے پس کہنیون کا ذکر انکے ماسوا کے اخراج کے لیے

ہے اور کہنیاں ہاتھ کے حکم میں اور دھونا ہی داخل ہونگی یہی حال وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ کا ہے

کہ ٹخنے پیرون کی غایت ہیں اور یہ انکے دھونے کے حکم میں داخل ہیں کیونکہ بنفسہ قائم نہیں ولھذا یعنی

بوجہ اس بات کے کہ جبکہ صدر کلام غایت کو شامل ہوتا ہے تو غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے قلنا الرکبۃ من

العورۃ لان کلمۃ الی فی قولہ علیہ السلام عورۃ الرجل ماتحت السرۃ الی الرکبۃ تفید

فائدۃ الاسقاط فتدخل الرکبۃ فی الحکم حنفیہ نے کہا ہے کہ گھٹنا ان اعضا میں داخل ہے جن کا

چھپانا فرض ہے کیونکہ اس حدیث میں کہ عورت مرد کی ناف کے نیچے سے لیکر گھٹنون کے نیچے تک ہے الی

اسقاط کا فائدہ دیتا ہے پس رکبہ یعنی گھٹنا برہنگی کے حکم میں داخل رہے گا اس حدیث کو دارقطنی نے عمرو

ابن عاص سے روایت کیا ہے عورت سے مراد وہ عضو ہے جسکا چھپانا فرض ہے اس سے معلوم ہوا کہ ناف ستر

میں داخل نہیں بخلاف امام شافعیؒ کے اور گھٹنا ستر میں داخل ہے بخلاف امام شافعیؒ کے اور امام زفرؒ کے نزدیک

کوئی غایت مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوتی اسلیے انکے نزدیک کہنیاں اور ٹخنے دھونا فرض نہیں مگر یہ قول

باطل ہے وقد تفید کلمۃ الی تاخیر الحکم الی الغایۃ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ الی کا لفظ حکم کے وقوع کو غایت تک

متاخر کر دیتا ہے اور یہ اس صورت میں ہے کہ الی کو زمانون میں استعمال کریں اور حکم کی تاخیر سے مراد یہ ہے کہ

حکم غایت کے ساتھ ساتھ ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ غایت کا ثبوت بھی واجب ہے پس غایت کے ثبوت کے

بعد حکم کے ثبوت کا موقع حاصل ہوتا ہے ہاں اگر غایت نہوتی تو حکم فی الحال ثابت ہو جاتا جیسے کسی شخص نے کوئی شے تین دن کی شرط خیار سے فروخت کی تو اس وجہ سے مطالبہ خریدار کے ذمے سے تین دن گزرنے تک کے لیے متاخر ہو جائیگا اگر تین دن تک کے لیے شرط خیار کا وعدہ نہوتا تو فوراً مطالبہ واجب ہو جاتا دیکھو یہاں الیٰ نے بیع کے حکم کو کہ وہ مطالبہ ہے غایت تک کہ وہ تین روز کی مہلت ہے متاخر کر دیا ہے

ولهذا قلنا اذا قال لامرأته انت طالق الى شهر ولا نية له لا يقع الطلاق فى الحال عندنا

خلافاً لزفر لان ذكر الشهر لا يصلح لمد الحكم والاسقاط شرعا والطلاق يحتمل التاخير

بالتعليق فيحمل عليه اسی واسطے علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تجھکو ایک مہینے تک طلاق ہے اور نیت کچھ نہیں کی تو ہمارے نزدیک بالفعل طلاق واقع نہیں ہوگی لیکن ایک ماہ کے بعد پڑے گی ہیں امام زفرؒ مخالف ہیں انکے نزدیک فوراً طلاق واقع ہو جائے گی ہماری دلیل یہ ہے کہ مہینے کا ذکر شرعاً نہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ حکم میں داخل ہو اور نہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ حکم سے خارج ہو اور طلاق میں شرط کی وجہ سے تاخیر ہونے کا احتمال ہے اسلیے طلاق کو تاخیر پر محمول کرتے ہیں تاکہ کلام لغو نہ ٹھہرے ہاں اگر فی الحال طلاق پڑنے کی نیت کی ہوگی تو اسی وقت طلاق پڑ جائیگی اور کلام کا پچھلا حصہ لغو ہو جائے گا کیونکہ شوہر نے اپنے کلام کی حقیقت کی نیت کی ہے اور زفرؒ کی دلیل اس بات پر کہ اگر شوہر کی نیت میں کچھ بھی نہو گا تب بھی طلاق فی الحال پڑ جائے گی یہ ہے کہ الیٰ تاخیر کے لیے ہے اور تاخیر شے کی اسکی اصل کے ثبوت کو منع نہیں کرتی جیسے کہ تاخیر قرض کی اصل قرض کے ثبوت کو مانع نہیں لیکن یہ دلیل درست نہیں اسلیے کہ الیٰ اس چیز کی تاخیر کے لیے ہے جسپر داخل ہوا اور یہاں اصل طلاق پر داخل ہوا ہے اسکی تاخیر کو واجب کریگا اور اصل طلاق ایک ماہ کی مدت کے ساتھ معلق ہونے کی وجہ سے تاخیر کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ طلاق ساقط ہونے والی چیزوں میں سے ہے نہ ثابت رہنے والی چیزوں میں سے

فصل

كلمة على للالزام کلمہ علی کبھی لزوم کا فائدہ دیتا ہے جیسے حدیث میں ہے عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين یعنی لازم پکڑو میرے طریقے کو اور خلفاء راشدین کے طریقے کو جیسا کہ احمدؒ اور ابوداؤدؒ اور ترمذی اور ابن ماجہؒ نے عرباض بن ساریہ سے روایت کیا ہے واصله لافادة معنى التفوق والتعلى اصلی لغوی معنی علی کے کسی چیز سے اونچا اور بلند ہونے کے ہوتے ہیں خواہ وہ بلندی حقیقی ہو مثال اسکی

ظاہر ہے یا مجازی اسکی مثال مصنف کا یہ قول ہو ولھذا لو قال لفلان علی الف حمل علی الدین
جیسے اگر کہا کہ فلان شخص کے مجھپر ہزار روپے ہین تو قرض پر محمول ہونگے اور یہ استعلاے مجازی سے
بخلاف ما لو قال عندی او معی او قبلی یعنی اگر اسکی جگہ یہ کہا کہ میرے پاس یا میرے ہمراہ یا میری
طرف فلان شخص کے ہزار روپے ہین تو اس سے قرض لازم نہین ہوگا کیونکہ یہان وجوب اور الزام کا
کلمہ ذکر نہین کیا پس یہ قول حفظ اور امانت پر محمول ہوگا۔ وعلی ھذا قال فی السیر الکبیر اذا
قال راس الحصن امنونی علی عشرۃ من اھل الحصن ففعلنا فالعشرۃ سواہ وخیار التعیین له
یہی وجہ ہے جو امام محمدؒ نے اپنی کتاب سیر کبیر مین کہا ہو کہ اگر حربیون کے قلعہ کے سردار نے کہا کہ مجھکو
قلعہ والون مین سے دس پر امن دو ہمنے امن دیدیا تو دس آدمی سردار قلعہ کے سوا کو امن ملیگا کیونکہ کلمہ
علی مین بلندی موجود ہے دس سردار کے علاوہ ہونگے معین کرنے کا اختیار بھی اسکو ہوگا جن دس کو چاہے
امن دلادے ولو قال امنونی عشرۃ او عشرۃ او ثم عشرۃ ففعلنا فکذلک وخیار التعیین
للآمن اور اگر حربیون کے قلعہ کے سردار نے کہا کہ مجھکو امن دو اور دس کو یا پس دس کو یا پھر دس کو اور ہمنے
امن دیا تب بھی یہی حکم ہوگا یعنی دس اشخاص کو علاوہ سردار قلعہ کے امن مل جائیگا مگر اس صورت مین
دس کو متعین کرنے کا اختیار امن دینے والے کو ہوگا اور وجہ اسکی یہ ہو کہ امیر قلعہ نے دوسرے لوگون کی
امان کا اپنے نفس کی امان پر عطف کیا ہے اور اسمین اسنے اپنے نفس کے لیے امر تعلی اور بلندی کو مشروط
نہین کیا ہے پس اسکو اختیار نہوگا وقد یکون علی بمعنی الباء مجازا کبھی علی مجازاً با کے معنے
مین آتا ہو حتی لو قال چنانچہ اگر کسی نے کہا بعتك ھذا علی الف یکون علی بمعنی الباء
لقیام دلالۃ المعاوضۃ تو یہان علی با کے معنے مین ہو اور معاوضہ مراد ہو یعنی مین نے یہ چیز تیرے
ہاتھ ہزار روپے کے بدلے فروخت کی وقد یکون بمعنی الشرط قال اللہ تعالی یا ایھا النبی
اذا جاءك المومنات یبایعنك علی ان لا یشرکن باللہ شیئا یعنی اے نبی حبیب تیرے
پاس مسلمان عورتین آئین بیعت کرنے کو اس شرط سے کہ اللہ کا شریک کسی کو نہ ٹھہرائین ولھذا قال
ابو حنیفۃ اذا قالت لزوجھا اسی لیے امام اعظمؒ نے کہا ہو کہ جب کسی عورت نے اپنے خاوند سے کہا
طلقنی ثلثا علی الف تو یہان علی شرط کا فائدہ دیگا اور یہ مطلب ہوگا کہ مجھکو تین طلاقین بشرط
ہزار روپے کے دے فطلقھا واحدۃ لا یجب المال لان الکلمۃ ھھنا تفید معنی الشرط فیکون

الثلث شرط للزوم المال پس اگر خاوند نے ایک طلاق دی تو اس صورت مین ایک طلاق رجعی واقع ہو گی اور عورت پر کچھ لازم نہ آئے گا کیونکہ تین طلاقین لزوم مال کے لیے شرط ہین جب تین طلاقین پائی جائین گی تو شرط مال کے دینے کی پائی جائے گی اور جب یہ شرط نہ پائی گئی تو مال بھی نہ لازم ہوا امام ابو یوسف اور محمدؒ کے نزدیک ایک طلاق بائن واقع ہو گی اور تہائی ہزار روپے کے ندجہ پر لازم ہوسنگے کیونکہ طلاق پر مال دینا عورت کی طرف سے معاوضۂ طلاق ہے پس عورت پر طلاق کی عوض مین مال لازم ہوگا اسلیے علی کو مجازاً باے معاوضہ کے سے پر حمل کیا جائیگا۔ امام صاحب کہتے ہین کہ طلاق اور مال مین مقابلہ نہین ہے تاکہ معاوضہ منعقد ہو بلکہ اُن دونون مین شرط وجزا کی صورت ہے اسلیے کہ طلاق پہلے واجب اُسکے بعد مال واجب ہو گا اور یہی شرط وجزا ہے معاوضہ نہین ہو سکتا کیونکہ معوض کے مقابل مین عوض علی الترتیب واجب ہوتا ہے تاکہ مقابلہ درست ہو جائے اس وجہ سے شرط پر حمل کیا جائے گا پس مال کے لازم ہونے کے لیے تین طلاق شرط ہین اور جبکہ اُسنے ایک ہی طلاق دی تو شرط نہ پائی گئی اسلیے مال بھی لازم نہوا۔

فصل

کلمۃ فی للظرف وباعتبار ھذا قال علماؤنا اذا قال غصبت ثوبا فی مندیل او تمرا فی قوصرۃ لزماہ جمیعا کلمۂ فی واسطے ظرف کے ہے اسی وجہ سے علماے حنفیہ نے فرمایا ہے کہ کسی شخص نے کہا کہ چھینا مین نے کپڑے کو رومال مین کھجورون کو زنبیل مین تو کپڑا مع رومال کے اور کھجورین مع زنبیل کے غاصب کے ذمے لازم ہین۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ جو چیز ظرف ہونے کے لایق ہے اگر منقولی ہے تو ظرف اور مظروف دونون لازم آتے ہین اور اگر غیر منقولی ہے تو صرف مظروف لازم آئیگا جیسے ایک شخص نے ایک گھوڑے کے غصب کا طویلے مین اقرار کیا تو صرف گھوڑا اسپر لازم ہوگا نہ طویلہ اور جو چیز ظرف ہونے کے لائق نہین ہے جیسے یون کہے فلان کا مجھپر ایک روپیہ روپے مین ہے تو صرف اول لازم ہوگا ثم الکلمۃ تستعمل فی الزمان والمکان والفعل پھر کلمۂ فی کا استعمال زمان اور مکان اور فعل تینون مین ہوتا ہے اور یہان فعل سے مراد فعل اصطلاحی نہین جسکی تعریف یہ ہے کہ ایک کلمہ ہے کہ جسکے معنی مستقل ہوتے ہین اور ہیئت تصریفی کوئی زمانہ اُسمین پایا جاتا ہے بلکہ فعل لغوی مصدر ہے اور وہ حدث یعنی معنی مصدری ہین اما اذا استعملت فی الزمان جب زمانے مین استعمال ہو

تو اس صورت مین محذوف ومقدر ہونے کی حالت مین صاحبینؒ اور امام اعظمؒ مین اس بات کا اختلاف ہے کہ ان مین سے کون سی صورت مین وقت موقت کا معیار بنجاتا ہو اور کونسی مین ظرف ہو جاتا ہے صاحبینؒ کا مذہب یہ ہے کہ فی خواہ مذکور ہو یا نہو دونون حالتون مین موقت کا استیعاب چاہتا ہے اور اسکا معیار ہوتا ہے۔ بان یقول انت طالق غدا فقال ابو یوسف ومحمد یستوی فی ذلک حذفہا

واظہارہا حتی لو قال انت طالق فی غد کان بمنزلۃ قولہ انت طالق غدا یقع الطلاق

کما طلع الفجر فی الصورتین جمیعا جب زمان مین استعمال ہو مثلاً کسی نے کہا کہ تجھ کو کل طلاق ہے تو امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک فی کا حذف کرنا اور ظاہر کرنا اس صورت مین برابر ہے یہانتک کہ اگر انت طالق فی غد؟ کہا تو یہ انت طالق غدا کہنے کے برابر ہوگا اور دونون صورتون مین طلوع فجر ہوتے ہی طلاق پڑ جائے گی اور اگر آخر روز کی نیت کریگا تو عند اللہ صحیح ہوگی مگر حاکم شرع کی عدالت مین صحیح نہ مانی جائے گی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اسلیے کہ ظاہر تو یہ ہے کہ کل سے مراد سارا دن ہو پھر جبکہ اس نے آخر روز کی نیت کی تو بعض کی تخصیص ہوئی وذہب

ابو حنیفۃ الی انہا اذا حذفت یقع الطلاق کما طلع الفجر امام اعظمؒ یہ کہتے ہین کہ اگر کلمۂ فی مذکور نہو مثلاً کہے انت طالق غدا یعنی تجھ کو کل طلاق ہے تو طلوع فجر ہوتے ہی طلاق پڑے گی کیونکہ کوئی چیز اس وقت مین طلاق پڑنے کی مزاحم نہین اور اگر ظہر یا عصر کی نیت کریگا تو اسکی نیت کی تصدیق عند اللہ ہوگی اور قاضی کے نزدیک نہوگی کیونکہ نیت مذکور اس کے کلام کے مقتضا مین تغیر پیدا کرتی ہے مقتضائے کلام تو یہ ہے تمام روز کا استیعاب ہو پس ظہر وعصر کی نیت کرنے سے مقتضا ایسی چیز کی طرف بدلتا ہے جس سے مرد پر آسانی ہے اسلیے یہ نیت عند القاضی ممنوع ہے

واذا اظہرت کان المراد وقوع الطلاق فی جزء من الغد علی سبیل الابہام فلو لا

وجود النیۃ یقع الطلاق باول الجزء العدم المزاحم لہ ولو نوی آخر النہار صحت نیتہ یعنی اگر فی مذکور ہو مثلاً کہے انت طالق فی غد یعنی تجھ کو طلاق ہے کل کے روز مین تو اگلے دن کے کسی جز مین بطور ابہام کے طلاق پڑے گی اس صورت مین اگر نیت کچھ نہ کی ہو تو اگلے دن کے اول ہی جز مین طلاق پڑجائیگی کیونکہ کوئی مزاحم نہین اور اگر آخر دن کی نیت کری ہو تو آخر دن مین طلاق واقع ہوگی اور یہ نیت اللہ اور قاضی دونون کے نزدیک معتبر ہوگی اسلیے کہ جب کہا انت طالق فی غد اور نیت کچھ نہ کی تو طلاق

اُس دن کے ایک جز مین واقع ہو گی اور کوئی جز دوسرے سے مرجح نہین پس فجر کے وقت واقع ہوگی البتہ جبکہ کسی جز و معین کی نیت کرے گا یعنی وقت چاشت یا زوال مین طلاق پڑنے کا ارادہ کریگا تو یہ نیت صحیح ہو گی اور قاضی کے سامنے اُسکی تصدیق کی جائے گی کیونکہ امام اعظمؒ حرف فی کو استیعاب کا مقتضی نہین سمجھتے ومثال ذلك یعنی مصنف امام ابوحنیفہؒ کے مختار کے مطابق فی کے ظاہر و محذوف ہونے کا فرق دکھاتے ہین۔ فی قول الرجل ان صمت الشهر فانت كذا فانه يقع على صوم الشهر ولو قال ان صمت في الشهر فانت كذا يقع ذلك على الامساك ساعة۔ اگر کوئی شخص اپنی منکوحہ کو کہے کہ اگر مین مہینہ بھر کے روزے رکھون تو تجھکو طلاق ہے تو مہینہ بھر کے روزے رکھنے کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر یون کہے کہ مین اس مہینے مین روزے رکھون تو تجھکو طلاق ہے پس اگر مہینے کے اندر ایک ساعت کے لیے بھی کھانے پینے وغیرہ کو چھوڑیگا تو فوراً طلاق پڑ جائے گی واما المكان اور فی کا استعمال مکان مین اس طرح ہے کہ جب یہ حرف مکان پر داخل ہوتا ہے اور اُس مکان کے ساتھ ایسی چیز کو مقید کیا جاتا ہے جس کو کسی خاص مکان سے خصوصیت نہین ہوتی تو چیز فوراً واقع ہو جاتی ہے فمثل قوله انت طالق في الدار او في مكة يكون ذلك طلاقا على الاطلاق في جميع الاماكن مثلاً کوئی شخص اپنی منکوحہ کو کہے کہ تجھ کو گھر مین طلاق ہے یا مکے مین طلاق ہے اس کہنے سے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی خواہ کہین ہو کیونکہ طلاق کے لیے کسی مکان کی تقیید ضرور نہین بلکہ جس وقت دی جائے پڑ جاتی ہے اسلیے مکان کا ذکر لغو قرار دیا جائے گا۔ وباعتبار معنى الظرفية قلنا اذا حلف على فعل واضافه الى زمان او مكان فان كان الفعل مما يتم بالفاعل يشترط كون الفاعل في ذالك الزمان او المكان فان كان الفعل يتعدى الى محل يشترط كون المحل في ذالك الزمان والمكان لان الفعل انما يتحقق باثره واثره في المحل ۔ اور ظرفیت کے اعتبار سے علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ جب کسی شخص نے کسی فعل پر قسم کھائی اور مضاف کیا اس فعل کو زمان یا مکان کی طرف اگر فعل ایسا ہے کہ اسکا اثر فاعل پر تمام ہو جاتا ہے اور مفعول کو نہین چاہتا یعنی لازم ہے تو فاعل کا اس زمان و مکان مین ہونا شرط ہے۔ اور اگر فعل متعدی ہوتا ہے یعنی اُس کا اثر مفعول کی طرف پہونچتا ہے تو محل کا اس زمان و مکان مین ہونا شرط ہے کیونکہ فعل اپنے اثر سے پایا جاتا ہے اور اسکا اثر محل مین ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اثر مین اختلاف پیدا ہو جانے سے فعل کا نام بدل جاتا ہے مثلاً اینٹ مارنے سے

کسی کو صدمہ پہونچے تو اس اثر کی وجہ سے یہ فعل چوٹ کہلائے گا اور اگر اینٹ سے زخم پیدا ہو جائے
تو اس اثر کی وجہ سے فعل گھاؤ کہلائے گا اور اگر اینٹ لگنے سے دم نکل جائے تو فعل قتل کہلائے گا اور جبکہ اثر
مین اختلاف کی وجہ سے ایک فعل مختلف ہو گیا تو ہمنے سمجھ لیا کہ فعل کا نام اس سنے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے
جو محل سے مختص ہوتا ہے اسی زمان ومکان کی رعایت محل کے حق مین کی جاتی ہے اور فاعل ومفعول کے
حق مین انکی رعایت نہین ہو سکتی۔ اب مصنف کو یہان تین چیزونکی مثالین دینی چاہیین (۱) فعل لازم کی (۲)
اس فعل متعدی کی جسکا تعلق مکان سے ہو (۳) اس فعل متعدی کی جسکا تعلق زمان سے ہو پہلی قسم کی مثال یہ ہو قال محمد
جامع الکبیر اذا قال ان شتمتک فی المسجد فکذا فشتمہ وھو فی المسجد والشتوم خارج المسجد یحنث
ولو کان الشاتم خارج المسجد والمشتوم فی المسجد لا یحنث امام محمدؒ نے جامع کبیر مین کہا ہے کہ جب کسی شخص نے
دوسرے کو کہا کہ مین تجھ کو مسجد مین گالیان دون تو میرا غلام آزاد ہے پس مسجد مین بیٹھ کر اسکو گالی
دی اور جسکو گالی دی وہ مسجد کے باہر ہے تو حانث ہوگا یعنی غلام آزاد ہو جائیگا اور گالی دینے والا مسجد
کے باہر ہو اور جسکو گالی دی ہے وہ مسجد مین ہو تو حانث نہوگا دوسری قسم کی مثال یہ ہو۔ ولو قال ان
ضربتک او شججتک فی المسجد فکذا یشترط کون المضروب والمشجوج فی المسجد ولا یشترط
کون الضارب والشاج فیہ اور اگر یہ کہا کہ اگر مین تجھ کو مسجد مین سزا دون یا تیرا سر زخمی کرون
تو میرا غلام آزاد ہے تو اس مثال مین مضروب اور مشجوج کا یعنی جسکو مارا ہے اور جسکا سر زخمی کیا ہے
اسکا مسجد مین موجود ہونا حانث ہونے کے واسطے شرط ہے مارنے والے اور سر زخمی کرنے والے کا
مسجد مین ہونا شرط نہین۔ تیسری قسم کی مثال یون دی ہے ولو قال ان قتلتک فی یوم الخمیس
فکذا فجرحہ قبل یوم الخمیس ومات یوم الخمیس یحنث ولو جرحہ یوم الخمیس ومات
یوم الجمعۃ لا یحنث اور اگر کہا جو مین تجھکو قتل کرون جمعرات کے دن تو میرا غلام آزاد ہے پس زخمی کیا
اسکو جمعرات کے دن سے پہلے اور وہ مر گیا جمعرات کے دن تو حانث ہوگا اور غلام آزاد کرنا پڑے گا
اور اگر زخمی کیا جمعرات کے دن اور وہ مرا جمعہ کے دن تو حانث نہوگا ولو دخلت الکلمۃ فی الفعل
تفید معنی الشرط اور اگر فی کا حرف فعل پر داخل ہوگا تو شرط کے معنے کا فائدہ دیگا قال محمد
اذا قال انت طالق فی دخولک الدار فھو بمعنی الشرط فلا یقع الطلاق قبل دخول
الدار امام محمدؒ نے کہا ہے کہ جب کسی نے اپنی منکوحہ کو کہا کہ تجھ کو گھر مین داخل ہونے مین طلاق ہے

تو یہاں حرف فی شرط کا فائدہ دے گا اسلیے کہ معنی مصدری ظرفیت کی صلاحیت نہیں رکھتے یعنے
طلاق کو شامل نہیں ہوسکتے کیونکہ عرض میں دو زمانوں میں باقی نہیں رہ سکتے اور ظرف شئ کا
محل ہے اور جو دو زمانوں میں باقی نہ رہے وہ محل نہیں بن سکتا شرط اور ظرف میں مقارنت کی وجہ
سے مناسبت ہے اور چونکہ ظرف ومظروف اور شرط ومشروط میں بھی مقارنت ہے تو عبارت کی تقدیر
یوں ہوگی کہ جب تو مکان میں جائے تو تجھکو طلاق ہو۔ ولو قال انت طالق فی حیضتك ان
کانت فی الحیض وقع الطلاق فی الحال والا یتعلق الطلاق بالحیض اور اگر کہا کہ تجھکو
تیرے حیض میں طلاق ہے پس اگر عورت حیض سے ہوگی تو فی الفور طلاق پڑجائے گی ورنہ حیض
کے ساتھ طلاق معلق ہو جائے گی وفی الجامع لو قال انت طالق فی مجی یوم لم تطلق حتے
تطلع الفجر اور جامع کبیر میں ہے کہ اگر کہا کہ تجھ کو دن آنے میں طلاق ہے تو طلوع فجر ہونے تک
طلاق نہیں پڑے گی کیونکہ نماز در روزہ کے لیے شرعی دن معتبر ہے نہ عرفی اور دن شرعی صبح صادق
سے غروب آفتاب تک ہوتا ہے۔ ولو قال فی مضی یوم ان کان ذلك فی اللیل وقع الطلاق
عند غروب الشمس من الغد اوجود الشرط اور اگر کہا کہ تجھ کو دن گزرنے میں طلاق ہے
اگر یہ رات کے وقت کہا تو اگلے دن غروب شمس کے وقت طلاق واقع ہوگی کیونکہ شرط پائی گئی اور ا
ظاہر ہے کہ گزرنے کے معنی یہ ہیں کہ طلوع سے غروب تک دن تمام ہو جائے اگر کوئی یہ کہے
کہ قسم کھانے والے کے کلام میں کوئی ایسی بات نہیں پائی جاتی جو پورے دن کے گزرنے پر دلالت
کرتی ہو بلکہ وہ مطلق ہے تو پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ جس وقت طلاق کو معلق کیا ہے اُسکے گزرنے
نہ پڑے جواب اسکا یہ ہے کہ یوم کے بعض حصے کا گزرنا تمام ساعات کا گزرنا قرار نہیں دیا جاسکتا
وان کان فی الیوم تطلق حین تجئ من الغد تلك الساعة اور اگر دن کے وقت کہا ہے
تو طلاق جب پڑے گی کہ دوسرے دن کی وہی ساعت آجائے جس وقت اُس نے یہ بات کہی ہے
مثلاً اُسنے دوپہر کے وقت یہ کہا تھا کہ تجھ کو دن کے گزرنے میں طلاق ہے تو بعد اسکے دوسرے دن کا
دوپہر کا وہی وقت آئیگا تو طلاق پڑے گی کیونکہ متکلم نے یوم کامل کے گزرنے کو طلاق پڑنے کی شرط
گردانا ہے تو متکلم کے دن کے دوپہر سے لیکر دوسرے دن کے دوپہر کے آنے تک طلاق نہ پڑے گی جب
وہی وقت آجائیگا تو یوم کامل کا گزرنا سمجھا جائیگا اور اب طلاق پڑ جائے گی وفی الزیادات لو

قال انت طالق فی مشیۃ اللّٰہ تعالیٰ او فی ارادۃ اللّٰہ تعالیٰ کان ذلک بمعنی الشرط حتی لا تطلق

زیادات میں ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ تجھکو اللہ تعالیٰ کی مشیت میں یا اسکے ارادے میں طلاق ہے تو یہ شرط کے معنے میں ہوگا اور طلاق واقع نہیں ہوگی یعنی اگر اللہ چاہے یا اللہ ارادہ کرے تو تجھ کو طلاق ہو اور اللہ کی مشیت اور ارادہ کسی کو معلوم نہیں اسلیے طلاق نہیں پڑے گی۔

فصل

حرف الباء للالصاق فی وضع اللغۃ ولھذا تصحب الاثمان حرف با اصل لغت میں الصاق کے معنے میں آتا ہے اسی واسطے اثمان پر آتا ہے یعنی قیمت مبیع کے ساتھ لازم ہوتا ہے ثمن اس قیمت کو کہتے ہیں جو درمیان بائع اور مشتری کے ٹھیری ہو بخلاف لفظ قیمت کے کہ اس کا اطلاق ان داموں پر ہوتا ہے جو نرخ بازار کے موافق ہوں حرف با کے الصاق کے لیے ہونے سے یہ مراد ہے کہ ایک چیز کے دوسری چیز سے ملنے پر دلالت کرتا ہے۔ یہ امر تحقیق کے خلاف معلوم ہوتا ہے کہ صرف ایک معنی میں حقیقت ہے اور باقی اپنے معانی مستعملہ میں مجاز ہے اور بغیر ضرورت مجاز کا قائل ہونا مناسب نہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ با دوسرے معانی میں یوں مستعمل ہے کہ وہ الصاق کے افراد میں لیس استعانت اور سببیت اور ظرفیت و مصاحبت کے لیے با کا استعمال حقیقۃً ہوگا نہ مجازاً اور قیمتوں اور عوضوں پر جو با آتی ہے وہ بھی باے استعانت کی ایک قسم ہے اسی وجہ سے اسکو باے عوض اور باے بدل بھی کہتے ہیں اور مراد اس سے دو چیزوں کا برابر کرنا اور برابر ہوتا ہے۔ فخر الاسلام نے کہا ہے کہ جو با قیمتوں پر داخل ہوتی ہے الصاق کے لیے ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ الصاق میں مقصود ملصق ہے اور ملصق بہ بالتبع ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ قیمت حصول مبیع کے لیے بمنزلہ آلے کے ہے اکثر اہل تحقیق نے اسی دلیل سے اس با کو باے استعانت کہا ہے

وتحقیق ھذا ان المبیع اصل فی البیع والثمن شرط فیہ ولھذا المعنی ھلاک المبیع یوجب ارتفاع البیع دون ھلاک الثمن واذا ثبت ھذا فنقول الاصل ان یکون التبع ملصقا بالاصل لا ان یکون الاصل ملصقا بالتبع فاذا دخل حرف الباء فی البدل فی باب البیع دل ذلک علی انہ تبع ملصق بالاصل فلا یکون مبیعا فیکون ثمنا

تحقیق اس باب میں یہ ہے کہ بیع خرید و فروخت میں اصل ہے اور ثمن شرط ہے اسی واسطے اگر مبیع ہلاک ہوجائے تو سرے سے بیع ہی باقی نہیں رہتی اور اگر ثمن ہلاک ہوجائے تو معقد بیع میں فرق نہیں آتا اسکے بعد ہم بتلاتے ہیں کہ قاعدہ یہی ہے کہ تابع

اصل سے کے ہمراہ ملصق متصل اور لازم ہو نہ یہ کہ اصل تابع کے ہمراہ ملصق ہو پس جب عقد بیع میں حرف
باء بدل داخل ہوگا تو اس سے ثابت ہوگا کہ تابع اصل کے ہمراہ ملصق ہو اسکو ثمن کہیں گے مبیع نہیں کہینگے
خلاصۂ کلام یہ ہے جب مسئلہ بیع میں یہ حرف ثمن سے ملتا ہے تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ تابع ہے
اور مبیع کے حصول کا ذریعہ ہے ثمن کے تابع ہونے پر دلیل یہ ہے کہ ثمن ایک ایسی چیز ہے جسکو تو ام بنین
داخلت نہیں بلکہ یہ تو وسیلہ ہے دوسری ایسی اشیا کے حصول کا جن سے نفس باقی رہتا ہے پس ثمن کی
صورت خاص مطلوب نہوگی کوئی بھی ہو ہمارا کام پورا کر دے یہی وجہ ہے کہ ثمن معین کے تلف ہو جانے سے
بیع مرتفع نہیں ہوتی اور مبیع ایک ایسی چیز ہے کہ اسکی صورت بھی مطلوب ہے اسلیئے اسکے تلف ہونے سے
بیع قائم نہیں رہتی۔ وعلى هذا قلنا اذا قال بعت منك هذا العبد بكر من الحنطة ووصفها
يكون الكر ثمنا فيجوز الاستبدال به قبل القبض اسی سبب سے علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی
شخص نے کہا کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ ایک کر گیہوں کے ساتھ بیچا اور گیہوں کے برے بھلے ہونیکا
وصف بھی بیان کر دیا تو اس صورت میں کر ثمن ہوگا اور قبضے سے پہلے اسکا بدلنا دوسری شے کے ہمراہ
درست ہوگا مطلب یہ ہے کہ اگر بائع نے اس ثمن کے عوض جو خریدار کے ہاتھ میں ہے دوسری چیز خرید لی
تو دوسری بیع بھی جائز ہے جس طرح پہلی بیع جائز تھی البتہ اگر مبیع ہو تو اس میں قبضہ کرنے
سے پیشتر تصرف کرنا درست نہیں یعنی کسی دوسرے کو شریک کر لینا خواہ دوسرے کے ہاتھ ان اموال
بیچنا جنکو خود خرید کیا ہے وغیرہ وغیرہ درست نہیں میں نے کر کی جگہ پلّے کا لفظ قریب الفہم ہونے کی
وجہ سے استعمال کیا ہے۔ ولو قال بعت منك كرا من الحنطة ووصفها بهذا العبد يكون الكر مبيعا
ويكون العقد سلما لا يصح الا مؤجلا اور اگر کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ ایک کر گیہوں کا اس غلام کے
عوض فروخت کیا تو اس صورت میں کر مبیع ہوگا اور غلام ثمن اور اسکو عقد سلم کہیں گے اور یہ بیع درست
ہوگی مگر ادھار کیونکہ کر غیر متعین ہے اس لیے دین ہوگا جو ذمے ثابت ہوتا ہے اور مبیع جس وقت دین
ہوتا ہے تو بیع سلم ہو جاتی ہے اور اسمیں یہ معتبر ہے کہ قیمت اوّل دی جائے اور مبیع کچھ دنوں کے بعد
آئندہ کی جائے اور اسمیں آٹھ شرطیں ہیں (۱) جس میں سلم کرنی ہو اسکی جنس کا بیان کہ گیہوں ہیں یا دوسری
جنس (۲) اسکی نوع کا بیان کہ بارانی ہونگے یا چاہی (۳) اسکی نوع کا بیان کہ لال ہونگے یا سفید
اور موٹے ہونگے یا پتلے (۴) مقدار کہ ناپ میں یا تول میں کتنے ہوں گے (۵) مدت ادا کرنے کی کہ کب دیے جائینگے اور

کم تر مدت ایک مہینا ہے (٦) جو چیز پیشگی دی جائے اُسکی مقدار باعتبار ناپ یا تول یا شمار کے بیان ہونی چاہیے (٧) وہ جگہ جہان سلم کی چیز ادا ہوگی بشرطیکہ ایسی چیز ہو جس مین باربرداری چاہیے اور اگر باربرداری کی حاجت نہو تو جگہ کے بیان کی حاجت نہین جہان چاہے وہان حوالہ کرے (٨) اصل مال جسکے بدلے مین سلم ٹھہری ہے اُسکو ایک دوسرے سے جُدا ہونے سے پیشتر لینا وقال علماؤنا اذا قال لعبدہ ان اخبرتنی

بقدوم فلان فانت حر فذلك على الخبر الصادق ليكون الخبر ملصقا بالقدوم اور ہمارے علما نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تونے فلان شخص کے آنے کی خبر دی تو تو آزاد ہے یہ جملہ خبر صادق پر محمول ہوگا کیونکہ حرف با کے سبب خبر ملصق بالقدوم ہے اور خبر ملصق بالقدوم اپنے وجود سے قبل متصور نہین اس ضرورت سے اس جملے کا حمل صدق پر ہوگا فلو اخبر کاذبا لایعتق اور اگر غلام نے جھوٹی خبر دی تو آزاد نہوگا کیونکہ جب خبر نہ پائی گئی تو الصاق بھی جو فرع ہے ملصق بہ کی نہ پایا گیا ولو قال اور اگر اس طرح کہا ان اخبرتنی ان فلانا قدم فانت حر فذلك على مطلق الخبر

فلو اخبر کاذبا عتق تو یہ جملہ مطلق خبر پر محمول ہوگا پس اگر جھوٹی خبر دی تب بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ حرف با موجود نہین جس سے الصاق بالقدوم لازم ہوتا پس یہان شرط آزادی کی آنے کی خبر کا دینا ہوگا اور یہ خبر مطلق ہے جو شامل ہے جھوٹ اور سچ دونوں کو اور جبکہ خبر کاذب پائی گئی تو آزادی بھی پائی جائے گی ولو قال لامرأته ان خرجت من الدار الا باذنی فانت كذا احتاج الى الاذن كل

مرة اذ المستثنى خروج ملصق بالاذن فلو خرجت فى المرتبة الثانية بدون الاذن طلقت اور اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر تو گھر سے نکلی بغیر میری اجازت کے تو تجھکو طلاق ہے اس صورت مین ہر دفع نکلنے پر اجازت کی ضرورت ہوگی اسلیے کہ کلمہ الا کے بعد مستثنیٰ وہ خروج ہے جو اذن کے ساتھ ملصق ہے حرف با اُسپر داخل ہے اگر دوسری دفع بلا اجازت کے نکلے گی تو طلاق پڑ جاے گی

وقال ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فذلك على الاذن مرة حتى لو خرجت مرة اخرى بدون الاذن لا تطلق اور اگر اسطرح کہے کہ اگر تو گھر سے نکلی مگر کہ مین اجازت دے دون اس صورت مین ایک ہی دفعہ اجازت ہونا شرط ہوگا اگر دوسری دفعہ بلا اجازت گھر سے باہر نکلی تو طلاق واقع نہو گی کیونکہ خروج یہان بائے الصاق سے ملصق نہین اس لیے بار بار نکلنے کے لیے اذن دینا ضرور نہین صرف ایکبار کا اذن لینا کافی ہے اور اللہ نے جو فرمایا ہے۔ یَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

لاتدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم اے ایمان والو نبی کے گھرون مین مت جاؤ مگر جبکہ تم کو اذن دیا جائے یہان بنی کے گھرون مین داخل ہونے کے لیے ہر بار اذان کی ضرورت اس وجہ سے لازم ہوتی ہے کہ بنی کے گھر مین بغیر اذن کے جانے مین انکو ایذا ہوتی تھی چنانچہ اللہ فرماتا ہے ان ذلکم یوذی النبی اور بنی کو ایذا پہونچانا حرام ہے اور بعض کے نزدیک یہان با بمعنی الصاق بحذف نسبۃ یعنی اصل عبارت یہ ہے الا بان یوذن پس الا باذن کی طرح ہو جائے گا وفی الزیادات اذا قال انت طالق بمشیۃ اللہ تعالی او بارادۃ اللہ تعالی او بعلمہ لم تطلق کتاب زیادات مین ہے کہ اگر خاوند نے زوجہ کو کہا تجھکو طلاق ہے بمشیۃ اللہ یا بارادۃ اللہ یا بحکم اللہ تو ان سب صورتون مین طلاق نہین پڑے گی کیونکہ طلاق کو مشیت وغیرہ کے ساتھ لصق کیا ہے اور مشیت الٰہی کی کس کو خبر ہو سکتی ہے تو طلاق بھی قبل مشیت کے نہین پڑ سکتی کیونکہ مشروط بغیر شرط کے موجود نہین ہو سکتا امام شافعیؒ کہتے ہین کہ وامسحوا برؤسکم میں با تبعیض کے لیے ہے یعنی اپنے بعض سر کا مسح کر لو اور بعض مطلق ہے اس لیے امام موصوف کے نزدیک اگر ایک بال یا دو بال کا بھی مسح کرے گا تو درست ہوگا اور امام مالک کے نزدیک با زائد ہے جیسے اس آیت مین۔ ولا تلقوا بایدیکم الی التہلکۃ یعنی اپنے ہاتھون کو ہلاکت مین نہ ڈالو اور کفی باللہ شہیدا مین بھی با زائد ہے پس انکے نزدیک تمام سر کا مسح فرض ہے مگر یہ دونون قول درست نہین یہان با الصاق کے لیے ہے اور تبعیض مجاز ہے اسلیے حقیقت کو چھوڑ کر بغیر ضرورت کے مجاز اختیار کرنا ناجائز ہے اور زیادہ قرار دینا بھی ضرور نہین کیونکہ یہان ایک مفعول مقدر مان لینا ممکن ہے جس کی طرف مسح کا فعل بنفسہ متعدی ہوگا پس تقدیر آیت کی یون ہوگی وامسحوا ایدیکم برؤسکم ابن جنی اور ابن برہان کہتے ہین کہ با کو تبعیض کے لیے قرار دینا نہایت بعید ہے اہل لغت اسکو بالکل نہین جانتے قاضی ابوبکر اور امام مالکؒ بھی اس معنی کے عرفی ہونے کے منکر ہین اور صاحب قاموس نے جو اس کو تبعیض کے لیے شمار کیا ہے یہ اس کا مکابرہ ہے امام شافعی اور عبدالجبار اور ابوالحسین معتزلی جو با کے تبعیض کے لیے ہونے کا یہ ثبوت پیش کرتے ہین کہ مسحت یدی بالمندیل تو عرفا یہ مراد ہوتا ہے کہ بعض حصے کو دستار کے مسح کیا اسلیے انکے نزدیک آیت مین سر کے بعض حصے کا مسح مراد ہے مگر اسپر کوئی دلیل نہین بجز انکے ادعا کے اور اکابر لغت اس امر کے منکر ہین اور امام ابوحنیفہؒ نے جو مسح چوتھائی سر کا فرض قرار دیا ہے

وہ اس وجہ سے نہین کہ اُنکے نزدیک باتبعیض کے لیے ہے بلکہ اسکی وجہ یہ ہے کہ جب یہ حرف آلۂ مسح پر داخل ہوتا ہے تو فعل اپنے محل کی طرف متعدی ہوتا ہے اور وہی محل اُسکا مفعول ہوتا ہے اسلیے فعل تمام محل کو شامل ہوتا ہے اور آلہ تام وکمال مراد نہین ہوتا بلکہ اُس مین سے بعض مراد ہوتا ہے کیونکہ آلہ اسقدر معتبر ہے جس سے مقصود حاصل ہو جائے اور اگر با محل مسح پر داخل ہو تو فعل آلے کیطرف متعدی ہوتا ہے اور محل آلے کے ساتھ مشابہ ہوتا ہے اس بات مین کہ جسطرح آلہ کا بعض حصہ مراد ہوتا ہے اسی طرح اسکا بعض حصہ مراد ہوتا ہے یہی حال وامسحوا برؤسکم کا ہے اور اسکی تقدیر یون ہوگی وامسحوا الایدی برؤسکم پس سر کا بعض حصہ مراد ہوگا کیونکہ محل مسح یعنی سر آلۂ مسح کے مشابہ ہوگیا ہے پس آیت مین بعض سر کا مسح کرنا مقصود ہوگا نہ سارے سر کا کیونکہ فعل مسح کا دراصل سر کی طرف مضاف نہین ہے۔ اور آلہ کا یعنی ہاتھ کا محل یعنی سر کے ساتھ ملنا چاہیے اور اس صورت مین ہاتھ کے اکثر حصے کا سر سے مل جانا کافی ہے اور ہاتھ کے کل حصے کا ملنا عادۃً ناممکن ہے دیکھو انگلیون کے درمیان جو کشادگی ہے وہ سر سے کہان مل سکتی ہے اور یہان ہاتھ کا لفظ آیا ہے مگر مراد اُس سے انگلیان ہین اسلیے مسح کے مسئلے مین اکثر ہاتھ سے مراد انگلیان ہوتی ہین اور انگلیون مین سے بھی اکثر حصہ یعنی تین انگلیان مراد ہوتی ہین اس تمام بحث سے ثابت ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک جو مسئلہ سر مین تبعیض کا مفہوم مقصود ہے وہ بھی اس وجہ سے نہین کہ با تبعیض کے لیے ہے ۔

فصل فی وجوہ البیان

فصل بیان کے طریقون مین

حجج شرعیہ بیان کی محتمل ہوتی ہین اور بیان لغت مین ظہور کو کہتے ہین اور علم اصول کی اصطلاح مین بیان مقصود کے ظاہر کرنے کا نام ہے اور کبھی اُس چیز پر بیان کا اطلاق کرتے ہین جس سے مقصود ظاہر کیا جائے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسی معنی مین مستعمل ہے اور اسکا احتمال عام وخاص ومشترک وغیرہ الفاظ کی سب قسمون مین ہے سوائے محکم کے کہ وہ بیان کا احتمال نہین رکھتا اور بیان دو طور پر ہوتا ہے ایک قول کے ساتھ دوسرے فعل کے ساتھ البیان علی سبعۃ انواع بیان سات قسم پر ہے مگر اکثر نے بیان حال اور بیان عطف کو بیان ضرورت مین داخل کیا ہے اور اسطرح بیان پانچ طور پر ہوگا ایک بیان تقریر دوسرا بیان تفسیر تیسرا بیان تغییر چوتھا بیان ضرورت پانچوان بیان تبدیل ویہ پچھلی قسم نسخ ہے

کیونکہ نسخ سے حقیقت بدل جاتی ہے مگر امام ابوزید نے نسخ کو بیان کے اقسام سے شمار نہیں کیا ہے ان کے نزدیک نسخ حکم کے اٹھا دینے کے لیے ہے نہ کسی نئے حکم کے ظاہر کرنے کے لیے مگر فخر الاسلام کے نزدیک نسخ حکم شرعی کی انتہاء مدت کے ظاہر کرنے کے لیے ہے اور حق یہ ہے کہ اگر بیان سے صرف اظہار مقصود مراد ہے تو نسخ کے بیان ہونے میں کسر نہیں اور اگر اس چیز کا اظہار مراد ہے جو کلام سابق سے مقصود ہی تھی اس صورت میں نسخ بیان نہیں ہو سکتا مصنف کے نزدیک وجوہ بیان سات طور سے خالی نہیں جسکی تفصیل مصنف کی زبان سے یہ ہے۔ بیان تقریر وبیان تفسیر وبیان تغییر وبیان ضرورت وبیان حال وبیان عطف وبیان تبدیل امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ بیان کی تاخیر وقت سے ناجائز ہے کیونکہ اس میں تکلیف ما لا یطاق لازم آتی ہے مگر جسکے نزدیک تکلیف لا یطاق جائز ہے تو وہ بیان کی تاخیر بھی وقت حاجت سے جائز سمجھتا ہے مگر یہ قول اعتبار کے قابل نہیں البتہ وقت خطاب سے بعض قسم کے بیان کی تاخیر جائز ہے جیسے بیان تقریر اور بیان تفسیر اور بعض بیان ایسا ہی کہ اسکی تاخیر وقت خطاب سے بھی جائز نہیں یہانتک کہ اگر بیان کرنے والے کو کھانسی یا دم ٹوٹنے کی جہ سے بیان اور مبین میں فصل کی ضرورت ہو تو اسے بھی عرف میں تاخیر نہ سمجھا جائے گا مگر بعض شافعیہ اور حنابلہ اور معتزلہ بیان تفسیر اور بیان تقریر کی تاخیر بھی ناجائز سمجھتے ہیں چنانچہ اسکی تفصیل آگے چلکر معلوم ہو گی۔ واما الاول فھو ان یکون معنی اللفظ ظاھرا لکنہ یحتمل غیرہ فبین المراد بما ھو الظاھر فیتقرر حکم الظاھر ببیانہ یعنی بیان تقریر وہ ہے کہ لفظ کے معنی ظاہر ہوں مگر ان میں دوسرے معنے کا بھی احتمال ہو پس متکلم اصلی معنی کو زیادہ واضح کر دے مقصود کلام کا بتلادے پھر دوسرے معنی کا احتمال نہیں رہے گا جیسے فسجد الملئکۃ کلھم اجمعون یعنی سب فرشتوں نے ملکر سجدہ کیا ملائکہ جمع کا لفظ ہے تمام فرشتوں کو شامل ہے لیکن اسمیں اس بات کا احتمال تھا کہ شاید بعض فرشتوں نے سجدہ نہ کیا ہو جب کلھم اجمعون کہا تو یہ احتمال جاتا رہا مثالہ یعنی بیان تقریر کی مثال شرعیات سے یہ ہے اذا قال لفلان علی قفیز حنطۃ بقفیز البلد او الف من نقد البلد فانہ یکون بیان تقریر لان المطلق کان محمولا علی قفیز البلد ونقدہ مع احتمال ارادۃ الغیر فاذا بین ذلک فقد قرر ببیانہ جس وقت کسی نے کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک من گیہوں ہیں شہر کے من سے یا ہزار روپے ہیں سکہ رائج

شہر کے تو اس کا نام بیان تقریر ہوگا اس میں مطلق من اور مطلق روپیہ شہر کے من اور روپیہ پر ہی محمول تھا مگر دوسرا احتمال بھی تھا جب متکلم نے بتلا دیا تو دوسرا احتمال باقی نہ رہا۔ میں نے ترجمہ میں قفیز کے لفظ کو من کے ساتھ طالب علم کی دلچسپی کے لیے بدل دیا ہے وکذلک لو قال لفلان عندی الف

ودیعة فان کلمة عندی کانت باطلاقها تفید الامانة مع احتمال ارادة الغیر فاذا

قال ودیعة فقد قرر حکم الظاهر ببیانه اور اسی طرح اگر کہا کہ میرے پاس فلاں شخص کے ہزار روپے امانت کے طور پر ہیں یہاں کلمہ عندی امانت کا فائدہ دیتا ہو مگر دوسرے معنے کا احتمال بھی ہے جب ودیعت کہدیا تو حکم ظاہر کو مؤکد کر دیا دوسرا احتمال نہ رہا۔

فصل

واما بیان التفسیر فهو ما اذا کان اللفظ غیر مکشوف المراد فکشفه ببیانه بیان تفسیر وہ ہے کہ کوئی لفظ مبہم ہو مراد اس سے کشوف نہوتی ہو تو اسکے بیان کرنے سے مراد کھل گئی ہو اور لفظ کا غیر کشوف المراد ہونا بوجہ مجمل یا مشترک یا خفی یا مشکل ہونے کے ہوتا ہے پس بیان تفسیر واضح کر دیتا ہے مثالہ جیسے اللہ تعالی فرماتا ہے اقیموا الصلوٰة واٰتوا الزکوٰة یعنی نماز پڑھو اور زکوٰۃ دو ظاہر ہے کہ صلوٰۃ اور زکوٰۃ مجمل ہیں سنت نے نماز کے ارکان اور زکوٰۃ کی مقدار ونصاب کو بیان کیا پس اجمال رفع ہوا اور مرد کا اپنی عورت کو یہ کہنا کہ تو جدا ہے مشترک ہے اس بات میں کہ تو اپنے خاندان سے جدا ہے اور اس میں کہ تو میرے نکاح سے جدا ہے جب وہ

طلاق کو معین کر دیگا تو یہ بیان تفسیر ہوگا اذا قال لفلان علی شئ ثم فسر الشئ او قال علی عشرة ونیف ثم

فسر النیف او قال دراهم وفسرها بعشرة مثلاً کسی نے کہا کہ فلاں شخص کا میرے ذمہ کچھ ہے پھر شئے کو جو مبہم ہے بتلا دیا تو یہ بیان تفسیر کہلائے گا یا کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس اور چند ہیں پھر چند کو بتلا دیا کہ پانچ مراد ہیں یعنی دس اور پانچ درم ہیں تو یہ بیان تفسیر ہے یا کہا کہ میرے ذمے درم ہیں

پھر اسکی تفسیر اس طرح کر دی کہ دس درم ہیں تو اسکو بھی بیان تفسیر کہتے ہیں وحکم هذین

النوعین من البیان ان یصح موصولا ومفصولا بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں کا حکم یہ ہے کہ متبین کے ساتھ ان کا ملا ہوا ہونا بھی صحیح ہے اور تاخیر کے ساتھ واقع ہونا بھی درست ہے حنفیہ اور شافعیہ اس حکم میں متفق ہیں لیکن اکثر معتزلہ اور حنابلہ اور بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ بیان کی تاخیر کسی طرح جائز نہیں کیونکہ خطاب سے مقصود عمل کا واجب کرنا ہے اور یہ موقوف ہے سننے کے سمجھنے پر جو موقوف ہے

بیان پر پس اگر بیان کی تاخیر جائز ہو گی تو تکلیف بالمحال لازم آئے گی جواب اسکا یہ ہے کہ اس قسم کا خطاب ابتلا کا فائدہ بخشتا ہے کہ وہ یہ ہے کہ فی الحال اُسکی حقیقت کا اعتقاد کرے اور عمل کے لیے بیان کا منتظر رہے اور نظیر اسکی تشابہات ہیں کہ انکے نزول سے بھی غرض بندے کو حقیقت کے اعتقاد میں مبتلا کرنا ہے

فصل

وامابیان التغییر فهوان یتغیر ببیانه معنی کلامه اور بیان تغییر یہ ہے کہ اسکے ذکر سے متکلم کے کلام کے معنی بدل جاوین ونظیره التعلیق والاستثناء وقد اختلف الفقهاء فی الفصلین بیان تغییر کی نظیر تعلیق اور استثناء ہے تعلیق اور استثنا کے بیان مین علما کا اختلاف ہے۔ تعلیق سے مراد شرط ہے اور شرط عرف عام مین اُس چیز کو کہتے ہین جسپر کسی شئے کا موجود ہونا موقوف ہو اور خاص خاص علوم مین شرط کے معنی خاص خاص طرح بیان کیے گئے ہین چنانچہ متکلمین کی اصطلاح مین شرط اسے کہتے ہین جسپر شئے کا تحقق موقوف ہو مگر نہ وہ اُس شئے مین داخل ہو اور نہ اُس مین موثر ہو اور نحاۃ کی اصطلاح میں شرط ایک جملے کے مضمون کو دوسرے جملے کے مضمون کے ساتھ حرف شرط کے ذریعہ سے معلق کرنے کو کہتے ہین دوسری عبارت مین شرط وہ جملہ ہے جسپر اُن حروف مین سے کوئی حرف داخل ہو جو پہلے کی سببیت پر اور دوسرے کی مسببیت پر ذاتی یا خارجی طور پر دلالت کرتے ہین اور جس پر حرف شرط داخل ہوتا ہے وہ کبھی جزا کی علت ہوتا ہے جیسے اگر آگ جلے گی تو دھوان ہوگا اسی قبیل سے یہ مثال بھی ہے کہ اگر تو میرے پاس آئے گی تو تجھے طلاق ہی یا اگر تو گھر مین جائے گی تو تو طلاق والی ہے اور کبھی معلول ہوتا ہے جیسے اگر دھوان ہے تو آگ جلتی ہو گی اور شرع کی اصطلاح مین شرط کے دو معنی ہین ایک تو اُس امر خارجی کو کہتے ہین جس پر شئے موقوف ہو مگر مترتب اُس پر نہو جیسے وضو دوسرے اُس چیز کو کہتے ہین جس پر حکم مترتب ہو مگر اُسپر موقوف نہو فرق ان دونون مین یہ ہے کہ پہلے معنے کے اعتبار سے شرط منتفی ہوتی ہے تو مشروط بھی منتفی ہو جاتا ہی چنانچہ وضو صحت نماز کے لیے شرط ہے جب وضو منتفی ہوتا ہی تو نماز بھی منتفی ہو جاتی ہی اور دوسرے معنی کے اعتبار سے یہ ضرور نہین کہ شرط منتفی ہو تو مشروط بھی منتفی ہو جائے کیونکہ ممکن ہی کہ مشروط بدون شرط کے پایا جائے جیسے اگر تو گھر مین جائے تو تجھکو طلاق ہی پس گھر مین باوجود نہ جانے کے بھی ممکن ہی کہ دوسرے سبب سے طلاق واقع ہو شرط دو قسم پر ہی ایک عقلی کہ

کہ جس کے شرط ہونے کا حکم عقل کرے جیسے جوہر عرض کے لیے شرط ہے اسلیئے کہ عرض بغیر جوہر کے نہیں پایا جاتا
دوسرے شرعی جیسے طہارت کو نماز کے لیے شرع نے شرط گردانا ہو۔ **فقال اصحابنا المعلق بالشرط سبب**
عند وجود الشرط لاقبلہ علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ معلق بالشرط سبب ہے وقت وجود شرط کے شرط سے
پہلے سبب نہیں کیونکہ سبب اُسے کہتے ہیں جو طریق ہو حکم کی طرف پس ان کے نزدیک معلق بالشرط وجود شرط کے
وقت سبب بنے گا اور وقت سے پہلے نہ بنے گا **وقال الشافعیؒ التعلیق سبب فی الحال الا ان عدم**
الشرط مانع من الحکم امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ تعلیق فی الحال سبب ہے مگر شرط کے نہ پائے جانے سے
حکم نہیں پایا جاتا پس جب تک شرط عدم سے وجود میں نہ آئے حکم واقع نہیں ہو سکتا مثلاً شوہر نے زوجہ کو کہا
کہ اگر تو گھر میں جائے تو تجھے طلاق ہے اس قول میں تجھے طلاق ہے سبب ہے اور طلاق کا واقع ہونا
حکم ہے اور مکان میں داخل ہونا شرط ہے اسی کو تعلیق بالشرط بھی کہتے ہیں طلاق کا واقع ہونا معلق
ہے مکان میں داخل ہونے کے ساتھ حنفیہ کہتے ہیں کہ جب تک شرط وجود میں نہ آئے معلق بالشرط اُس
وقت تک معدوم ہوتا ہے اور اُسکا یہ عدم وہی عدم اصلی ہے جو شرط کے ساتھ معلق کرنے سے قبل تھا اور شرط
کے موجود ہونے تک باقی رہتا ہے اور شافعیہ کہتے ہیں کہ معلق بالشرط کا شرط کے وجود میں آنے تک معدوم
رہنا شرط کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے نہ اُس عدم اصلی کی وجہ سے اور تعلیق کے بعد عدم شرط کی طرف
مضاف ہوتا ہے اور اسکا نام عدم شرعی ہے۔ دونوں مذہبوں میں اس بات میں تو خلاف نہیں کہ جو چیز کسی
شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے وہ شرط کے پائے جانے تک معدوم رہتی ہے خلاف اسمیں ہے کہ اُس کا یہ معدوم
ہونا کون سے عدم کی وجہ سے ہے عدم اصلی کی یا عدم شرط کی پس حنفیہ کے نزدیک یہ عدم اُس عدم اصلی پر مبنی
ہے جو تعلیق سے قبل تھا عدم شرط پر مبنی نہیں اور شافعیہ کے نزدیک وہ تعلیق کے ساتھ ثابت ہے اور عدم
شرط کی طرف منسوب ہے امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ شوہر کا یہ کہنا کہ تجھے طلاق ہے حکم کا سبب اُس وقت
واقع ہوگا کہ جب شرط کا وجود متحقق ہوگا یعنی عورت مکان میں داخل ہوگی پس جب تک شرط موجود نہ ہوگی اس
وقت تک حکم متحقق نہ ہوگا یعنی طلاق نہ پڑے گی کیونکہ ایجاب اُس حالت میں سبب بنتا ہے جبکہ ایسے شخص
سے جو اُسکی قابلیت رکھتا ہو ایسے محل میں صادر ہو جو اُسکی قابلیت رکھتا ہو پس جب تک اپنے محل سے
نہیں ملے گا اُسکا سبب نہیں بنے گا اگرچہ زوجہ ایجاب کا محل ہے مگر جب تک شرط وقوع میں نہ آئے گی
ایجاب اپنے محل سے نہیں ملے گا اور اُس وقت تک یہی سمجھا جائے گا کہ ایجاب یعنی یہ بات کہ تجھے

طلاق ہے شوہر نے اپنے منہ سے نہیں نکالی ور جب عورت مکان میں داخل ہوگی تو اسوقت اس قول کے ساتھ تکلم مانا جائے گا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جس وقت شوہر نے یہ کہا کہ تجھے طلاق ہے تو فوراً یہ قول حکم کا سبب ہو جائے گا کیونکہ یہ کلام شرع میں قید نکاح کے دور کرنے کے لیے وضع ہوا ہے اور تعلیق بالشرط سبب میں کوئی عمل نہیں کرتا البتہ حکم میں عمل کرتا ہے اس طرح کہ اُسکو روک دیتا ہے اسلیے طلاق فی الحال واقع نہیں ہوتی اور جب تک شرط وجود میں نہ آئے طلاق کا واقع ہونا ملتوی رہتا ہے فائدۃ الخلاف تظھر فیما اذا قال لاجنبیۃ ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغیر ان ملکتك فانت حر یکون التعلیق باطلا عنده لان حکم التعلیق انعقاد صدر الکلام علۃ والطلاق والعتاق ھھنا لم ینعقد علۃ لعدم اضافتہ الی المحل فبطل حکم التعلیق فلا یصح التعلیق و عندنا کان التعلیق صحیحا حتی لو تزوجھا یقع الطلاق لان کلامہ انما ینعقد علۃ عند وجود الشرط والملك ثابت عند وجود الشرط فیصح حنفیہ اور شافعیہ کے خلاف کا فائدہ مسائل ذیل میں ثابت ہوتا ہے کہ مرد کسی اجنبی سے کہے کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھکو طلاق ہے یا کسی غیر کے غلام سے یوں کہے کہ اگر میں تیرا مالک ہو جاؤں تو تو آزاد ہے پس امام شافعیؒ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں تعلیق باطل ہے کیونکہ تعلیق کا حکم صدر کلام کو علت بنانا ہے اور طلاق و عتاق یہاں پر علت ہو نہیں سکتے اس لیے کہ انکی اضافت ایسے محل کی طرف نہیں جو اُنکے وقوع کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ نہ عورت منکوحہ ہے اور نہ غلام مملوک ہے پس تعلیق کا حکم باطل ہو گیا اب اگر شرط پائی جائے گی تب بھی یہ حکم واقع نہیں ہو سکے گا اور حنفیہ کے نزدیک تعلیق صحیح ہے یہاں تک کہ جب اُس سے نکاح کریگا اُسی وقت طلاق پڑ جائے گی اسی طرح جب اُس غلام کو مول لے گا تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اُسکا کلام جو شرط کے ساتھ معلق ہے اُس وقت علت بنے گا جب شرط پائی جائے گی اور شرط کے پائے جانے کے وقت ملک ثابت ہے اور قبل وجود شرط کے نہ علت بنے گا نہ سبب پایا جائیگا تاکہ صلاحیت محل پر لحاظ کیا جائے پس حنفیہ کے نزدیک محل کی صلاحیت بھی تعلیق کے لیے ضرور نہیں اسلیے اُسکا کلام صحیح سمجھا جائیگا۔ ولھذا المعنی قلنا شرط صحۃ التعلیق لو وقع فی صورۃ عدم الملك ان یکون مضافا الی الملك او الی سبب الملك اسی اصل کی بنا پر حنفیہ نے یہ کہا ہے کہ شرط صحت تعلیق کی بصورت عدم ملک یہ ہے کہ مضاف ہو ملک کی طرف یا سبب ملک کی طرف

مثلاً ان الفاظ کی طرف مضاف ہو جنکے ذریعہ سے نکاح اور تملیک منعقد ہوتے ہیں حتی لو قال لاجنبیۃ
ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها ووجد الشرط لا یقع الطلاق پس اگر کسی اجنبی
عورت سے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھپر طلاق ہے بعد اس عورت سے نکاح کر لیا اور شرط پائی گئی کہ وہ
عورت گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع نہوگی اسلئے کہ شرط نہ تو نکاح میں تھی نہ خود نکاح کو شرط
کیا تھا نہ اس چیز کو شرط کیا تھا جو نکاح کا سبب واقع ہوتی ہے بلکہ شرط گھر میں داخل ہونے سے
وابستہ ہے اور اس اصل مختلف فیہ کی بنا پر مسئلہ ذیل بھی متفرع ہے وکذلک طول الحرۃ یمنع
جواز نکاح الامۃ عنده لان الکتاب علق نکاح الامۃ بعدم الطول فعند وجود الطول کان
الشرط عدما وعدم الشرط مانع من الحکم فلا یجوز اسی طرح طول حرہ امام شافعیؒ
کے نزدیک جواز نکاح کنیز کو مانع ہے کیونکہ قرآن میں نکاح کنیز کو معلق کیا ہے عدم طول حرہ کے ساتھ پس
جب طول حرہ پایا جائے گا تو شرط نکاح کنیز معدوم ہوگی اور عدم شرط حکم سے مانع ہے پس نکاح کنیز
بحالت طول حرہ جائز نہوگا مطلب اسکا یہ ہے کہ جب آزاد عورت سے نکاح کرنے پر قدرت نہو یعنے
اسکے مہر ونفقہ پر قادر نہو تب لونڈی سے نکاح جائز ہے ورنہ نہیں کیونکہ قرآن نے لونڈی کے ساتھ
نکاح کرنے کو اس بات پر مشروط کیا ہے کہ حرہ سے نکاح کرنے کی قدرت نہو چنانچہ اس حکم کی آیت یہ
ہے. ومن لم یستطع طولا ان ینکح المحصنات المومنات فمن ما ملکت ایمانکم من
فتیاتکم المومنات یعنی تم میں سے جو شخص مالی حیثیت سے مسلمان آزاد عورتوں سے نکاح کرنے
کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ ان مسلمان لونڈیوں سے نکاح کرے جو تمہارے قبضے میں ہیں پس آزاد
عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت حاصل ہونے کی صورت میں شرط معدوم ہوگی اور شرط کا عدم
حکم کو مانع ہے پس لونڈی کے ساتھ نکاح جائز نہوگا. وکذلک قال الشافعی لا نفقۃ
المبتوتۃ اذا کانت حاملا لان الکتاب علق الانفاق بالحمل لقوله تعالی وان کن
اولات حمل فانفقوا علیهن حتی یضعن حملهن فعند عدم الحمل کان الشرط
عدما وعدم الشرط مانع من الحکم عنده اسی طرح امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مطلقہ بائنہ
کے واسطے نفقہ نہیں مگر اس صورت میں کہ وہ حاملہ ہو کیونکہ کلام الٰہی نے نفقے کو معلق بحمل کیا ہے جیسا
فرمایا ہے کہ اگر مطلقات حاملہ ہوں تو انکو خرچ دیتے رہو یہانتک کہ وہ وضع حمل کریں پس

حمل نہونے کے وقت مین نفقہ دینے کی شرط معدوم ہوگی اور شرط کی معدومی حکم کو مانع ہو وعندنا لما

لم یکن عدم الشرط مانعا من الحکم جاز ان یثبت الحکم بدلیلہ فیجوز نکاح الامۃ علماء حنفیہ کے نزدیک جبکہ عدم شرط حکم سے مانع نہین کیونکہ وہ ساکت ہے نفی حکم اور ثبوت حکم سے تو جائز ہے کہ ثابت ہو حکم اپنی دلیل سے پس نکاح کنیز سے صورت مذکورہ مین جائز ہوگا مطلب یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک شرط کا عدم حکم کو مانع نہین جائز ہے کہ حکم دوسری نص سے ثابت ہو کیونکہ نص معلق شرط کے وجود سے قبل اسکی نفی واثبات سے ساکت ہے پس اگر کوئی دوسری نص اسکی نفی واثبات کی بابت وارد ہوتی ہے تو اُس پر عمل کیا جاتا ہے کیونکہ جس حکم کی بابت نص معلق وارد ہوتی ہو وہ ایسا ہوتا ہے کہ کبھی شرط کے ساتھ پائے جانے کا احتمال رکھتا ہے اور کبھی فی الفور پائے جانے کا اور جبکہ اسمین یہ دونون باتین ہین تو جب اسکے واسطے کوئی ایسی نص وارد ہوگی جو کسی شرط کے ساتھ مشروط نہین تو اُس نص مطلق پر عمل کیا جائے گا اور شرط کو نظر انداز کر دیا جائے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس حکم کا فی الفور ہونا مطلوب ہے نہ شرط کے بعد چنانچہ یہان بھی دوسرے نصوص مطلقہ ایسے موجود ہین جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کنیز کے ساتھ نکاح کرنا باوجود آزاد سے نکاح کرنے پر قدرت ہونے کے جائز ہے چنانچہ کنیز کے ساتھ نکاح کرنے کے باب مین یہ نصوص ہین سورہ نسا مین اللہ فرماتا ہے: وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ یعنی اُن محرمات کے سوا اور عورتون سے نکاح کرنا تمھارے لیے جائز کر دیا گیا ہے بشرطیکہ اپنے مال یعنی مہر کے بدلے مین اُنسے نکاح کرنا چاہو اور انکو ہمیشہ کے لیے قید نکاح مین رکھنے کا ارادہ کرو نہ نفس پرستی کا (ایضاً) فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ یعنی تم دو دو تین تین چار چار عورتون سے جو تمھین اچھی معلوم ہون نکاح کرلو

ویجب الانفاق بالعمومات اور مطلقہ بائنہ کو نفقہ دینا عمومات سے واجب ہوتا ہے عمومات سے مراد نصوص مطلقہ ہین یعنی اسکے باب مین ایسی نصوص مطلقہ وارد ہین کہ اُنسے شرط حمل کی نفی سمجھی جاتی ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ یعنی جس کا بچہ ہے (باپ) اُسپر دستور کے مطابق ماں کے کھانے اور کپڑے کی ذمہ داری ہے (ایضاً) اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَا اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ مرد عورتون پر غالب ہین بسبب اسکے کہ اللہ نے بعض بنی آدم کو بعض پر فضیلت دی ہے اور اس سبب سے کہ اُنھون نے

١/

(عورتوں پر) اپنا کچھ مال خرچ کیا ہے ومن توابع هذا النوع ترتب الحکم علی الاسم الموصوف بصفة
فانه بمنزلة تعلیق الحکم بذلك الوصف عنده اور اسی نوع کے توابع میں سے ہے کہ کسی اسم موصوف بصفت پر حکم مترتب ہو وہ بھی بمنزلے تعلیق حکم کے ہے امام شافعیؒ کے نزدیک یعنی امام شافعیؒ نے صفت کو بمنزلے شرط کے قرار دیا ہے اور صفت سے مراد وہ چیز ہے جو ذات کی قید ہو اسم موصوف پر حکم کا مترتب ہونا صفت پر موقوف ہوتا ہے اگر صفت معدوم ہو جائے تو حکم کا ترتب بھی معدوم ہو جائے جس طرح مشروط کے حکم کا تحقق موقوف ہوتا ہے شرط کے تحقق پر اگر شرط منتفی ہو جائے تو مشروط کا حکم بھی منتفی ہو جائیگا
وعلی هذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ وصف شرط کی طرح ہے قال الشافعی لا یجوز نکاح الامة
الکتابیة لان النص رتب الحکم علی امة مومنة لقوله تعالی ومن لم یستطع منکم
طولا ان ینکح المحصنات المومنات فمن ما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات
فیتقید بالمومنة فیمتنع الحکم عند عدم الوصف فلا یجوز نکاح الامة الکتابیة امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس کنیز سے جو یہودیہ یا نصرانیہ ہو نکاح درست نہیں کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جو شخص مالی حیثیت سے مسلمان آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ اُن مسلمان لونڈیوں سے جو تمھارے قبضے میں ہیں نکاح کرلے یہاں لونڈیوں کو وصف مومنات کے ساتھ مقید کیا ہے پس کافرہ سے نکاح جائز نہوگا کیونکہ صفت کا عدم حکم کے عدم کو واجب کرتا ہے جب ایمان نہوگا تو اُس سے نکاح بھی نہوسکے گا حنفیہ کے نزدیک عدم وصف عدم حکم کو واجب نہیں کرتا جیسا کہ شرط کا عدم مشروط کے عدم کو واجب نہیں کرتا پس اس نص سے ایماندار لونڈی کے ساتھ نکاح کا جواز ثابت ہوتا ہے لیکن کافرہ لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے نہ کرنے کا اسمیں کوئی حکم نہیں تو اُس سے نکاح کا جائز ہونا دوسری نصوص عامہ سے ثبوت کو پہونچتا ہے مثلاً فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث ورباع یعنی نکاح کرو دو دو تین تین چار چار عورتوں سے جو تمھیں اچھی معلوم ہوں دوسرے موقع پر ہے واحل لکم ما وراء ذلکم یعنی محرمات کے سوا اور عورتوں سے تمھارے لیے نکاح کرنا جائز کردیا گیا۔ اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ قید وصف کو شرط کے معنے میں قرار دینا قابل تسلیم نہیں اسلیے کہ وصف کبھی اتفاقی ہوتا ہے جیسے وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهن یعنی تمپر حرام ہیں تمھاری ربائب جو تمھارے مکانوں میں ہیں تمھاری اُن عورتوں سے جن سے تم ہمبستر

ہو چکے ہوں جو گھر کی قید اتفاقی ہے ربائب جمع ہے ربیبہ کی اور وہ مرد کی اپنی عورت کی وہ بیٹی ہے جو غیر مرد سے ہو مرزا حیرت نے اس کا ترجمہ اپنے ترجمۂ قرآن میں پرورش کردہ لڑکیاں کیا ہے یہ غلطی ہے کیونکہ پرورش کردہ لڑکی سے یا لک مراد ہے اور وہ عموماً حرام نہیں کبھی وصف علت کے معنی میں ہوتا ہے جیسے السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَيْدِيَهُمَا یعنی چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو چوری کا وصف ہاتھ کاٹنے کی علت ہے کبھی کشف کے لیے ہوتا ہے جیسے جسم طویل عریض کبھی مدح کے لیے جیسے بسم اللہ الرحمن الرحیم کبھی مذمت کے لیے جیسے شیطان رجیم اگر کوئی یہ پوچھے کہ پھر لونڈی کے ساتھ مومنہ کی قید لگانے سے کیا فائدہ تو جواب اسکا یہ ہے کہ محض استحباب کی غرض سے یہ قید لگائی ہے یعنی اگر لونڈی مسلمان ہو تو اس سے نکاح کرنا مستحب ہے اور اگر یہ شرط نہ پائی جاتی ہو تو اس سے نکاح کرنا مکروہ ہے حالانکہ بالاتفاق آزاد عورت کا مومن ہونا شرط نہیں کتابیہ یعنی یہودیہ اور نصرانی عورتوں سے بھی نکاح جائز ہے حنفیہ میں سے جن لوگوں نے انکو مشرکین سمجھ کے ان سے نکاح حرام قرار دیا ہے وہ مسائل کتب فقہیہ سے غافل ہیں کیونکہ حنفیہ کی کتابوں میں تصریح ہے گو کہ نصاری اور یہود قائل ہیں کہ حضرت عیسیٰ اور حضرت عزیر اللہ کے بیٹے ہیں لیکن پھر بھی وہ مشرکین سے جدا ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انکو قرآن میں مشرکین سے جدا کیا ہے ومن صور بیان

التغیر الاستثناء اور بیان تغیر کی صورتوں میں سے استثنا بھی ہے استثنا کے معنے لغت میں نکالنے کے ہیں اور اہل نحو کی اصطلاح میں استثنا نکالنا ایک چیز کا ہے اس حکم میں سے جسمیں اس کا غیر داخل ہے کلمۂ استثنا کے ذریعہ سے تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس نکلی ہوئی چیز کی طرف وہ حکم منسوب نہیں ہے جو غیر کے ساتھ نسبت کیا گیا ہے اور علماء معانی کہتے ہیں کہ استثنا تشریک کی نفی کے لیے موضوع ہے یعنی مستثنیٰ منہ کے افراد میں سے جو کوئی مستثنیٰ سے غیر ہے وہ حکم میں مستثنیٰ کا شریک نہیں ہوتا اور اس سے تخصیص لازم آتی ہے یعنی حکم کا ثبوت مستثنیٰ کے لیے لازم آتا ہے اور ان افراد کے لیے جو مستثنیٰ کے سوا ہیں حکم کی نفی لازم آتی ہے علماء معانی اس تخصیص کو قصر کہتے ہیں حنفی مذہب کے علماء اصول نے استثنا کی تعریف کئی طرح سے کی ہے چنانچہ مصنف ایک تعریف کو یوں بیان کرتے ہیں ذھب اصحابنا الی

ان الاستثناء تکلم بالباقی بعد الثنیا کانہ لم یتکلم الا بما بقی یعنی علماء حنفیہ فرماتے ہیں کہ جملۂ استثنائیہ میں سے استثنا کرنے کے بعد جو کلام باقی رہتا ہے گویا متکلم نے وہی کلام کیا ہے اور

شروع کلام سکوت عنہ ہے دوسری عبارت مین یون سمجھنا چاہیے کہ نکالنے کے بعد جو کچھ باقی رہے اسکے ساتھ تکلم کرنا استثنا ہے گویا کہ متکلم نے اسی قدر کے ساتھ تکلم کیا ہی جو نکالنے کے بعد باقی بچا ہو اور جو اس سے زیادہ تھا وہ نظر انداز کر دیا گیا اگر کوئی یہ کہے کہ اس تقدیر پر لا الہ الا اللہ مین اللہ تعالے کے غیر کی معبودیت کی نفی تو ہو جائے گی مگر اللہ کی معبودیت کا ثبوت نہو گا کیونکہ وہ تو اس امر مین داخل ہے کہ گویا اسکے ساتھ تکلم ہی نہین کیا ہے تو جواب اسکا یہ ہی کہ کلمہ توحید کا مقصود ہی صرف معبودان باطل کی نفی ہے اور اللہ تعالے کے وجود کا تو مشرکین کو اقرار تھا کیونکہ وہ اللہ کے ساتھ دوسرے معبودان باطل کو بھی شریک کرتے تھے کچھ اللہ کے منکر نہ تھے بعض نے یون تعریف کی ہی کہ جن چیزون کو صدر کلام کا حکم متناول ہے اُن مین سے بعض کے دور کرنے کا نام استثنا ہی۔ وعند الشافعی صدر الکلام ینعقد علة

لوجوب الکل الا ان الاستثناء یمنعھا من العمل بمنزلة عدم الشرط فی باب التعلیق

یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک شروع کلام ہی تمام افراد کے واسطے ثبوت حکم کی علت ہے مگر استثنا اسکو عمل سے روکتا ہے جیسا کہ تعلیق مین شرط نہ پائے جانے سے کلام پورا نہین ہوتا اسی طرح استثنا مین بوجہ چند افراد کے مستثنیٰ ہو جانے کے ان چند افراد پر حکم جاری نہو گا شافعیہ اور حنفیہ کے اختلاف کا فائدہ اُس جگہ ظاہر ہوتا ہے جہان مستثنیٰ جنس مستثنیٰ منہ کے خلاف ہو مثلاً کہے کہ مجھپر ہزار روپے ہین دس کپڑے کم یا دس بکریان کم تو حنفیہ کے نزدیک یہ استثنا صحیح نہو گا کیونکہ اسمین بیان ہونے کی صلاحیت نہین اسلیے کہ جنس خلاف ہے حنفیہ نے یہ اصول باندھ لیا ہے کہ جو چیزین پیمانے مین بکتی ہین یا ترازو مین تلتی ہین اُنکو روپون مین سے استثنا کرنا درست ہے تو اسقدر کی قیمت کم کرکے باقی روپے دینا ہونگے چنانچہ جب کوئی یون اقرار کرے کہ مجھپر زید کے دس روپے ہین ایک من گیہون کم تو اسکے معنے یہ ہونگے کہ مجھپر زید کے دس روپے ہین جن مین سے بقدر ایک من گیہون کی قیمت کے روپے کم ہین اسلئے کہ دس کے متناولات مین داخل ہو جائے اور اُنکے سوا اور چیزون کا درست نہین بوجہ نہونے مجانست کے اور شافعی کے نزدیک بوجہ مجانست مالیت کے یہ استثنا بھی صحیح ہوگا اور ہزار روپے مین سے تھانون یا بکریون کی قیمت کم کرکے دی جائے گی کیونکہ استثنا کا عمل دلیل معارض کا سا ہے اور وہ بحسب امکان کے ہوتا ہے اور امکان یہان مقدار قیمت کی نفی کر دینے مین ہے اور یہ درست نہین اسلیے کہ جب استثنا کی صحت کے لیے کپڑے کی قیمت مقرر کرنا واجب ہوا تو استثنا کو معارضہ بنانا کیا ضرور ہے

بلکہ ما وراے استثناء سے تعبیر کرلینا چاہیے علاوہ اسکے استثناء معارضہ شافعی کے نزدیک استثناء
متصل میں ہے جسمیں مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں ایک جنس کے ہوتے ہیں اور مثال مذکور استثناء
منفصل کے قبیل سے ہے جسمیں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہیں ہوتا خلاصہ کلام یہ ہے کہ استثناء سے
یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ منجملہ ان چیزوں کے جنکو کلام متناول تھا بعض مراد ہیں اہل نحو کہتے ہیں کہ
استثنا میں نفی واثبات غرض ہے یعنی اگر مستثنیٰ منہ منفی ہو تو مستثنیٰ مثبت ہوتا ہے اور وہ اگر مثبت ہوگا تو
یہ ضرور منفی ہوگا اور جمہور شافعیہ اور مالکیہ اور حنابلہ کا بھی یہی مذہب ہے اور حنفیہ میں سے بھی اعلیٰ
درجہ کے محققین جیسے فخر الاسلام اور شمس الائمہ اور قاضی ابوزید کا یہی مختار ہے گرکچھ حنفیہ کا یہ قول ہے
کہ استثنا میں نہ نفی کا حکم ہوتا ہے نہ اثبات کا بلکہ وہ مسکوت ہے غرض اس سے صرف اس بات کا
بیان کرنا ہے کہ مستثنیٰ منہ کا حکم ماسوائے مستثنیٰ کے لیے ہے مگر علمائے نحو ومعانی اسی اگلے مذہب پر
ہیں اور بڑی دلیل اس مذہب کے صحت کی لا الہ الا اللہ ہے کہ یہ کلمۂ توحید اس وقت ہو سکتا ہے
جبکہ مستثنیٰ کا حکم مخالف ہو کیونکہ جب غیر اللہ سے الوہیت کی نفی ہوگی اور اللہ کے لیے الوہیت کا

اثبات ہوگا تو اس وقت مدعائے توحید حاصل ہوگا مثال ھذا فی قولہ علیہ السلام لا تبیعوا

الطعام بالطعام الا سواء بسواء فعند الشافعی صدر الکلام انعقد علۃ لحرمۃ بیع

الطعام بالطعام علی الاطلاق وخرج عن ھذہ الجملۃ صورۃ المساوات بالاستثناء

فبقی ما ورائے تحت حکم الصدر ونتیجۃ ھذا حرمۃ بیع الحفنۃ من الطعام بحفنتین منہ

مثلاً حدیث میں آیا ہے کہ کھانے کی چیزوں کو کھانے کی چیزوں کے بدلے نہ فروخت کرو مگر برابر سے
امام شافعیؒ کے نزدیک شروع کلام علی الاطلاق بیع طعام کا طعام سے حرام ہونے کی دلیل ہے گر بوجہ استثنا
کے مساوات کی صورت اس سے جدا ہے یعنی برابر فروخت کرنے میں حرمت نہیں اس تقریر سے ایک مٹھی

طعام کو دو مٹھی طعام کے ساتھ فروخت کرنا ناجائز ہوا۔ وعندنا بیع الحفنۃ لا یدخل تحت النص

لان المراد ینعقد بصورۃ بیع یتمکن العبد من اثبات التساوی والتفاضل فیہ کیلا یؤدی

الی نھی العاجز فما لا یدخل تحت المعیار المسوی کان خارجا عن قضیۃ الحدیث اور علمائے
حنفیہ کے نزدیک ایک مٹھی طعام کی بیع دو مٹھی طعام کے ساتھ ناجائز نہیں کیونکہ وہ اس حکم میں داخل
ہی نہیں کیونکہ غرض ایسی بیع کی حرمت ثابت کرنے سے ہے جس میں تساوی اور تفاضل کسی معیار سے

وزن یا کیل کے ساتھ پیدا ہو سکتا ہو تا کہ عاجز کی نہی لازم نہ آئے یعنی جو چیز بندے کی قدرت مین نہین اسکی نہی لازم نہ آئے کہ یہ قبیح ہے پس جو چیز تحت معیار داخل نہین وہ قضیۂ حدیث سے علیحدہ ہے اس اجمال کی تفصیل دوسرے طور پر یہ ہے کہ مقادیر مین شرعاً نصف صاع سے کم کا اعتبار نہین البتہ نصف صاع کا صدقۂ فطر وغیرہ مین اعتبار ہے تو جو اس سے کم ہے تو وہ لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ کی حرمت کے تحت مین داخل نہو گا بلکہ اپنی حالت اصلی پر باقی رہے گا اور حنفیہ کے نزدیک اصل اشیا مین اباحت ہے تو مقدار شرعی سے جو کم ہے وہ اباحت مین داخل ہے اسلیے بیع ایک مٹھی طعام کی بدلے مین دو مٹھی طعام کے جائز ہے اس صورت مین حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس طعام کی ایسی حالت ہو کہ وہ اباحت اصلی کے تحت مین داخل نہو یعنی زیادہ ہو اسکو جب فروخت کرو تو بجز برابر کے فروخت نہ کرو پس قلیل سے جو قدر شرعی مین داخل نہین نص مین کسیطرح تعرض نہین مقدار شرعی مین نصف صاع تک کا اعتبار ہے اس سے کم کا اعتبار نہین لہذا ایک مٹھی گیہون وزن نہین رکھتے تو اس صورت مین بیع ایک مٹھی گیہون کی دو مٹھی گیہون کے عوض جائز ہو گی سود نہین سمجھی جائے گی کیونکہ علت سود کا تحقق ایسین نہین اور جب طعم کو علت سود کی قرار دیا جائے گا تو علت اس مقدار کو بھی شامل ہوگی

قائل لا۔ اگر استثنا ایسے جملون کے بعد واقع ہو جو باہم معطوف علیہ و معطوف ہون خواہ عطف حرف جمع کے ساتھ ہو یا ایسے حرف کے ساتھ جو بعدیت اور ترتیب بلا مہلت کے لیے ہے یا ایسے حرف کے ساتھ ہو جو ترتیب مع مہلت کا فائدہ دیتا ہے جیسے یون کہے کہ مجھپر زید کے سو روپے ہین اور عمرو کے سو روپے ہین اور بکر کے سو روپے ہین دس کم تو اس صورت مین حنفیہ کے نزدیک استثنا کا تعلق سب سے پچھلے جملے کے ساتھ ہو گا اس صورت مین زید اور عمرو کو تو سو سو روپے دینے ہونگے اور بکر کو نوے روپے اور امام شافعیؒ کے نزدیک سب کے ساتھ استثنا کا تعلق ہو گا اور تینون کو نوے نوے روپے دینے لازم آئینگے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ استثنا کا تعلق حنفیہ کے نزدیک بعض اجزا کے ساتھ اظہر ہے اور شافعیہ کے نزدیک اسکا تعلق کل اجزا کے ساتھ اظہر ہے قاضی ابو بکر باقلانی اور امام غزالی کے نزدیک ایسین توقف ہے کیونکہ اس بات کا علم حاصل نہین کہ حقیقت صرف پچھلے مین ہے یا تمام مین اور سید مرتضیٰ اثنا عشری کہتے ہین کہ دونون مین مشترک ہے پس جبتک کوئی قرینہ ظاہر نہو توقف کیا جائے گا حنفیہ کے مذہب پر دلائل یہ ہین (۱) استثنا کو پہلے کلام کے ساتھ ملا کر کہنا ضرورۃً ہے اور یہ امر یہان صرف جملۂ اخیرہ کے ساتھ پایا جاتا ہے

اس لیئے اسکا تعلق اخیر ہی کے ساتھ ہوگا اور باقی جتنے جملے ہیں اُنکے ساتھ نہوگا اور عطف کے ذریعہ سے جو ایک جملے کو دوسرے جملے کے ساتھ اتصال حاصل ہے وہ ضعیف ہے یہانتک کہ استثنا صحیح ہونے کے لیے ناکافی ہے کیونکہ جملون مین عطف سے بجز انکے تحقق فی الوقع کے اور کوئی فائدہ حاصل نہین اور یہ امر عطف نہونے کی صورت مین بھی حاصل ہے اور عطف نہونے کی صورت مین ایک کو دوسرے کے ساتھ تعلق نہین ہوتا پس عطف کی صورت مین بھی نہوگا (۲) پہلے جملے کا حکم ثبوت مین عموماً ظاہر ہے اور اس کا رفع بعض سے بوجہ استثنا کے مشکوک ہے اور دلیل مشکوک ہونے کی یہ ہے کہ شاید استثنا صرف سب پچھلے ہی کے لیے ہو تو ایسی حالت مین پہلے کا حکم مرفوع نہوگا اور استثنا کا تعلق کل کے ساتھ بھی جائز ہے اور اس تقدیر پر پہلے جملے کا حکم بھی اُٹھ جائے گا اور جبکہ پہلے جملے کے حکم کا رفع مشکوک قرار پایا تو استثنا اسکا معارض نہوسکے گا کیونکہ ظاہر کا معارضہ مشکوک سے نہین ہوتا اور جبکہ معارضہ نہین ہوسکتا تو پہلے جملے کا حکم مرفوع بھی نہین ہوسکتا بخلاف پچھلے جملے کے کہ اُس کا حکم ظاہر نہین بلکہ اسکا رفع ظاہر ہے کیونکہ کلام اُسمین ہے جسکو کوئی پھیرنے والا نہین اسلیے اسمین بالاتفاق استثنا لازم ہوا

شافعیہ اسطرح اپنے مذہب پر دلائل لاتے ہین (۱) عطف کی وجہ سے متعدد چیزین مفرد کیطرح ہوجاتی ہین اسلیے یہ سب جملے ایک جملے کی طرح قرار پائینگے اور اس صورت مین جو چیز ایک جملے کے ساتھ متعلق ہوگی وہ سب کے ساتھ ہوگی (ج) عطف کی وجہ سے متعدد کا واحد کی طرح قرار پانا اُس وقت مین ہے کہ دوسرے کا عطف پہلے کی طرف بغیر استثنا کے ہو اور جبکہ متعدد چیزین بوجہ عطف کے واحد کی طرح ہوجائین گی تو پھر یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ استثنا ایک کے ساتھ متعلق ہو اور اس ایک کے ساتھ اُس کے تعلق سے کل کے ساتھ اُس کا تعلق سمجھا جائے گا کیونکہ عطف کے واقع ہوتے ہی علیحدگی سے قطع نظر ہوجاتی ہے اور دوسرے کا عطف اول پر بغیر استثنا کے ممنوع ہے ہان یہ جائز ہے کہ استثنا اولاً پچھلے کے ساتھ متعلق ہو پھر یہ پچھلا مع استثنا کے معطوف ہو پہلے پر اور مجموعہ بمنزلے جملہ واحدہ کے ہوجائے پس اس صورت مین تعلق استثنا کا کل کے ساتھ لازم نہ آئے گا۔ (۲) اگر کوئی قسم کھائے کہ نہ روٹی کھاؤن گا اور نہ پانی پیون گا اور اس کے ساتھ انشاء اللہ ملادے تو اسکا تعلق دونون فعلون کے ساتھ ہوگا اور کھانے پینے سے قسم نہ ٹوٹے گی اور اس مین شافعیہ اور حنفیہ دونون کا اتفاق ہے (ج) یہ شرط ہے استثنا نہین ہے اور ان دونون مین بہت سی باتون کا فرق ہے پس

ایک کا قیاس دوسرے پر جائز نہیں شرط تقدیراً مقدم ہوتی ہے کیونکہ اُسکے لیے صدارت کلام ہے اور استثناء میں مستثنیٰ کا مؤخر ہونا اصل ہے (۳) کبھی یہ مقصود ہوتا ہے کہ استثناء سب ہو پھر اس صورت میں اگر ہر جملے کے بعد استثنا کو ذکر کیا جائے گا تو تکرار بُری معلوم ہوگی اسلیے سب سے پچھلے جملے کے بعد اُسکا ذکر کرنا لازم ہے اور اس ایک جگہ کے بعد ذکر کرنے سے سب استثنا ہو جائے گا کیونکہ ہر جملے کے بعد ذکر کرنے میں تکرار ہے جو فصاحت و بلاغت کے خلاف ہے (ج) تکرار میں کسیطرح کی قباحت نہیں ہوتی ہاں مگر جبکہ اتصال کا اور کل کے ساتھ تعلق کا قرینہ موجود ہو تو تکرار قبیح ہے اور یہاں گفتگو جاری نہیں ہے (۴) استثنا کی صلاحیت تو ہر جملے میں ہے پھر صرف پچھلے جملے کے ساتھ اُسکی تخصیص کرنا ترجیح بلا مرجح ہے اور تحکم سے خالی نہیں (ج) جبکہ استثنا میں ہر ایک کے ساتھ متعلق ہونے کی صلاحیت ہے تو مجموعے کے ساتھ متعلق کرنا بھی ترجیح بلا مرجح و تحکم ہوگا اور باوجود اسکے سب سے پچھلے جملے سے استثنا کا قرب ہے اسلیے اسکے ساتھ استثنا کا تعلق اولیٰ اور یقینی ہے پس یہی اُسکے لیے وجہ ترجیح ہے اب حکم کب ہوا جنانچہ آیت قذف میں اللہ فرماتا ہے وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ یعنی جو لوگ پاک دامن عورتوں کو زنا کی تہمت لگائیں پھر چار گواہ نہ پیش کریں تو اُن کے اسّی دُرّے مارو اور اُنکی گواہی کبھی قبول نہ کرو اور یہی لوگ فاسق ہیں مگر جو لوگ اسکے بعد توبہ کریں یہ آیت تین مختلف جملوں پر مشتمل ہے ایک جملہ فَاجْلِدُوْهُمْ ہے دوسرا وَلَا تَقْبَلُوْا تیسرا اُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ امام شافعیؒ نے اِن میں سے جملہ لَا تَقْبَلُوْا کو جملہ فاجلدوا سے منقطع کر دیا ہے باوجودیکہ دونوں باہم معطوف علیہ و معطوف ہیں اور جملہ اُولٰئِكَ هُمُ الفاسقون کا عطف جملہ ولا تقبلوا پر قرار دیا ہے حالانکہ پہلا جملہ اسمیہ خبریہ ہے اور دوسرا فعلیہ انشائیہ پھر اُنھوں نے استثنا کو ان دونوں کی طرف مصروف کیا ہے اور فاجلدوا کا استثناء سے کوئی تعلق باقی نہیں رکھا اور اپنی راے پر دلیل یوں لائے ہیں کہ جب کوئی شخص تہمت زنا لگانے کے بعد توبہ کر لیتا ہے تو اُسکی شہادت قبول ہوتی ہے اور اُس پر عدم فسق کا حکم جاری ہو جاتا ہے اسلیے استثنا کا تعلق پچھلے دونوں جملوں یعنی شہادت نہ قبول کرنے اور فاسق ہونے کے ساتھ ہوا اور چونکہ فاجلدوا سے ولا تقبلوا کا تعلق کاٹ دیا گیا اسلیے استثنا کو اُس سے تعلق نہ رہے گا اور سبب اسکا یہ ہے کہ اگر ان دونوں جملوں میں بھی عطف باقی رکھا جاتا تو توبہ کے بعد

قاذف سے حد ساقط ہو جاتی ہے کیونکہ استثنا انکے نزدیک کل کی طرف معروف ہوتا ہے تو فاجلدوا کی طرف معرف ہونے سے حد کا اٹھ جانا لازم آتا اسلیے فاجلدوا کو لا تقبلوا سے منقطع کر دیا گیا غرضکہ شافعی کے نزدیک تو بہ سے عدم قبول شہادت اور فسق ساقط ہو جاتے ہین اور حد ساقط نہین ہوتی اور یہ مذہب نہایت بعید ہے اسلیے کہ فاجلدوا اور ولا تقبلوا بطور جزا کے تہمت زنا کے واقع ہوئے ہین کیونکہ صیغہ امر کے ساتھ واقع ہوئے ہین اور حکام وقت کو اللہ نے یہ حکم دیا ہے کہ جو کوئی محصنہ عورت پر زنا کی تہمت کرے تو تم اسپر حد جاری کرو اور اسکی گواہی قبول مت کرو پس شہادت کا رد کرنا بھی تہمت کی جزا ہے اور حد کی تتمیم کے لیے واقع ہے اور شافعی کے قول کے مطابق ایسا نہین ہو سکتا اور وَاُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ جملہ مستانفہ ابتدائیہ ہے اور مقام جزا مین واقع نہین ہے اور استثنا صرف اسی طرف معروف ہوتا ہے ومن صور بیان التغییر ما اذا قال لفلان علی الف ودیعة فقوله علی الف یفید الوجوب وهو بقوله ودیعة غیره الی الحفظ اور بیان تغییر کے قبیل سے یہ بھی ہے کہ فلان شخص کے میرے ذمے ہزار روپے امانت کے طور پر ہین۔ پہلے علی سے وجوب ثابت ہوا تھا کہ ہزار واجب الادا ہین مگر ودیعة کہنے سے اس کلام کو حفاظت کی طرف متغیر کر دیا۔ وقوله اعطیتنی او اسلفتنی الفا فلم اقبضها من جملة بیان التغییر ایسے ہی یہ کہنا بھی کہ دیے تونے مجھکو یا بطور سلم کے سپرد کیے تونے مجھکو ایک ہزار روپے پس مین نے انپر قبضہ نہین کیا بیان تغییر ہے کیونکہ اعطیتنی او اسلفتنی سے قبضہ ثابت ہوتا تھا فلم اقبض کہکر اسکو بدل دیا۔ وکذا لو قال لفلان علی الف زیوف ایسا ہی اگر کہا کہ فلان شخص کے میرے ذمے ایکہزار روپے کھوٹے ہین اسمین بھی زیوف بڑھانے سے تغییر آگیا کیونکہ علی الف کہنے سے بظاہر ہزار کھرے روپے واجب ہوتے ہے کیونکہ رواج ایسا ہی ہے پس جب کھوٹے کا لفظ کہدیا تو وہ بات بدل گئی۔ تنبیہ معلوم کرنا چاہیے کہ شرط مؤخر کو بیان تغییر کہتے ہین اور شرط مقدم حنفیہ کے نزدیک بیان تغییر نہین یہی حال استثنا یعنی خارج کرنے کا ہے۔ وحکم بیان التغییر انه یصح موصولا ولا یصح مفصولا حکم بیان تغییر کا یہ ہے کہ وہ موصولا درست ہے مفصولا درست نہین کیونکہ ایسے کلام غیر مستقل ہوتے جو اپنے ماقبل کے بدون معنے کا فائدہ نہین دیسکتے مثلاً اگر کوئی کہے کہ مجھپر زید کے دس روپے ہین اور ایک مہینے کے بعد کہدے مگر تین یا تین کم تو کلام کب صحیح مانا جائے دوسری وجہ یہ ہے

کہ بیان تغییر لفظ کو معنی ظاہر سے پھیرنے کے لیے قرینہ ہے اور قرینے کا ذی القرینہ سے استمال میں مقارن
ہونا ضرور ہے تیسرے اگر بیان تغییر کا منفصول ہونا صحیح ہو تو کاموں میں بڑی پریشانی پڑ جائے
سچ جھوٹ کا یقین اُٹھ جائے کیونکہ ہر خبر میں احتمال استثنا کا ہے پس اگر عموم فی الواقع حق ہو گا تو
احتمال کذب کا بوجہ استثنا کے باقی رہے گا اور اگر فی الواقع کذب ہو گا تو بوجہ استثنا کے صدق کا احتمال
باقی رہے گا اور اسی طرح بیع و شرا اور عقد نکاح اور طلاق کا بھی اعتبار نہو گا کیونکہ سب میں استثنا
غیر کا احتمال لگا رہے گا چوتھے اگر تاخیر استثنا کی جائز ہوتی تو اللہ تعالیٰ حضرت ایوبؑ کو یہ حکم نہ دیتا
خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهٖ وَلَا تَحْنَثْ یعنی تو اپنے ہاتھ میں سینکوں کا مٹھا لے اور اُس سے مار
اور قسم میں جھوٹا نہو اس قصے کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت ایوبؑ اپنی زوجہ پر کسی وجہ سے خفا ہو گئے
اور قسم کھائی کہ صحت کے بعد اُسکو سو لکڑیاں ماروں گا جب اُنکو صحت ہو گئی تو اللہ نے قسم پوری ہونے
کے لیے یہ حیلہ بتا دیا اگر استثنا کی تاخیر صحیح ہوتی تو بجائے سینکوں کے مارنے سے استثنا قسم کے باطل
کرنے کے لئے اولے ہوتا اور پھر بڑی کوئی حاجت نہ رہتی۔ پانچویں ترمذی نے ابو ہریرہ رضؓ سے
روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا۔ من حلف علی یمین فرای غیرھا خیرا منھا فلیکفر عن
یمینہ ولیفعل یعنی جو شخص حلف کرے کسی یمین پر پھر دیکھے اُسکے خلاف کو بہتر تو کفارہ دے اپنی
یمین کا اور چاہیے کہ وہی کرے جو بہتر ہے آنحضرتؐ نے قسم کا مخلص کفارے کو قرار دیا ہے اگر استثنا
کی تاخیر مستثنیٰ منہ سے صحیح ہوتی تو آپ اسکو بھی قسم کا مخلص قرار دیتے اور جب کوئی قسم سے خلاصی
حاصل کرنا چاہتا تو اُس وقت انشاء اللہ تعالیٰ کہہ لیتا اور قسم باطل ہو جاتی اور کفارہ لازم نہ آتا
اگرچہ ابن عباس سے اُسکے خلاف میں کئی روایات مروی ہیں ایک یہ ہے کہ تاخیر ایک ماہ تک درست
ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ ایک برس تک تاخیر درست ہے اور تیسری روایت میں ہے کہ تاخیر
مدت العمر کے لیے درست ہے اور حسن بصری کہتے ہیں کہ جب تک مجلس نہ بدلے تو استثنا کی تاخیر درست ہے
مگر اول تو ان روایات کے ثبوت میں کلام ہے اور اگر صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ اجماع کے خلاف ہے
اور خاص کر پیغمبر علیہ السلام کی منشا کے اور حق یہ ہے کہ اُنکا قول تاویل طلب ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر
بات میں انشاء اللہ کہنا بھول جائے تو کلام سابق کا اعادہ کرکے انشاء اللہ اُس سے ملا دے اور یہی
تاویل حسن بصری کے قول کی سمجھنی چاہیے ثم بعد ھذا مسائل اختلف فیہا العلماء انھا

من جملة بيان التغيير فيصح بشرط الوصل ومن جملة بيان التبديل فلا يصح وسيأتي طرق منها في بيان التبديل اسکے بعد چند مسئلے ایسے ہیں کہ صاحبینؒ کے نزدیک بوجہ بیان تغییر ہونے کے بشرط وصل اُن کا لانا درست ہے اور بوجہ بیان تبدیل ہونے کے امام ابوحنیفہ کے نزدیک موصولا بھی درست نہیں کچھ طریقے اُسکے بیان تبدیل میں مذکور ہوں گے۔

فصل

واما بيان الضرورة بیان ضرورت اُسے کہتے ہیں کہ کوئی لفظ تو ایسا نہ بولا گیا ہو جو اس بیان پر دلالت کرے مگر مقتضاے کلام کی ضرورت سے وہ بیان حاصل ہو فمثاله في قوله تعالى وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ اوجب الشركة بين الابوين ثم بين نصيب الام فصار ذلك بيان لنصيب الاب جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اُسکے والدین اُسکے مال کے وارث ہوں تو ماں کا حصہ ایک ثلث ہے یہاں باپ کے حصے کا صراحۃ بیان نہیں مگر بوجہ ضرورت اقتضاے کلام کے معلوم ہوگیا کیونکہ حصر میراث انھیں دونوں میں ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ان دونوں میں سے ماں صرف ایک ثلث کی مستحق ہے پس گو کہ دو ثلث کی نسبت سکوت ہے لیکن چونکہ حصۂ میراث ان ہی دونوں میں تھا یہ سکوت ہی بیان ہے اس امر کا کہ دو ثلث باقی ماندہ کا مستحق باپ ہے یا مثلاً وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ مشرکین کے ذبائح کی حرمت کا بیان ہے اسلیے کہ اُس زمانے میں مسلمان اہل کتاب اور غیر اہل کتاب کے ذبائح سے پرہیز کرتے تھے جب اہل کتاب کے ذبائح کی حلت کی تخصیص فرمائی گئی تو بحکم ضرورت مشرکین کے ذبائح کی حرمت ثابت ہوگئی یا مثلاً وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ یعنی جو تم ان عورتوں کو دے چکے ہو اُس میں سے کچھ بھی واپس لینا تمہیں جائز نہیں ہے مگر جبکہ دونوں کو خوف ہو کہ ہم حدود اللہ یعنی احکام خدا پر قائم نہ رہ سکینگے تو اگر تمہیں اے مسلمانو ڈر ہو کہ خدا کی حدوں پر وہ قائم نہ رہ سکیں گے تو اگر عورت مرد کو کچھ دے کے اپنا پیچھا چھڑائے تو اس میں اُن دونوں کو گناہ نہیں اللہ تعالیٰ نے خلع کی حالت میں عورت کے فعل کو تو بیان کر دیا کہ وہ مرد کو کچھ دیکر طلاق سے لے مگر زوج کے فعل سے سکوت فرمایا یہ نہیں کہا کہ وہ کیا کرے حالانکہ اسکا فعل ضروری ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اسکا فعل وہی ہے جو پہلے ذکر ہو چکا ہے یعنی طلاق دینا

كما قال الله تعالى الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٌ بِاِحْسَانٍ یعنی طلاق دو بار
کرے ہے پھر اگر اُسکے بعد رکھنا چاہے تو خوش خوئی کے ساتھ رکھے یا حسن سلوک کے ساتھ رخصت کردے

وعلى هذا قلنا اذا بينا نصيب المضارب وسكتنا عن نصيب رب المال صحت الشركة
اسی قیاس پر علماء حنفیہ نے حکم دیا ہے کہ شرکت مضاربت میں جب مضارب کا حصہ نفع میں بتلا دیا
کہ مثلاً آدھا ہے یا تہائی ہے اور رب المال کا حصہ نہیں بتلایا تو بوجہ ضرورت اقتضاء کلام کے رب المال
کا حصہ خود معلوم ہو جائے گا کہ مضارب کے حصے سے جو باقی نفع رہا وہ حصہ رب المال کا ہے۔ وكذلك

لو بينا نصيب رب المال وسكتنا عن نصيب المضارب كان بيانا اسی طرح اگر رب المال کا
حصہ مثلاً آدھا یا زیادہ بیان کر دیا تو جو باقی رہا وہ حصہ مضارب کا ہوگا وكذا حكم المزارعة اور
ایسا ہی حکم مزارعت کا ہے کہ کاشتکار کا حصہ جب مذکور ہوا تو جو باقی رہا وہ مالک زمین کا ہوگا و

كذلك لو اوصى لفلان وفلان بالف ثم بين نصيب احدهما كان بيان لنصيب الاخر
اسی طرح اگر کسی شخص نے دو آدمیوں کے واسطے ایکہزار روپے کی وصیت کی اور اُنمیں سے ایک کا
حصہ مثلاً تین سو روپیہ بیان کیا تو بلا ذکر دوسرے کو سات سو لیں گے ولو طلق احدى امرأته

ثم وطى احدهما كان ذلك بيانا للطلاق فى الاخرى اور اگر کسی شخص نے کہا کہ میری
دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق ہے معین نہیں کیا پھر ایک کے ساتھ صحبت کی تو اس سے معلوم ہو جائیگا
کہ مطلقہ دوسری زوجہ ہے نہ وہ عورت جس سے صحبت کی ہے کیونکہ ظاہر حال مسلمان کا اس بات کو
نہیں چاہتا کہ وہ مطلقہ بائنہ کے ساتھ صحبت کرے ہاں اگر طلاق رجعی ہوگی تو عورت کے ساتھ صحبت کرنا
اس بات کا بیان نہیں قرار پا سکتا کہ دوسری مطلقہ ہے کیونکہ یہاں یہ بھی احتمال ہو کہ خاص اُسی کو طلاق
دے کر رجعت کرلی ہو بلکہ یہی ظاہر ہے کیونکہ شرع نے بطور استحباب کے اس بات کیطرف دعوت کی ہے اور
مسلمان کے حال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اُس نے اجابت کی ہوگی بخلاف الوطى فى العتق المبهم

عند ابى حنيفة لان حل الوطى فى الاماء ثبت بطريقين فلا يتعين جهة الملك باعتبار
حل الوطى یعنی طلاق مبہم کا حکم عتق مبہم سے جدا ہے یعنی اگر کسی شخص نے اپنی مملوکہ کنیزوں میں سے
ایک غیر معین کو آزاد کر دیا پھر انمیں سے ایک سے صحبت کی تو اس دوسری غیر موطوءہ کو آزاد نہیں سمجھا
جائے گا امام اعظمؒ کے نزدیک کیونکہ اما یعنی مملوکہ کنیزوں میں صحبت کی حلت دو طریقے سے ثابت ہوتی ہے

ایک مملوکیت سے اور دوسرے آزاد کردینے کے بعد اُسکے ساتھ نکاح کر لینے سے پس حلت جماع کے واسطے صرف ملک ہی متعین نہو گی۔

فصل

واما بیان الحال بیان حال یہ ہے کہ متکلم کا حال مراد پر دلالت کرے یعنی متکلم کی طرز سے یہ بات ثابت ہو کر وہ جو اس فعل کو دیکھ کر خاموش رہا تو وہ اسکو قابل مداخلت کے نہیں سمجھا تھا بلکہ اسکی رضامندی ایسے محل کے سکوت سے ثابت ہوتی ہے گو اُس نے زبان سے کوئی لفظ رضامندی کا نہ کہا مگر اسکی زبانِ حال رضامندی پر دلالت کرتی ہے پس یہ ایسا سکوت ہے کہ حال متکلم کی دلالت کی وجہ سے بیان واقع ہوتا ہے مثالہ فیما اذا رأی صاحب الشرع امرا معاینۃ فلم ینہ عن ذلک کان سکوتہ بمنزلۃ البیان انہ مشروع جیسے شارع نے کسی کام یا دین لین کو اپنے سامنے ہوتے دیکھا اور اُس سے نہ روکا۔ شارع کا سکوت فرمانا بیان ہے اس امر کا کہ یہ عمل مشروع ہے اور ایسے محل کا سکوت اباحت کے حکم کا قائم مقام مانا جائے گا پس نبی علیہ السلام کے سامنے کسی کام کا کیا جانا اور آپ کا اُس سے نہ روکنا اُس کام کی مشروعیت کی دلیل ہے کیونکہ آپ کی شان کے یہ خلاف تھا کہ آپ کسی ناجائز کام کو کرتے دیکھتے اور اُس سے منع نہ کرتے آپ مخلوق کو حق کی طرف دعوت کرنے کے لیے مبعوث ہوئے تھے تو آپ کا خاموش رہنا اُس فعل کی مشروعیت کی دلیل ہے اور آپ کے مقرر رکھنے سے اُسکا جواز ثابت ہوگا کیونکہ آپ بُرے کام میں کسی آدمی کو مبتلا دیکھکر خاموش نہیں رہ سکتے تھے اور اسی قبیل سے ہے صحابہ کا بھی کسی معاملے میں سکوت اختیار کرنا بشرطیکہ انکار کرنے کی قدرت رکھتے ہوں اور وہ شخص بھی مسلمان ہو جسکے فعل کو دیکھ کر اُنھوں نے سکوت اختیار کیا ہے چنانچہ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے ایک کنیز خرید کی اور اُسکے اولاد خریدار سے ہوئی پھر وہ کنیز کسی اور کی نکلی اور یہ قضیہ حضرت عمرؓ کے پاس پہونچا آپ نے وہ کنیز مالک کو دلوادی اور خریدار کو حکم دیا کہ اولاد کی قیمت مالک کو دے تاکہ اولاد آزاد ہو جائے مگر جو منافع خریدار نے اُس عرصے میں اولاد کے بدن اور لونڈی سے حاصل کیے تھے اُسکی بابت کوئی حکم نہیں دیا اور یہ قضیہ حضرت علیؓ کے مشورے سے طے ہوا اور دوسرے صحابہ نے بھی سُنا اور دیکھا مگر کسی نے اُنکے منافع کے متعلق کوئی بات نہ کہی تو اُنکے سکوت سے مستفاد ہوتا ہے کہ ولد مغرور کے منافع کا تاوان باپ پر لازم نہیں آتا اگر ولد

مغرور کے منافع بدنی کا تاوان بھی مشتری پر لازم آتا اور صحابہؓ اسکے حکم دینے سے سکوت کر جاتے تو یہ کہنے کا موقع ملتا کہ انھوں نے دیدہ و دانستہ ایک واجبی بات کو مغرور کے وقت چھپایا اور اس سے انھیں گناہ لازم آتا حالانکہ وہ گناہ سے محفوظ ہیں۔ والشفیع اذا علم بالبیع وسکت کان ذلک بمنزلۃ البیان انہ راض بذلک اور شفیع نے حق شفع والی جائداد کو فروخت ہوتے دیکھا اور کچھ نہ کہا تو یہ خاموش رہنا بیان ہے شفیع کے رضامند ہو جانے کا پھر اگر شفعہ طلب کرے گا تو دعویٰ سنا نہ جائیگا کیونکہ طلب شفعہ سے سکوت کرنا اعراض پر دلالت کرتا ہے والبکر اذا علمت بتزویج الولی و سکتت عن الرد کان ذلک بمنزلۃ البیان بالرضاء والاذن اور باکرہ عورت نے سنا کہ ولی نے اس کا نکاح پڑھا دیا اور اُسنے رد نہیں کیا تو اس سے اسکی رضامندی اور اجازت ثابت ہوگی کیونکہ اسکو ایسے موقع پر اختیار ہے کہ انکار کر دے اگرچہ قیاس یہی چاہتا ہے کہ سکوت اسکی نارضامندی پر بھی دلالت کرے مگر تجربے سے ثابت ہوا ہے کہ عورت کا سکوت ہمیشہ رضامندی اور اذن کے موقع پر بوجہ شرم کے رہتا ہے اور انکار کے موقع پر ایسا نہیں ہوتا اور تائید اسکی حدیث سے بھی ہوتی ہے چنانچہ بخاری و مسلم نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ صحابہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کس طرح ہے اذن کنواری عورت کا آپ نے فرمایا کہ اذن اسکا یہ ہے کہ چپ رہے۔ والمولے

اذا رای عبدہ یبیع ویشتری فی السوق فسکت کان ذلک بمنزلۃ الاذن فیصیر ماذونا فی التجارت اور مالک نے اپنے غلام کو بازار میں خرید و فروخت کرتے دیکھا اور خاموش رہا تو اس خاموشی سے اذن ثابت ہوگا اور وہ غلام تجارات میں ماذون سمجھا جائے اگر یہ سکوت اذن نہ سمجھا جائے تو غلام اور جو اس سے معاملہ کرتے ہیں دھوکے میں پڑ جائیں زفرؒ اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ مالک کے سکوت سے رضامندی ثابت نہیں ہو سکتی اسلیے کہ کبھی سکوت رضامندی کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی نہایت خفگی اور نفرت کے سبب کبھی غلام کو حقیر اور بے وقعت جانکر مالک خاموش رہتا ہے پس جبکہ سکوت اتنی باتوں کا احتمال رکھتا ہے تو صرف رضامندی کو حجت قرار دینا درست نہیں ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مالک کا سکوت رضامندی پر حمل نہ کیا جائے تو غلام اور اس سے معاملہ کرنے والے دھوکے میں پڑ جائیں اور دھوکا دین میں حرام ہے کیونکہ اس سے ضرر پہونچتا ہے پس دھوکے کا دفع کرنا ضرور ہے اس ضرورت سے اسکے سکوت کو بیان قرار دیا

اور بمنزلے اذن کے سمجھا گیا اور ایسا بہت کم واقع ہوتا ہے کہ کوئی آدمی اپنے ماتحت پر خفگی کی وجہ سے
اسکو اپنی منشا کے خلاف کام کرنے سے منع نہ کرے بلکہ زیادہ قریبی ہے کہ جب اُسکے فعل سے ناخوش ہوتا
ہے تو اُسکو منع کر دیتا ہے اور ڈانٹ بھی بتاتا ہے اسلیے ابوحنیفہ نے جانب رضا کو ترجیح دیکر یہ قرار
دیا کہ جب کوئی مالک اپنے غلام کو کام کرتا دیکھے اور خاموش رہے تو اُسکی رضامندی پر دلیل ہے

والمدعی علیہ اذا نکل فی مجلس القضا یکون الامتناع بمنزلۃ الرضا، بلزوم المال
بطریق الاقرار عندھما اور مدعی علیہ نے جب مجلس قضا میں قسم سے انکار کیا تو یہ قسم سے باز رہنا
گویا مال دینے پر راضی ہو جاتا ہے بطور اقرار کے صاحبینؒ کے نزدیک وبطریق البذل عند
ابی حنیفۃ اور بطور خرچ کرنے اور دینے کے امام اعظمؒ کے نزدیک وجہ اسکی یہ ہے کہ جیسا کہ قسم سے باز رہنا
جھوٹی قسم سے احتراز کرنے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح نفس قسم سے احتراز پر بھی دال ہے اسی وجہ سے
چھ چیزوں میں امام اعظمؒ کے نزدیک استحلاف جاری نہیں ہوتا اور صاحبین کے نزدیک جاری
ہوتا ہے کیونکہ بذل ان اشیا میں جاری نہیں ہوتا یہانتک کہ اگر کسی عورت پر مرد دعوے کرے کہ تو
میری ملک نکاح میں ہے اور عورت جواب دے کہ میرے اور اسکے درمیان نکاح منعقد نہیں ہوا تھا
میں نے تو اپنے نفس کو اسکے لیے بذل کر دیا تھا تو عورت کے بذل کو عمل نہوگا حالانکہ اقرار ان اشیا میں
عمل کرتا ہے فالحاصل ان السکوت فی موضع الحاجۃ الی البیان بمنزلۃ البیان وبھذا
الطریق قلنا الاجماع ینعقد بنص البعض وسکوت الباقین حاصل یہ ہے کہ جہاں بیان کرنے کی
ضرورت ہو وہاں خاموش ہو جانا بمنزلے بیان کے ہے اسی واسطے علماے حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی
عمل کے ہونے کے وقت بعض مجتہد یا اہل حل وعقد اسکا حکم دیں اور دوسرے خاموش رہیں تو اجماع
منعقد ہو جاتا ہے اور ایسا اجماع سکوتی کہلاتا ہے اور رد کرنے کی مدت تین دن ہیں کہ اس عرصے
میں وہ اُس امر میں غور وخوض کر لینے کے بعد بھی خاموش رہیں اور کوئی عذر پیدا نہ کریں تو سکوت اُنکی
رضامندی سمجھا جائے مگر اکثر حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ تامل وغور کرنے کے لیے کوئی مدت مقرر نہیں ہے
بلکہ اتنا عرصہ گزر جانا چاہیے جس سے معلوم ہو جائے کہ اگر کسی کو اس رجحان میں خلاف ہوتا تو فوراً
اسکی طرف سے اس عرصے میں ظاہر ہو جاتا مگر امام شافعی مطلق سکوت کو رضامندی کی دلیل نہیں
سمجھتے اُنکے نزدیک سکوت سے رضامندی مستفاد ہونے کے لیے کوئی قرینہ قاطع ایسا ہونا چاہیے کہ جو

موافقت پر دلالت کرتا ہو مثلاً اکثر مرتبہ وہ حادثہ واقع ہوا اور باقی اہل اجتہاد اُس سے سکوت کرین اور رد نہ کرین تو یہ سکوت البتہ موافقت کی دلیل ہوگا ورنہ کبھی تنظیم کی وجہ سے اور کبھی دباؤ اور خوف اور تقیہ کی وجہ سے اور کبھی تامل وغور کرنے کی وجہ سے سکوت کیا جاتا ہے باوجودیکہ اُس کام پر رضامندی نہین ہوتی یہی مذہب عیسیٰ بن ابان حنفی اور قاضی ابوبکر باقلانی کا ہے چنانچہ ایک بار حضرت عمرؓ کے پاس مال بچ گیا تھا آپ نے صحابہ سے صلاح پوچھی کہ اسکو کیا کرنا چاہیے اُنھون نے مشورہ دیا کہ اسکو وقت حاجت تک روکے رکھنا چاہیے حضرت علیؓ بھی اُس وقت موجود تھے مگر کچھ بولے نہین جب آنسے دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ میرے نزدیک اسکو مسلمانون پر تقسیم کردینا مناسب ہے اور اس باب مین ایک حدیث بھی بیان کی حضرت عمرؓ نے یہی کیا دیکھو علیؓ خاموش بیٹھے دوسرے صحابہ کی باتین سنتے رہے گر اُنکی رائے اور تھی جو اُن سے دریافت کرنے کے بعد کھلی دبدبے اور خوف ودہشت کی وجہ سے سکوت ہونے کی مثال یہ ہے کہ ابن عباسؓ مسئلہ عول مین حضرت عمرؓ کے مخالف تھے مگر اُنکی ہیبت کی وجہ سے اُنکے سامنے اپنی رائے کا اظہار نہ کرسکے حضرت عمرؓ کے بعد اُنھون نے اپنے اختلاف کا اظہار کیا اور کہا کہ عمرؓ کے سامنے مین لڑکا تھا اُنکی ہیبت کی وجہ سے جرأت نہوئی اور باقی تمام صحابہ حضرت عمرؓ کی رائے کے ساتھ اتفاق رکھتے تھے عول یہ ہو مثلاً ایک عورت مری اُسنے شوہر اور مان اور سگی بہن چھوڑی تو عامہ کے نزدیک مسئلہ چھ سے ہے پھر چھ سے آٹھ کی طرف عول کرجائے گا اور ابن عباسؓ کے نزدیک شوہر کو نصف تین کا پہونچے گا اور مان کو تہائی دو کا اور باقی تمام بہن کو ملے گا وہ کہتے تھے کہ مال مین دو نصف اور ایک ثلث نہین ہے لیئے جب مال مین سے نصف اور نصف نکل جائے گا تو پھر ثلث کہان باقی رہے گا جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ کسی کی تعظیم وتقیہ کی وجہ سے حق کو چھپانا فسق ہے اور جو بات خلاف ہو اس سے سکوت کرنا حرام ہے اور صحابہ عدالت سے متصف تھے تو اُن کی شان سے یہ بعید ہے۔ اگر امر حق کو چھپانے کے ساتھ وہ متہم ہون تو اسکا ایسا خراب نتیجہ نکلے کہ اُسکا تدارک ممکن نہو اور کسی خبری بات اور شرعی مسئلے مین وثوق نہ رہے کیونکہ قرآن وحدیث اُن ہی کے ذریعہ سے ہم کو پہونچے ہین اور حضرت علیؓ نے جو فتوے مین سکوت کیا تو ممکن ہے کہ وہ سکوت اس وجہ سے ہو کہ وہ صحابہ کے فتوے کو اچھا جانتے ہون مگر صدقے کا جلد ادا کرنا بوجہ قیل وقال سے بچنے اور رعایت حسن وثنا وعدل کے

لحاظ سے زیادہ بہتر ہو علاوہ اسکے حق بات کا اظہار عند السوال واجب ہے اور جب تک حضرت علی سے سوال نہین کیا گیا تو اُن کو بولنا ضرور نہ تھا یا اس لیے وہ خاموش رہے کہ جو لوگ بحث کر رہے تھے وہ خود مجتہد تھے تو حضرت علیؓ نے خیال کیا کہ ان کی رائے مین جیسا مناسب معلوم ہوگا اُسکے مطابق عمل کرینگے اور اسمین کسی قسم کی حرمت نہین. اور ابن عباسؓ سے جو روایت کی ہے وہ محدثین محققین کے نزدیک صحیح نہین گو طحاوی وغیرہ نے اُسکو بیان کیا ہے مگر محققین نے اُسمین کئی طرح کے عیب نکالے ہین حضرت عمرؓ جیسے حق شنو آدمی بہت کم پیدا ہوتے ہین وہ تو عبد اللہ بن عباسؓ کی باتون کو بڑے آدمیون کی باتون سے بھی زیادہ قبول کرتے تھے اور اُنسے مشورہ لیتے تھے پھر اُنپر حضرت عمر کی طرف سے ہیبت کیون ہوتی جیسا کہ اس روایت سے ظاہر ہے جو بخاری نے تفسیر سورۂ اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ مین ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ مجھے بڑے بوڑھے بدریون مین بٹھایا کرتے تھے ان مین سے بعض کو یہ امر ناگوار گزرا اور عمرؓ سے کہا کہ ایسے تو ہمارے بچے ہین اسکو ہمارے ساتھ ہمارے برابر بٹھاتے ہو حضرت عمرؓ نے کہا کہ یہ بوجہ فضیلت علمی کے ہے الیٰ آخر الحدیث اور مسئلہ عول مین تو حضرت عمرؓ نے صحابہ سے مشورہ کیا تھا اپنی کوئی رائے بیان نہین کی تھی جسکی مخالفت سے ابن عباسؓ ڈرتے پھر سب کے مشورے سے جو بات قرار پائی اُسپر عمل درآمد ہوا اور جو دلیل ابن عباسؓ کی طرف سے عول کے رد کی بیان کی گئی ہے وہ بھی نامعقول ہے کیونکہ عول کے قائلین نے دو نصف اور ایک ثلث کے واسطے کب کہا تھا تاکہ اُنپر اعتراض وارد ہو سکے بلکہ وہ بھی یہی کہتے ہین کہ اللہ نے سہام کو اس طرح نہین کیا ہے پس سہم ہر ایک کا کم کرنا چاہیے تاکہ دو نصف اور ایک ثلث لازم نہ آئے پس جس چیز کے ساتھ انپر رد کیا جاتا ہے وہی اُن کے لیے حجت ہے پس ایسا ونہ حار دعبد اللہ بن عباسؓ کی طرف سے بعید ہے اور حق یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی طرف ایسے قول کی نسبت کرنا گویا اُن پر افترا کرنا ہے۔

فصل

واما بيان العطف فمثل ان تعطف مكيلا او موزونا على جملة مجملة يكون ذلك بيانا للجملة المجملة بیان عطف اسطرح ہے کہ مثلاً کسی کیلی یا وزنی چیز کو کسی جملۂ مجمل پر عطف کرین یہ معطوف کیلی یا وزنی معطوف علیہ مجمل کا بیان ہو جائے گا اور یہ بیان طول کلامی کے دفع کرنے کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے مگر خاص اُن اُن موقعون پر جہان سکوت کرنا متعارف ہے تو ایسے موقع پر سکوت

کرنے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ بیان یہاں مراد ہے اس لیے اسکے ذکر کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہوتی یہی امر بیان مسکوت عنہ کے ثبوت کا قرینہ ہوتا ہے کیلی اُن اشیا کو کہتے ہیں جو پیمانے میں ناپ کر بکتی ہیں اور وزنی وہ ہیں جو تُل کر بکتی ہیں مثالہ اذا قال لفلان علی مائة ودرهم اومائة وقفیز حنطة کان العطف بمنزلة البیان ان الکل من ذلک الجنس مثلاً کسی نے کہا کہ فلاں شخص کا میرے ذمے ایک سو اور ایک روپیہ ہے یا ایک سو اور ایک قفیز گیہوں ہے اس کلام اور اس عطف سے معلوم ہوگا کہ تمام ایک ہی قسم سے ہے سب روپے ہیں یا سب گیہوں کے قفیز ہیں کیونکہ یہ امر متعارف ہے کہ جب کسی عدد کے تمیز سے سکوت کیا جائے اور اسکے ساتھ دوسرے عدد کو مع تمیز کے عطف کے ساتھ ذکر کیا جائے تو پہلے عدد سے بھی وہی تمیز مراد ہوتا ہے جو اسکے بعد والے عدد کا تمیز ہے اور ہمیشہ ایسے موقعوں پر اعتماد اس بات پر کیا جاتا ہے جو بظاہر سمجھی جاتی ہو اور اسکا سمجھا جانا متعارف بھی ہو اور یہ بات اُن ہی چیزوں میں دیکھی گئی ہے جو اکثر معاملات میں آدمی کے ذمے ثابت ہوتی رہتی ہیں اور ایسی چیزیں وہی ہیں جو کیلی ہوں یا وزنی اور روپے پیسے بھی معاملات میں آدمی کے ذمے اکثر ثابت ہوتے رہتے ہیں تو جب ان میں سے کسی چیز پر عطف کرکے معطوف علیہ سے تمیز کو حذف کر دیتے ہیں تو ذہن اس عطف اور کثرت استعمال کے قرینے سے فوراً اسی طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ معطوف میں محذوف وہی ہے جو معطوف علیہ میں تمیز واقع ہوا ہے پس سو اور ایک روپیہ کی تقدیر سو روپے اور ایک روپیہ ہوگی جسکو اختصار کے ساتھ ایک سو ایک روپیہ بھی کہتے ہیں مثال مذکورۂ بالا میں سو کا تمیز طول کلامی اور کثرت استعمال کی وجہ سے محذوف ہو گیا ہے

وکذا لو قال مائة وثلثة اثواب او مائة وثلثة دراهم او مائة وثلثة اعبد فانه بیان ان المائة من ذلک الجنس بمنزلة قوله احد وعشرون درهما اسی طرح اگر کہا میرے پاس سو اور تین کپڑے ہیں یا سو اور تین روپے ہیں یا سو اور تین غلام ہیں ان سب میں بیان اس بات کا ہے کہ سو جو معطوف علیہ ہے وہ معطوف کی جنس سے ہے جیسے کوئی کہے اکیس روپے بخلاف قوله مائة وثوب او مائة وشاة حیث لا یکون ذلک بیانا للمائة برخلاف اس بات کے کہ کوئی کہے کہ مجھ پر سو اور ایک کپڑا ہے یا سو اور ایک بکری ہے تو ان مثالوں میں معطوف بیان معطوف علیہ کا نہ ہوگا یہاں تین مسئلے ہیں ایک یہ کہ معدود مفرد کا عطف معدود پر کیا جائے اور معدود مقدرات کی جنس سے ہو جیسے مائة ودرهم میں آیا ہے دوسرے عدد کا ذکر معطوف میں بھی ہونا چاہیے برابر ہے کہ مقدرات کی جنس سے ہو

یا غیر مقدرات کی جیسا کہ ماۃ وثلثۃ اعبد مین تیسرے یہ کہ غیر معدود کا غیر مقدرات مین سے عطف کیا جائے جیسے ماۃ وثوب وماۃ وشاۃ مین پس پہلے دونون مسئلون مین معطوف بیان ہوتا ہے معطوف علیہ کا اور تیسرے مسئلے مین ایسا نہین ہوتا واختص ذلک فی عطف الواحد بما یصلح دینا فی الذمۃ کالمکیل والموزون یہ حکم بیان عطف کا خاص ہے اس چیز مین جو دین ہونے کی صلاحیت رکھے مثلاً کیلی ہو یا وزنی واحد سے مراد غیر مضاف ہے وقال ابویوسف یکون بیانا فی ماۃ وشاۃ وماۃ وثوب علی ھذا الاصل اور امام ابو یوسفؒ کہتے ہین کہ سب مثالون مین خواہ کیلی ووزنی ہون یا نہون اسی طرح معطوف بیان معطوف علیہ کا ہوگا پس ماۃ وثوب ماۃ وشاۃ مین معطوف علیہ کا بیان معطوف ہے کیونکہ دونون بمنزلے شے واحد کے ہین کیونکہ واؤ جمعیت کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ ماۃ ودرھم مین ہے اور امام ابوحنیفہ یہ کہتے ہین کہ کپڑا اور بکری اُن اشیا مین سے نہین ہین جو اکثر معاملات مین آدمی کے ذمے ثابت ہوتی ہین کپڑا اور بکری آدمی کے ذمے نہ قرض سے ثابت ہوتے ہین نہ بیع سے مگر خاص سلم مین ثابت ہوتے ہین اور جبکہ کپڑا اور بکری اکثر معاملات مین آدمی کے ذمے واجب نہین ہوتے تو انکی ضرورت بھی متحقق نہوگی اسلیے ان کا عطف قرینہ بیان کا واقع نہو سکے گا پس ان مثالون مین سو کا عدد مجمل رہے گا اسلیے مقر سے پوچھا جائیگا کہ سو سے کیا مراد ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس قول مین بھی کہ لفلان علی ماۃ ودرھم ماۃ مجمل ہے اور اسکی تفسیر کی حاجت ہے جیسے اس قول مین لفلان علی ماۃ وثوب تو اُنکے نزدیک دونون قولون مین مقر سے پوچھا جائے گا کہ سو سے کیا مراد ہے شافعی اپنے مدعا پر دلیل یون لاتے ہین کہ عطف کا مبنی تغایر پر ہے اور تفسیر کا مبنی اتحاد پر ہے اسلیے درھم کا عطف ماۃ پر کرنے سے درھم سو کی تفسیر نہین ہو سکتا پس اُس قول مین ماۃ سے مراد درھم نہین ہو سکتے جواب اسکا یہ ہے کہ ابوحنیفہ معطوف کو معطوف علیہ کے عدد کی تفسیر نہین قرار دیتے ہین بلکہ مراد اُنکی یہ ہے کہ معطوف علیہ کے تمیز سے اس وجہ سے سکوت کیا گیا ہے کہ معطوف اُسپر دلالت کرتا ہے کہ وہ اُسکی جنس سے ہے اور یہ امر تغایر کے منافی نہین ہو بعض اساتذہ ایسے مواد مین لفلان علی ماۃ درھم معطوف کے معطوف علیہ کا بیان ہونے پر یون استدلال کرتے ہین کہ اگر کسی عدد پر ایک ایسے عدد کا عطف کیا جائے جسکے ساتھ تمیز وتفسیر بھی موجود ہو اور معطوف علیہ کا تمیز وتفسیر محذوف ہو تو معطوف علیہ کا تمیز وتفسیر متعارف ہے یعنی وہی پہلے عدد کا تمیز وتفسیر مانا جاتا ہے

جو دوسرے عدد کا ہے جیسے کہے مائۃ وثلثۃ اثواب تو تین کپڑے بالاتفاق سو کا بیان ہونگے اور تین اور سو کپڑون کا اقرار سمجھا جائے گا اور اگر معطوف علیہ بجائے عدد کے ایسی چیز کا عطف ہو جس کی تقدیر عدد یا وزن کے ساتھ کی جاتی ہو جیسے درہم اور قفیز تو عدد کی مشابہت کی وجہ سے وہی تفسیر و بیان معطوف علیہ کا قرار پائے گا جو معطوف کا تفسیر و بیان ہے اور قرینہ اسپر معطوف ہوگا مثلاً کسی نے کہا لفلان علی مائۃ و درھم او مائۃ و قفیز حنطۃ سو پہلی مثال مین سو سے بھی سو درم مراد ہون گے اسی طرح دوسری مثال مین سو سے سو قفیز گیہون مقصود ہونگے یعنے ایک سو ایک درہم اور ایک سو ایک قفیز گیہون کا اقرار ہوگا جیساکہ سو اور تین کپڑون کے اقرار مین اور اگر معطوف کوئی ایسی چیز ہو جس کی تقدیر عدد کے ساتھ نہوتی ہو مثلاً ایک شخص کہے کہ علی مائۃ و ثوب او مائۃ و شاۃ یعنی مجھپر سو اور کپڑا ہے یا سو اور بکری ہے تو کپڑا اور بکری سو کا بیان نہونگے کیونکہ کپڑے اور بکری کو عدد سے مشابہت نہین اس لیے انکو اقوال ذیل پر قیاس نہین کرسکتے علی مائۃ وثلثۃ اثواب و مائۃ وثلثۃ دراہم یعنی فلان کے مجھپر سو اور تین تھان ہین یا سو اور تین درم ہین۔

فصل

واما بیان التبدیل وھو النسخ یعنے بیان تبدیل کا نام نسخ ہے لغت مین نسخ کے معنی زائل کرنے اور نقل کرنے کے ہین تناسخ ارواح اسی سے ماخوذ ہے کیونکہ معتقدین تناسخ کا عقیدہ یہ ہے کہ روح ایک بدن سے دوسرے بدن مین انتقال کرتی ہے۔ علمائے اسلام کے نزدیک یا انکی اصطلاح مین نسخ اُس امر کو کہتے ہین جو کسی حکم کی انتہائی مدت پر دلالت کرے اور یون بھی تعریف کی جاتی ہے کہ ایک زمانے کے بعد ایک شرعی دلیل کا دوسری دلیل شرعی پر وارد ہونا اسطرح کہ دوسری دلیل کا جو حکم شرعی ہے اُسکے خلاف کو چاہتی ہو چونکہ دلیل ناسخ ایک زمانے کے بعد یعنی تاخیر کے ساتھ وارد ہوتی ہے اسلیے نسخ تخصیص نہین ہوسکتا بہرصورت مراد نسخ سے یہ ہے کہ ایک چیز سے حکم کا تعلق منتہی یا مرتفع ہوجاتا ہے حکم مین تغیر نہین آتا اُسکے تعلق مین تغیر آجاتا ہے کیونکہ نسخ کے معنی یہ ہین کہ کسی چیز سے متعلق ہونا مصلحت قدیم کا بموجب اقتضائے وقت کے جیسے ابتدائے اسلام مین ترک قتال مصلحت تھا اسی واسطے آیت لکم دینکم ولی دین یعنی تمکو تمہارا دین اور مجھکو میرا دین نازل ہوئی اور بعد قوت اسلام کے مصلحت قتال مین پیدا ہوئی تو حکم ہوا اقتلوھم حیث ثقفتموھم یعنی انکو قتل کرو جس جگہ اُن کو پاؤ

تمام ناسخ و منسوخ کی بحث کا مدار اس آیت پر ہے مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا یعنی ہم اسے پیغمبر کوئی آیت منسوخ کرتے ہیں یا تمہارے ذہن سے اسکو اتارتے ہیں تو اس سے بہتر یا ویسی ہی نازل بھی کردیتے ہیں پس قرآن میں نسخ کا انکار کرنا گویا اس آیت کا انکار کرنا ہے ننسخ معطوف علیہ اور ننسها معطوف ہے جس سے غرض یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ ان دونوں کاموں میں سے جون سا کام کرتا ہے تو اس سے بہتر یا ویسی آیت نازل بھی کردیتا ہے معطوف علیہ و معطوف شرط ہیں اور نات بخیر منہا او مثلہا عطف کے ساتھ جزا ہیں اور دونوں جگہ عطف تردیدی ہے اسلیے ہر شرط کے ساتھ جزا کا تعلق ہوگا یعنی اگر اللہ تعالےٰ کسی آیت کو منسوخ کرتا ہے تو اس سے بہتر یا ویسی ہی نازل بھی کردیتا ہے یا جس آیت کو ذہن سے بھلانا چاہتا ہے تو اس سے بہتر یا ویسی ہی نازل بھی کردیتا ہے پس مرزا حیرت کا مقدمہ تفسیر القرآن میں یہ کہنا کہ جب حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذہن مبارک سے منسوخہ آیت اتر گئی اور اسکی جگہ دوسری آیت ویسی یا اس سے بہتر نازل ہوگئی تو پھر کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ ایک آیت بھی منسوخ ہے کیونکہ منسوخہ آیتیں تو ذہن مبارک سے اتر چکی ہیں اور نبی کریم کو یاد نہ رہی ہیں نہایت تعجب کا مقام ہے یہ نہ سمجھا کہ او تردید کا حرف ہے اور یہ جن دو کلاموں کے درمیان واقع ہوتا ہے ان میں سے ایک مراد ہوتا ہے دونوں مراد نہیں ہوتے تفسیر کبیر میں لکھا ہے۔ قال ابو مسلم ان المراد من الآيات المنسوخة هي الشرائع التي في الكتب القديمة من التورية والانجيل كالسبت والصلوة الى المشرق والمغرب مما وضعه الله عنا وتعبدنا بغيره فاليهود والنصارى كانوا يقولون لا تومنوا الا لمن تبع ديننا فابطل الله ذلك بهذه الاية یعنی ابو مسلم معتزلی کا بیان ہے کہ قرآن مجید میں نسخ واقع نہیں ہوا اسکا قول ہے کہ آیات منسوخہ سے مراد وہ شریعتیں ہیں جو کتب متقدمہ یعنی توریت وانجیل میں تھیں جیسے کہ شنبے کا ماننا اور مشرق ومغرب کی طرف نماز پڑھنا اور اس قسم کے حکموں کے مانند جن کی غیر بجا آوری کے لیے اللہ نے ہمیں مامور کیا یہود ونصاری کہتے تھے کہ بجز اسکے جو ہمارے دین کا تابع ہو اور کسی پر ایمان نہ لاؤ پس اللہ تعالےٰ نے اس آیت سے اسکو باطل کیا علماء نے ابو مسلم کے اس قول کو نہیں مانا ہے اور ان کا قول ہے کہ اسکا قول سیاق آیت سے بالکل مختلف ہے اور ساتھ ہی قاعدۂ عربیہ کے بھی بالکل خلاف ہے بلکہ ایک احتمال سے تو آیات کتب متقدمہ مراد ہی نہیں ہو سکتیں اور وہ یہ ہے کہ ما شرطیہ الفاظ عموم سے ہے پس ایسے عام کا جسمیں کچھ احتمال خصوص نہیں بلا دلیل

قوی آیات کتب متقدمہ سے مخصوص کرنا اور رائے قرآن پر مشتمل سمجھنا صراحۃً مخالف لغت ہے اسکے علاوہ مشرکین کا ذکر بھی آیۂ سابقہ میں نہوتا اور سبب نزول آیت کا اعتراض اہل کتاب کا ہوتا تو بھی سبب نزول کی وجہ سے حکم عام مخصوص نہیں ہو سکتا تھا نکتہ منسوخیت کا محل ایسا حکم شرعی ہے جو وجود و عدم دونوں کا احتمال رکھتا ہو اس طرح کہ ممکن عملی ہو اور جو حکم عقلی و واجب لذاتہ ہوتا ہے جیسے ایمان و منسوخ نہیں ہو سکتا کیونکہ حکم عقلی اور واجب لذاتہ میں بالذات حسن و خوبی ثابت ہوتی ہے اور جو چیز ایسی ہوگی اُس میں عدم مشروعیت کا احتمال نہیں ہو سکتا اور نہ وہ چیز منسوخ ہو سکتی ہے جو لذاتہ ممتنع ہو جیسے کفر کیونکہ ایسی چیز کی ذات قبیح ہوتی ہے اور جس کی ذات قبیح ہو اُس میں مشروعیت کا احتمال نہیں ہو سکتا چنانچہ کسی دین میں وجوب ایمان اور حرمت کفر کا نسخ نہیں ہوا ہے غرض کہ نسخ احکام عقلی و حسی میں نہیں ہو سکتا اور جس فعل کا حسن و قبح ساقط نہو سکے وہ کسی حالت میں نسخ کے قابل نہیں جیسے ایمان کا وجوب اور کفر کی حرمت کہ یہ کبھی نسخ قبول نہیں کر سکتے حنفیہ اور معتزلہ کا یہی عقیدہ ہے مگر شافعیہ اسکے خلاف ہیں کیونکہ انکے نزدیک اشیا میں حسن و قبح ذاتی نہیں بلکہ شرع کی وجہ سے اُسمیں حسن و قبح آتا ہے پس انکے نزدیک کفر و ایمان برابر ہیں پھر جسکو شرع نے واجب قرار دیا وہ حسن ہے اور جس کو حرام قرار دیا وہ قبیح ہے اسی لیے ان کے نزدیک تمام تکالیف کا نسخ عقلاً جائز ہے مگر غزالی کو اس مسئلے میں شافعیہ سے خلاف ہے نکتہ تابید و توقیت نسخ کے منافی ہیں لہذا ایسا حکم منسوخ نہیں ہو سکتا جس کی تابید یا توقیت ثابت ہو تابید سے یہ مراد ہے کہ جب تک دنیا باقی ہے وہ حکم بھی باقی رہے گا اور حکم کا دوام دو طور پر ثابت ہوتا ہے ایک تو اسطرح کہ کوئی ایسا لفظ صریحاً حکم کے ساتھ مذکور ہوتا ہے جس سے اُسکی ہمیشگی ثابت ہوتی ہو چنانچہ جن پر حد قذف پڑی ہو اُنکی گواہی نہ قبول کرنے کی نسبت اللہ فرماتا ہے وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا یعنی اُن لوگوں کی گواہی جنھوں نے زنا کی تہمت لگائی اور حد کھائی کبھی قبول نہ کرو دوسرے دلالت سے حکم کی تابید ثابت ہوتی ہے چنانچہ جتنے شرعی احکام آنحضرتؐ کے وقت میں جاری تھے اور آنحضرتؐ کے انتقال کے زمانے تک جاری رہے وہ سب مؤبد ہیں اور انکی تابید پر جس چیز سے دلالت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں آپکے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا اگر آنحضرتؐ کی وفات کے بعد نسخ ممتنع نہوتا تو احکام شرعی میں فتور پیدا ہو جاتا اور شریعت کا بطلان لازم آتا حالانکہ جناب باری اُسکی حفاظت کا وعدہ فرما چکا ہے حیث قال انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون توقیت سے مراد یہ ہے کہ حکم کو

ایک خاص وقت کے ساتھ محدود کردیا جائے تو وہ حکم قبل اس وقت کے کبھی منسوخ نہین ہوسکتا نظیر اسکی یہ ہے وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا یعنی تمھاری آزاد اور شوہر والی عورتین زنا کر بیٹھین تو اُنپر چار آزاد مرد گواہ مقرر کرو پھر اگر وہ پوری پوری گواہی دین تو اُنھین قید مین بند رکھو حتی کہ وہ قید مین مرجائین یا خدا اُنکے لیے کوئی اور رستہ نکال دے پھر شوہر والی عورت کی قید کا حکم رجم کا حکم نازل ہونے کے بعد موقوف ہوگیا اگر حکم موقت کا وقت تمام ہونے سے پیشتر نسخ ہو جائے تو بدو لازم آئے اور بدو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کا ارادہ کرے اور پھر اُس سے پشیمان ہو جائے اسلیے کہ ظاہر ہووے اُسپر وہ چیز جو پہلے سے اُسپر ظاہر نہ تھی جسطرح آدمی مین تبدیل رائے ہوتی ہے خلاصہ یہ ہے کہ نسخ اُس حکم پر وارد ہوتا ہے جو تابید و توقیت سے بری ہو نکتہ نسخ خبر مین نہین ہوسکتا خواہ گزرے ہوے زمانے کی ہو یا زمانہ آیندہ کی کیونکہ اس سے کذب یا جہل لازم آتا ہے البتہ شے کی حلت و حرمت کی خبر مین نسخ ہوسکتا ہے جیسے کہین کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے تو ان دونون مین نسخ جائز ہے کیونکہ یہ خبر انشا کے حکم مین ہے مگر امام فخر الدین رازیؒ شافعی اور آمدی وغیرہ بعض محققین کے نزدیک نسخ خبر کا جائز ہے برابر ہے کہ خبر ماضی ہو یا مستقبل اور بیضاوی وغیرہ بعض علما کی رائے یہ ہے کہ خبر مستقبل کا نسخ جائز ہے ماضی مین جائز نہین جمہور کا مذہب نہایت روشن اور صاف ہے یہانتک کہ اُسپر دلیل لانے کی بھی چندان حاجت نہین اسلیے کہ نسخ کے لیے یہ شرط ہے کہ حکم ایسا ہو کہ اگر نسخ واقع نہو تو وہ ہمیشہ رہے اور یہ امر خبر مین متصور نہین اسلیے کہ اُسکے حکم کا تحقق محکی عنہ کے وجود پر منحصر ہے خبر کو اُسکے وجود و عدم مین دخل نہین البتہ انشا مین یہ بات متصور ہے کیونکہ یہان لفظ موجب ہے بشرطیکہ کوئی مانع نہو بس اسمین ضرور دوام ہوگا اگر یہ مانع یعنی بیان نہو اور انشا عام ہے اس سے کہ حقیقۃً ہو جیسے امر و نہی کے صیغے یا حکمًا ہو جیسے كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ یعنی فرض کیا گیا تمپر روزہ کتب اگرچہ انشا کا صیغہ نہین مگر مقصود اس سے انشا ہے خلاصۂ کلام یہ ہے کہ نسخ سواے امر و نہی کے واقع نہین ہوتا اور ان دونون کے لیے یہ ضرور نہین کہ امر و نہی کے صیغے کے ساتھ ہی ہون بلکہ لفظ خبر کے ساتھ امر و نہی ہونگے تب بھی نسخ ان کا ہوگا نکتہ ایسا نسخ بالاتفاق جائز ہے کہ اول شارع کسی خبر کے پہونچانے کی تکلیف دے پھر اُسکے پہونچانے سے منع کردے نظیر اسکی یہ ہے کہ ابوہریرہؓ سے مسلم نے روایت کی ہے

کہ آنحضرت نے اُن کو اپنی دونوں نعلین دین اور فرمایا کہ ان کو لیجا اور جو تجھ کو اس باغ کے پیچھے ملے اور وہ گواہی دیتا ہو اس بات کی کہ کوئی معبود نہین مگر اللہ اور اُسکا دل اس بات پر متیقن ہو تو اُسکو بہشت کی بشارت دیدے ابوہریرہؓ کو سب سے اول حضرت عمرؓ ملے اُنھون نے یہ حال سُن کر ابوہریرہ کی چھاتی مین مارا اور اُن کو لوٹا دیا حضور پرنور نے حضرت عمرؓ سے اس کا سبب دریافت کیا تو اُنھون نے عرض کیا کہ ایسا کام نہ کیجیے کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ لوگ جنت کی بشارت سُن کر اسپر تکیہ کر لینگے اسلیے اُنکو چھوڑ دیجیے کہ عمل کرین حضرت نے فرمایا فَخَلِّهِمْ یعنی اُنکو چھوڑ دے مگر ان ایسا نسخ جائز نہین کہ اول تو ایک چیز کی خبر پہونچانے کی تکلیف دی جائے پھر اسکے نقیض کے پہونچانے کی تکلیف دی جائے حنفیہ اور معتزلہ کا یہی مذہب ہے نکتہ جو مدلول خبر تغیر پذیر نہو جیسے صانع عالم کا وجود اسکا نسخ بالاتفاق ناجائز ہی اور جو تغیر پذیر ہو تو جمہور کے نزدیک اُسکا بھی نسخ ناجائز ہے مگر بعض علما کے نزدیک جائز ہی نکتہ مباح الاصل کا دور کرنا نسخ نہین کہلاتا مباح الاصل وہ احکام کہلاتے ہین جن کے ساتھ کسی شریعت مین خطاب متعلق نہوا ہو پس جب تک کسی شریعت مین اُن کی حلت و حرمت کے متعلق حکم نہ ہو وہ مباح الاصل ہین چنانچہ حضرت آدمؑ کے وقت سے حضرت نوحؑ کے زمانے تک یہ دستور رہا کہ بہن اور بھائی کے باہم تزویج ہوتی پھر مابعد کی شرائع مین اسکی حرمت ہوگئی اور حضرت نوحؑ جب طوفان کے بعد کشتی سے اُترے تو اُنکی اولاد پر ہر حیوان کا گوشت کھانا حلال تھا پھر حضرت موسیٰؑ کی زبان مبارک سے بہت سے جانداروں کا کھانا حرام ہوگیا اور حضرت موسیٰ سے قبل ہفتے مین ہر روز شکار کرنا مباح تھا مگر حضرت موسیٰؑ کی شریعت مین شنبے کے دن شکار کرنا حرام ہوگیا اور اکثر حنفیہ جن مین سے ابوالحسن کرخی بھی ہین اباحت اصلی کے دور کرنے کو بھی نسخ قرار دیتے ہین کیونکہ اللہ پاک نے ابتدائے آفرینش سے انسان کو مطلق العنان اور بے قید پیدا نہین کیا ہے اور کسی وقت بھی اُسکی گردن طوق شریعت سے آزاد نہین رہی ہے جیسا کہ اللہ فرماتا ہے ایحسب الانسان ان یترک سدًی کیا خیال کرتا ہے آدمی چھوٹا رہے گا بے قید پس کوئی وقت ایسا نہین گزرا کہ وہ شریعت کا وقت نہو جب یہ بات ٹھہری تو ہر اباحت شرعی ہے اور اُسکا برطرف ہوجانا نسخ کہلائے گا۔ نکتہ تمام اہل شرائع مسلمان و نصاریٰ اس بات کے قائل ہین کہ نسخ عقلاً جائز ہے محال نہین یہود مین سے صرف ایک فرقہ جو ابو عیسیٰ اصفہانی کا تبع ہے نسخ کو عقلاً جائز بتلاتا ہے اور تمام اہل شرائع نسخ کے وقوع پر بھی متفق ہین مگر یہود مین سے گروہ شمعونیہ کے نزدیک اُسکا

وقوع عقلاً محال ہے اور عنانیہ کے نزدیک سمعاً محال ہے اور نسخ کے وقوع سے انکار کرنا کسی مسلمان کا کام نہین کیونکہ اس سے محمد رسول اللہ کی نبوت کا ابطال لازم آتا ہے اسی لیے ابومسلم جاحظ معتزلی کے اس قول کی کہ نسخ جائز نہین علما نے تاویل کی ہے اس طرح کہ جاحظ درحقیقت نسخ کا انکار نہین کرتا بلکہ اس نام کے اطلاق سے بچنا چاہتا ہے اور اسکو تخصیص بولتا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ جاحظ کے نزدیک نسخ ابطال ہے اور وہ ابطال کا منکر ہے اور بعض نے کہا ہے کہ وہ نسخ کے واقع ہونے کا فقط ایک ہی شریعت مین منکر ہے اور بعض نے کہا ہے کہ نسخ کے صرف قرآن مین واقع ہونے کا منکر ہے۔ جو لوگ نسخ کے منکر ہین وہ کہتے ہین کہ اس سے بدا لازم آتا ہے مگر انکو اتنا خیال کرنا چاہیے تھا کہ نسخ مین محال ہونے کی کیا بات ہے وہ تو ایک حکم کی مدت کا بیان ہے جیسے مار ڈالنے کے بعد زندہ کرنا یا مرض کے بعد صحت پہونچانا اور امیری کے بعد محتاج کر دینا اور یہ بدا نہین ہے تو اسکے بعد نسخ بھی بدا نہوگی نسخ کا بڑا فائدہ آسانی ہے نکتہ نسخ کی حکمت یہ ہے کہ احکام مصلحتوں کے تابع ہوا کرتے ہین اور جس طرح وقت اور اشخاص بدلتے رہتے ہین اسیطرح مصلحتین بھی بدلتی رہتی ہین اس وجہ سے جس قدر انبیا آنحضرتؐ سے پہلے گزرے انکی شرائع مین بھی نسخ جاری رہا چنانچہ روزے ایام بیض کے تیرھوین اور چودھوین اور پندرھوین کو ہر مہینے مین تمام انبیا پر فرض رہے حضرت موسیٰؑ کے عہد تک پھر وہ فرضیت جاتی رہی اور ختنہ کرنا ابراہیم علیہ السلام کے عہد سے واجب ہوا پہلے نہ تھا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہین ان ابراهيم ختن بالقدوم وهو ابن ثمانين سنة تحقیق ابراہیم علیہ السلام نے ختنہ کیا قدوم مین حالانکہ وہ اسی برس کے تھے قدوم نام ایک جگہ کا ہے شام مین یا بسولے کا نام ہے تو اس صورت مین معنی یہ ہونگے کہ حضرت ابراہیمؑ نے اسی برس کی عمر مین قدوم سے اپنا ختنہ کیا اور دو بہنون کا ایک شخص کے نکاح مین جمع ہونا اسطرح کہ دونون زندہ ہون آدم اور یعقوب علیہما السلام کی شرع مین مباح تھا اور موسیٰ اور محمد علیہما السلام کی شرائع مین حرام ہو گیا اور اونٹ کا گوشت اور دودھ آدم علیہ السلام کے عہد سے حضرت یعقوبؑ کے عہد تک حلال رہے حضرت یعقوبؑ نے بوجہ ایک منت کے اپنے اوپر وہ حرام کر لیے اور مدت تک انکی تقلید لوگ کرتے رہے جب مخالفت کرنا شروع کی تو حضرت موسیٰؑ کے عہد مین توریت مین اونٹ کے گوشت اور دودھ کی تحریم نازل ہوئی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین وہ حلال ہو گئے اور غنائم پہلی امتون پر بوجہ انکی قوت کے حلال نہ تھی اور امت محمدی پر بوجہ ضعف کے حلال ہوئی پس اصل یہ ہے کہ جس عصر مین جیسا مکلفین کا حال اور عادات ہوتے ہین ویسی ہی

شرائع قائم ہوتی ہین کیونکہ زمانون اور عادات کے اختلاف کے ساتھ مصالح بھی مختلف ہو جاتے ہین پس اس وجہ سے نسخ صحیح ہوا ہے اور اسکی مثال بعینہ طبیب کی سی ہے کہ ہر وقت مین اعتدال مزاج کی فکر رکھتا ہے جس طرح اشخاص اور وقت مختلف ہوتے ہین طبیب کے احکام مین بھی اختلاف ہوتا رہتا ہے پس جو حکم وہ جوان کو دیتا ہے بڑھے کو نہین دیتا جیسا کہ اور جیٹھ مین شب کو میدان مین سونے کی اجازت دیتا ہے اسلیے کہ جانتا ہے کہ اس وقت مین میدان مین اعتدال کی حالت ہوتی ہے اور کنوار کاتک مین کہتا ہے کہ سائے کے تلے سونا چاہیے اسلیے کہ وہ جانتا ہے کہ میدان مین شبنم گرتی ہے اور وہ حالت اعتدال کی باقی نہین رہتی۔ فیجوز ذلک من صاحب الشرع ولا یجوز ذلک من العباد پس نسخ شارع کی طرف سے ہو سکتا ہے بندون کی جانب نہین ہو سکتا انکے تصرفات اور عبادات مین کیونکہ وہ بندے کی جانب تبدیل ہے اور بندے سے جس وقت تصرف صادر ہوتا ہے تو شرعاً صحیح مانا جاتا ہے پس جو چیز شرع کی جانب صحیح مانی گئی ہو اسکا باطل کرنا ناجائز ہے تو بندے کا تصرف بھی جو شرع نے ثابت اور صحیح قرار دیا ہے اسکو بندے کا منسوخ کرنا جائز نہو گا اور بیان تغییر سے جو بندے کے لفظ مین تغیر آجاتا ہے تو یہ اسکے لفظ کا ابطال نہین ہے بلکہ لفظ کو اسکے موجب سے معنی محتمل کی طرف پھیرنا ہے اور وہ بھی اس شرط سے کہ وصل ہو۔ وعلی ھذا ابطلنا استثناء الکل عن الکل لانہ نسخ الحکم یہی سبب ہے کہ کل کا استثنا کرنا کل سے باطل ہے کیونکہ اسین نسخ حکم ہے جیسے کوئی شخص یون کہے کہ اگر مین گھر مین جاؤن تو اس روز میرے تمام غلام آزاد ہین مگر میرے تمام غلام اکثر مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نصف کا اور نصف سے زیادہ کا استثنا درست ہے خواہ لفظاً متحد ہون یا دونون کا مفہوم متحد ہو یا مفہوم مین مستثنیٰ اخص ہو مستثنیٰ منہ سے اور حنابلہ کے نزدیک نصف اور نصف سے زیادہ کا استثنا صحیح نہین نصف سے کم کا صحیح ہے قاضی ابو بکر باقلانی شافعی کے نزدیک نصف اور نصف سے اکثر کا استثنا ایسی حالت مین صحیح نہین جبکہ مستثنیٰ منہ عدد ہو حنفیہ کے نزدیک مستثنیٰ منہ عدد ہو یا نہو دونون صورتون مین اکثر کا استثنا صحیح ہے اور دلیل اسپر وہ حدیث قدسی ہے جو مسلم نے ابو ذرؓ سے روایت کی ہے یا عبادی کلکم جائع الا من اطعمتہ فاستطعمونی اطعمکم یا عبادی کلکم عار الا من کسوتہ فاستکسونی اکسکم یعنی خدا فرماتا ہے اے میرے بندو تم سب بھوکے ہو مگر جسکو مین نے کھلایا تو مجھ سے کھانا مانگو کہ تم کو کھلاؤن اے میرے بندو تم سب ننگے ہو مگر جسکو مین نے پہنایا تو مجھ سے لباس مانگو کہ تم کو پہناؤن ظاہر ہے کہ جنکو اللہ نے کھانا کھلایا اور کپڑا پہنایا وہ اکثر ہین پس مستثنیٰ اکثر ہے

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جہان مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی تمام افراد کو مستغرق ہو اور دونون لفظاً و معناً یا فقط معناً متحد ہون تو وہ استثنا باطل ہے اول کی مثال کسی شخص نے یون کہا کہ اگر مین گھر مین جاؤن تو اُس روز میرے تمام غلام آزاد ہین مگر میرے تمام غلام دوم کی مثال اگر مین گھر مین جاؤن تو اُس روز میرے تمام غلام آزاد ہین مگر میرے تمام مملوک پس اگر کوئی اقرار کرے کہ مجھپر ہزار روپے ہزار کم آتے ہین تو تمانی کو رہی ہزار پورے دینے ہونگے۔ ولا یجوز الرجوع عن الاقرار و الطلاق و العتاق لانہ نسخ ولیس للعبد ذلک اور نہیں جائز ہے رجوع اقرار اور طلاق و عتاق سے کیونکہ یہ رجوع حکم مین نسخ کے ہے اور نسخ کرنا بندے کا کام نہین اب مصنف بعض ایسے مسائل کا ذکر فرماتے ہین کہ بعض علما کے نزدیک انکو بوجہ بیان تغییر ہونے کے بشرط وصل لانا درست ہے اور بعض دوسرے علما کے نزدیک بوجہ بیان تبدیل ہونے کے موصولا لانا بھی درست نہین جسکی نسبت مصنف اوپر وعدہ کرچکے تھے ولو قال لفلان

علی الف قرضا و ثمن المبیع وقال وھی زیوف کان ذلک بیان التغییر عندھما فیصح موصولا وھو بیان التبدیل عند ابی حنیفۃ فلا یصح وان وصل اور اگر کہا کہ فلان شخص کے میرے ذمے ہزار روپے قرض کے ہین یا کسی چیز کی قیمت کے اور ساتھ ہی کہدیا یہ کھوٹے ہین صاحبینؒ کے نزدیک اسکا نام بیان تغییر ہے اس واسطے درست ہے اور امام اعظم کے نزدیک اسکو بیان تبدیل کہتے ہین پس یہ درست نہیں خواہ موصولا ہی ہو کیونکہ عقد معاوضہ تو یہ چاہتا ہے کہ روپے بےعیب سالم واجب ہون اور کھوٹا پن عیب ہے پس کھوٹے کا نام لینا اقرار سے رجوع قرار پائے گا اور رجوع نہ موصولا عمل کرتا ہے نہ مفصولا پس اسکی حالت ایسی ہو گی جیسے دعوے اجل کی دین مین اور دعوے خیار کی بیع مین ہوتی اور مصنف نے قرض کی اور ثمن بیع کی قید قول ذیل سے احتراز کے لیے لگائی ہو لفلان علی الف غصب او ودیعۃ وھی زیوف یعنی فلان کے میرے ذمے ہزار روپے غصب کے ہین یا امانت کے اور یہ کھوٹے ہین کہ یہ قول موصولا و مفصولا بلا خلاف جائز ہے اسلیے کہ غصب اور ودیعت مین روپے کا کھرا ہونا لازم نہین اس لیے کہ غاصب کے جیسے بھی روپے ہاتھ لگتے ہین چھین لیتا ہے ان مین کھرے یا کھوٹے کی تمیز کیسے ہو سکتی ہے اسی طرح ایک شخص دوسرے کے پاس کھوٹے روپے بھی بطور امانت کے رکھ سکتا ہے رکھنے والے کو اس سے کیا بحث ولو قال لفلان علی الف من ثمن جاریۃ باعنیھا لم اقبضھا و

الجاریۃ لا اثر لھا کان ذلک بیان التبدیل عند ابی حنیفۃ لان الاقرار بلزوم الثمن

اقرار بالقبض عند هلاك المبيع اذ لو هلك قبل القبض ينفسخ البيع فلا يبقى الثمن لازماً
اور اگر کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ہزار روپے ہیں خاص کنیز کی قیمت کے اور میں نے کنیز پر قبضہ نہیں کیا اور کنیز کا نشان بھی نہیں تو امام اعظم کے نزدیک اسکو بیان تبدیل کہیں گے کیونکہ لزوم قیمت کا اقرار کرنا ایسا ہے جیسا کہ ہلاک مبیع کے وقت قبضے کا اقرار کرنا جب قبضہ کرنے سے پہلے مبیع ہلاک ہوگئی تو بیع فسخ ہوگئی پس قیمت لازم نہیں رہے گی متکلم کا لم اقبضها کہنا اقرار قبض اور لزوم قیمت کے بعد رجوع قرار پایا ہے۔

تذییل جس کا نسخ کیا جائے اُس کے لیے یہ ضرور نہیں کہ جب وہ مکلفین کو پہونچے تو اتنا زمانہ اور مہلت حاصل ہو کہ اُس پر عمل درآمد کر لیا جائے بلکہ حکم وصول ہونے کے بعد اتنا قلیل زمانہ کافی ہے کہ مکلف اُس حکم کا دل سے اعتقاد کرلے اسی لیے نسخ کے لیے دل سے اعتقاد کر لینے کا تمکن شرط ہے نہ اُس پر عمل درآمد ہو جانیکا کیونکہ اعتقاد کرنا بھی طاعت سے کم نہیں عموماً شافعیہ اور اکثر حنفیہ کا جن میں سے فخر الاسلام اور شمس الائمہ بھی ہیں یہی مختار ہے مگر جمہور معتزلہ اور بعض اکابر حنفیہ جیسے ابو الحسن کرخی اور امام منصور ماتریدی اور قاضی ابو زید دبوسی اور امام جصاص ابوبکر رازی اور عموماً حنابلہ اور شافعیہ میں سے صیرفی اس مذہب کو پسند نہیں کرتے انکی رائے یہ ہے کہ حکم مکلف کو پہونچنے کے بعد اتنا زمانہ ضرور حاصل ہونا چاہیے کہ وہ اسکے بجا لانے پر تمکن رکھتا ہو کیونکہ حکم دینے سے غرض یہ ہوتی ہے کہ تعمیل کی جائے جواب اسکا یہ ہے کہ بخاری و مسلم نے مالک بن صعصعہ سے حدیث معراج میں روایت کی ہے کہ شب معراج میں جناب سرور کائنات کو پچاس نمازوں کا حکم ملا مگر قبل اس سے کہ وہ اُنکے بجا لانے پر متمکن ہوتے ۴۵ منسوخ ہوگئیں آنحضرت کو صرف اُنکے اعتقاد کی مہلت حاصل ہوئی پس کبھی حکم سے صرف اعتقاد مقصود ہوتا ہے اور کبھی اعتقاد و عمل دونوں ہوتے ہیں۔ نبی علیہ السلام کو جو اول پچاس نمازوں کا حکم دیا گیا تھا تو وہاں صرف اعتقاد مقصود تھا اور جب ۴۵ منسوخ ہوکر پانچ باقی رہگئیں تو یہاں اعتقاد اور عمل دونوں مقصود تھے اور اعتقاد عمل سے قوی ہے کیونکہ فقط اعتقاد بھی قربت مقصودہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جیسا کہ متشابہات میں صرف اعتقاد ہی مقصود ہے اور اعتقاد کبھی ساقط نہیں ہوتا بخلاف عمل کے کہ وہ عذر کے وقت ساقط بھی ہو جاتا ہے جیسے ایمان کا اقرار اور نماز و روزہ کہ بسبب عذر کے ساقط ہو جاتے ہیں مگر انکی حقیت کا اعتقاد ساقط نہیں ہو سکتا دیکھو آدمی کبھی صرف نیکی کا دل سے قصد کرتا ہے تو اُسکے نامۂ اعمال میں نیکیاں لکھ جاتی ہیں باوجودیکہ ابھی کوئی عمل بدنی ظہور میں نہیں آتا اور سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ فعل بدن عبادت میں

اُس وقت تک شمار نہین پاسکتا اور نہ اُسپر کوئی ثواب مترتب ہوتا ہے جب تک کہ فعل قلب شریک نہ ہو جناب سرور کائنات نے فرمایا ہے انما الاعمال بالنیات نہین معتبر ہوتے اعمال مگر نیتون کے ساتھ (۲) کسی قسم کا قیاس اس بات کی صلاحیت نہین رکھتا کہ اُس سے کتاب یا سنت یا اجماع یا قیاس کا نسخ ہو سکے اسلیے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کتاب وسنت کے مقابلے مین عمل بالرائے کو ترک کیا ہے یہانتک کہ ابوداؤد نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر دین کا مدار قیاس پر ہوتا تو نیچے کی جانب موزے کی مسح کرنے کے لیے اوپر کی جانب سے بہتر ہوتی اور مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ مسح کرتے تھے موزے کے اوپر کی جانب اور جبکہ قیاس کتاب وسنت کو منسوخ نہین کر سکتا تو اجماع کو بھی منسوخ نہین کریگا کیونکہ اجماع کتاب وسنت کے معنی مین ہے اور نہ ایک قیاس سے دوسرا قیاس منسوخ ہوتا ہے اسی لیے جب دو قیاسون مین ایک زمانے کے اندر تعارض واقع ہوتا ہے تو مجتہد کا قلب جسکی ترجیح کی شہادت دیتا ہے وہ اُسپر عمل کرتا ہے اور اگر دو زمانون مین دو قیاس باہم متعارض ہوتے ہین تو مجتہد پچھلے قیاس مرجوع الیہ پر عمل کرتا ہے اور پچھلا قیاس کچھ اُس حکم کی انتہا کو بیان نہین کرتا جو پہلے قیاس سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ رائے اور قیاس کو انتہائے حسن وقبح کی معرفت مین دخل نہین لیکن مجتہد کو دوسرے وقت یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے جو قیاس تھا وہ صحیح نہ تھا اسلیے اُسکو ترک کر دیتا ہے پس پچھلا قیاس پہلے کا ناسخ نہین کہلاتا۔

(۳) اجماع بھی کتاب وسنت اور اجماع وقیاس مین سے کسی ایک کو نسخ نہیں کر سکتا کیونکہ نبی علیہ السلام کے زمانے مین اگر کوئی حکم منسوخ ہوا تو وہ سنت کے قبیل سے ہے کیونکہ سرور کائنات بیان شرع کے لیے منفرد تھے اور آنحضرت کے بعد اجماع اسلیے ناسخ نہین ہو سکتا کہ احکام بوجہ انقطاع وحی کے مؤبد ہو گئے تھے علاوہ اسکے امت کے اجماع سے رایون کا اجتماع حاصل ہوتا ہے اور امت کو کسی حکم کی مدت کا اندازہ نہیں ہے اور نسخ بیان ہے اس بات کا کہ حکم کی مدت یہانتک ہے اور اسوقت تک یہ حکم حسن ہے تو نتیجہ یہ نکلا کہ اجماع ناسخ نہین ہو سکتا مگر معتزلہ کے نزدیک کتاب وسنت اور اجماع کا نسخ اجماع سے جائز ہے اور اسپر وہ دلیل یہ بیان کرتے ہین کہ اللہ تعالے نے مال زکواۃ مین مولفۃ القلوب کا حصہ مقرر کیا ہے اور وہ اُن معززین عرب سے مراد ہے کہ اللہ تعالی نے جنکی خاطرداری کرنے اور اُن کا دل پرچانے کے واسطے حکم دیا تھا پھر حضرت ابوبکرؓ کے زمانے مین اجماع ہو کر اُن کا حصہ ساقط ہو گیا جواب اسکا یہ ہے کہ ان کا حصہ کچھ اجماع کی وجہ سے ساقط نہین ہوا بلکہ اُنکو بوجہ ضعف اسلام کے تالیف قلوب کے واسطے

دیا جاتا تھا تاکہ دوسرون کو اسلام کی ترغیب کریں اور جب اسلام قوی ہوگیا تو کچھ حاجت انکی تالیف کی نہ رہی
(۴) قرآن کا نسخ قرآن کے ساتھ جائز ہے چنانچہ دارقطنی نے جابر سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا
ہے کہ اللہ کا کلام نسخ کرتا ہے بعض اسکا بعض کو اور اسکی کئی صورتیں ہیں (الف) تلاوت اور حکم دونوں
جاتے رہے ہوں اور ایسا نسخ سرورکائنات کے بعد کبھی واقع نہیں ہوا البتہ آپکی حیات میں بسبب
نسیان کے واقع ہوا تھا چنانچہ روایت کہتے ہیں کہ سورۂ احزاب سورہ بقرہ کے قریب قریب لمبی تھی
اسمین تین سو آیات تھیں آپکے سامنے ہی انکو بھول گئے اور کل تہتر آیتوں کی مقدار باقی رہ گئی
اور سورۂ طلاق سورہ بقرہ سے بھی بڑی تھی جو اب کل ۱۲ آیتوں کے ضمن میں باقی رہ گئی ہے اور اس
قسم کے نسیان کے ثبوت پر فی الجملہ یہ آیت دلالت کرتی ہے سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسٰى اِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ
یعنے قریب ہے کہ ہم تم کو اے محمد قرآن کی تعلیم کرینگے پھر نہ بھولوگے تم مگر جو چاہے گا اللہ یہان نفی سے جو
استثنا کیا گیا ہے اس سے اشارۃً نسیان ثابت ہوتا ہے سیاق آیت سے یہ مقصود نہیں کہ قرآن میں
سے کچھ بھلا دیا گیا ہے (ب) تلاوت جاتی رہے اور حکم باقی رہے چنانچہ پہلے کلام اللہ میں یہ آیت
تھی الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما نکالا من اللّٰه واللّٰه عزیز حکیم اس
آیت کی تلاوت جاتی رہی اور حکم باقی ہے چنانچہ حضرت عمرؓ سے بخاری ومسلم نے روایت کی ہے ان اللّٰه
بعث محمدا بالحق وانزل علیہ الکتاب فکان مما انزل اللّٰه تعالیٰ آیة الرجم مطلب
تمام حدیث کا یہ ہے کہ اللہ پاک نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا اور انپر کتاب نازل
کی پس اس چیز سے کہ نازل کی اللہ نے آیت رجم کی تھی (ج) اسکا حکم جاتا رہا ہو اور تلاوت
باقی ہو چنانچہ زانیہ عورت کے حق میں پہلے قرآن میں یہ حکم تھا فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفٰهن
الموت یعنی انکو گھرون میں قید رکھو یہانتک کہ انکو موت آجائے پھر یہ حکم باقی نہ رہا منسوخ ہوگیا اور تلاوت
باقی ہے ان تینون قسمون میں سے قسم اول و دوم کے وقوع میں اختلاف ہے مگر قسم ثالث کی نسبت
علما کا اتفاق ہے سوائے ابومسلم معتزلی کے کہ وہ نہیں مانتا۔ (۵) سنت کا نسخ سنت
سے بھی ہوتا ہے چنانچہ ابن عمرؓ سے دارقطنی نے روایت کی ہے کہ جناب سرورکائنات نے فرمایا ہے
کہ میری حدیثین نسخ کرتی ہین بعض انکی بعض کو مانند نسخ کرنے قرآن کے مثال اسکی یہ ہے کہ ابن ماجہ
نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے صحابہ کو حکم فرمایا تھا کہ مین نے تم کو قبرون کی زیارت

کرنے سے منع کر دیا تھا لیکن اب تم قبروں کی زیارت کیا کرو کیونکہ قبروں کی زیارت کرنا دنیا سے بے رغبت کرتا ہے اور آخرت کی یاد دلاتا ہے سنت متواتر کا نسخ سنت متواتر سے ہوتا ہے اور سنت آحاد کا آحاد و متواتر دونوں سے نسخ ہو سکتا ہے مگر متواتر کا نسخ آحاد سے نہیں ہو سکتا جمہور کی یہی رائے ہے مگر بعض علما اسکے بھی قائل ہیں اور یہ قول خلاف تحقیق ہے اسلیے کہ متواتر قطعی ہے اور آحاد ظنی ہے تو متواتر قوی اور آحاد ضعیف ہے پس قوی کا معارضہ ضعیف سے کیسے ہو سکتا ہے اور جب معارضہ نہو سکا تو رفع کرنے کی صلاحیت کب ہو گی ہاں جبکہ آحاد کی قوت یقین کے قریب ہو جیسے سنت مشہور ہے تو حنفیہ کے نزدیک اس سے متواتر کا معارضہ ہو سکتا ہے اور اس سے متواتر کا نسخ اس طرح جائز ہے کہ متواتر پر کچھ زیادتی ہو جائے اور اس زیادتی کی وجہ سے متواتر کا اصلی حکم منسوخ ہو جائے (۶) سنت کا نسخ کتاب سے جائز ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں اسلیے کہ طاعنین کہتے کہ جبکہ اللہ نے رسول کی تکذیب کی تو ہم اسکے قول کی تصدیق کیسے کریں جواب اسکا یہ ہے کہ دشمنوں کے ایسے طعنوں سے کسی حالت میں چھٹکارا نہیں وہ تو ویسے بھی ہزاروں طعن اپنے دل سے بنا بنا کر کرتے تھے دوسری دلیل شافعیؒ کی یہ ہے کہ اللہ فرماتا ہے وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس یعنی اے محمد ہم نے تیرے قرآن کو نازل کیا تاکہ آدمیوں کو جو انکے لیے اوامر و نواہی قرآن میں اترے ہیں بیان کرو پس اگر سنت کا نسخ قرآن سے جائز ہو تو سنت قرآن کا بیان ہونے کی صلاحیت نہیں رکھ سکتی جواب اسکا یہ ہے کہ بیان کرنے سے مراد پہونچانا ہے پس قرآن کے ساتھ سنت کا نسخ ہونا پہونچانے کے مضر نہیں۔

حنفیہ کے مذہب پر دلائل یہ ہیں (الف) بیت المقدس کی طرف منھ کرکے نماز پڑھنے کا قرآن میں ذکر نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ یہ امر آنحضرتؐ کی سنت سے ثابت تھا پھر اللہ تعالےٰ نے آیت تحویل نازل کرکے اس سنت کو منسوخ کر دیا اور کعبے کی طرف منھ کرنے کا حکم دیا (ب) عورتوں کے ساتھ رمضان کی راتوں میں صحبت کرنے کی حرمت سنت سے ثابت ہوئی تھی پھر اللہ نے یہ آیت بھیج کر اس حرمت کو اٹھا دیا احل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم یعنی حلال ہوا تم کو روزے کی رات بے پردہ ہونا اپنی عورتوں سے (ج) جابر سے دارقطنی نے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا۔ کلام اللہ ینسخ کلامی یعنی اللہ کا کلام میرے کلام کا نسخ کرتا ہے (۷) کتاب کا نسخ سنت سے جائز ہے کیونکہ وہ بھی اللہ کی طرف سے ہے اللہ نے آنحضرتؐ کے حق میں فرمایا ہے وما ینطق عن الھویٰ پس سنت بھی قرآن کی مثل

ہو گی مگر امام شافعیؒ اسکے منکر ہین وہ کہتے ہین کہ طاعنین کہین گے کہ رسول جبکہ خود اللہ کے کلام کی
تکذیب کرتا ہے تو اسکی تبلیغ کے مطابق ہم کیسے اللہ پر ایمان لائین مگر جواب اسکا یہ ہے کہ طاعنین تو
بغیر اسکے بھی طرح طرح کے طعن کرتے تھے اور کرتے ہین اور کہتے ہین کہ اللہ تعالےٰ اپنے کلام مین تناقض
کرتا ہے تو طاعنین کی عیب جوئی کی کوئی پروا نہ کرنی چاہیے دوسری دلیل شافعی کی طرف سے یہ ہے
کہ آنحضرت نے خود فرمایا اذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوہ علی کتاب اللہ فما وافقہ فاقبلوہ
والا فردوہ - یعنی جب تمھارے سامنے میری کوئی حدیث روایت کی جائے تو اسکو کتاب اللہ سے ملاؤ
اگر وہ حدیث کلام الٰہی کے موافق ہو تو اسکو قبول کرلو ورنہ رد کردو اس صورت مین کتاب کا نسخ سنت
سے کیسے ہو سکتا ہے جواب اسکا یہ ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے قابل اعتبار نہین جیسا کہ میر سید شریف نے
رسالۂ اصول حدیث مین اسکی تصریح کی ہے خطابی کہتا ہے کہ زنادقہ نے اسکو وضع کیا ہے اور بفرض محال اگر
اسکو صحیح تسلیم بھی کرلین تو اسکی تاویل یہ ہے کہ حدیث کو قرآن کے ساتھ ملانے سے یہ مراد ہے کہ جب یہ
معلوم ہو کہ کون پہلے ہے اور کون پیچھے ہے تو حدیث سے قرآن کا مقابلہ کرو لیکن اگر یہ بات صاف طور پر
کھل جائے کہ حدیث قرآن سے متاخر ہے تو حدیث ضرور قرآن کی ناسخ ہو گی یا مراد یہ ہو گی کہ اگر کوئی ایسی
حدیث غیر صحیح کی میری طرف نسبت کرے جو قرآن کے نسخ کرنے کے قابل نہو تو اسکو مضمون قرآن کے
مقابلے مین قبول نہ کرنا چاہیے کیونکہ ایسی غیر صحیح حدیث ضرور پس پشت ڈالدینے کے قابل ہے اور حق یہ
ہے کہ یہ حدیث ہی غلط ہے اور بڑی دلیل اسکے غلط ہونے کی یہ ہے کہ کلام الٰہی کے خلاف ہے کیونکہ کتاب
اللہ سے تو علی الاطلاق سنت نبی کی متابعت کرنا ثابت ہوتا ہے اور یہ حدیث بعض سنت رسول کو واجب
الاتباع قرار دیتی ہے اور بعض کو غیر قابل اتباع اور دار قطنی نے جابر سے ایک حدیث روایت کی ہے کہ آنحضرت
نے فرمایا ہے کلامی لا ینسخ کلام اللہ یعنی میرا کلام کلام اللہ کو نسخ نہین کرتا اس حدیث کے ظاہر مضمون
سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الٰہی کا نسخ حدیث کے ساتھ نہین ہوتا جواب اسکا یہ ہے کہ کلام رسول سے
مراد یہان وہ کلام ہے جو بطریق اجتہاد و رائے کے فرمایا ہو نہ بطریق وحی کے پس جو کلام رسول کا بنی بر الہام
سے ہو گا وہ بیشک کلام الٰہی کو منسوخ نہین کرسکتا کیونکہ کلام الٰہی وحی ہے مگر آنحضرت جو بات کہتے تھے
وہ وحی الٰہی کے مطابق کہتے تھے چنانچہ اللہ خود اس باب مین فرماتا ہے وما ینطق عن الھوی ان
ھو الا وحی یوحی یعنی وہ نہین بولتا اپنی خواہش سے یہ وحی ہے جو پہونچی ہے اسکو پس جبکہ حضرت کی

زبان مبارک سے جو کلام صادر ہوا خواہ قرآن ہو یا سنت وہ وحی ہے اور وہ اس چیز کا کاشف ہے جو کلام ازلی مین مرکوز ہے پس سنت سے نسخ واقع ہونا بھی درحقیقت قرآن سے نسخ ٹھہرے گا۔

البحث الثانی فی سنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

دوسری بحث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے بیان مین

سنت طریقے اور عادت کو کہتے ہین چنانچہ اللہ فرماتا ہے۔ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا یعنی تو نہ دیکھے گا اللہ کی عادت بدلتی اور اصطلاح مین سنت کا استعمال دو طور پر ہوتا ہے (۱) عبادات مین سنت دین کے اُس طریقے کا نام ہے جس پر جناب سرور کائنات اور اُن کے صحابہ چلتے تھے اور یہان یہ معنی مقصود نہین (۲) اولہ مین سنت اُسے کہتے ہین کہ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے زبان مبارک سے جو فرمایا یا خود کیا یا جو اُنکے سامنے ہوا اور آپ نے اُسکو درست رکھا اسی طرح صحابہ نے جو کچھ زبان سے کہا یا خود کیا یا مقرر رکھا اور یہان یہی معنے مقصود ہین۔ حدیث کا اطلاق خاص جناب سرور کائنات کے قول پر ہوتا ہے اصول فقہ مین ایسا ہی مقرر ہے مگر اصول حدیث کی اصطلاح کے موافق سُنت اور حدیث اور خبر یہ تینون لفظ مترادف ہین مطلب یہ ہے کہ جیسا کہ سنت عام ہے حدیث و خبر بھی عام ہین

وھی اکثر من عدد الرمل والحصی اور وہ زیادہ ہین تعداد مین ریت اور کنکر یون سے مگر مجتہد کے لیے تمام سنتون کا علم ضرور نہین اسیقدر سنتین کافی ہین جو احکام سے تعلق رکھتی ہین اور وہ تین ہزار مین کافی ہین اسی طرح یہ ضرور نہین کہ جسقدر قرآن مین مذکور ہے سب کو علم لغت اور صرف و نحو اور معانی و بیان و بدیع اور قرارت و تفسیر کے ساتھ جانتا ہو بلکہ اتنا ہی کافی ہے کہ جسقدر حصہ قرآن سے احکام کا تعلق ہے اور کام نکلسکتا ہے اُسکو بصفت مذکورہ جانتا ہو اور یہ بقدر پانسو آیت کے ہے اور باقی قصہ کہانی و امثال مین

فصل فی اقسام الخبر

خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بمنزلۃ الکتاب فی حق لزوم العلم والعمل بہ فان من اطاعہ فقد اطاع اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بمنزلے کتاب اللہ کے ہے لزوم علم و عمل مین کیونکہ جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری کی اُس نے خدا کی فرمانبرداری کی اور دیکھو کہ اگرچہ حدیث بھی در صورت ثبوت مفترض التسلیم ہونے مین مثل قرآن کے ہے

مگر فرق اتنا ہے کہ قرآن سے آنحضرتؐ نے بلغاے عرب کی تحدی کی یعنی انکو اسکے معارضے مین عاجز کردیا اور حدیث ایسی نہین اور دوسرا فرق یہ ہے کہ قرآن بالفاظہ حضرت سرور کائنات سے ماخوذ ہے اور احادیث مین اکثر نقل بالمعنی بھی ہے یہ دونون فرق تو اس صورت مین بھی ہین کہ احادیث قطعیہ ہون اور ایک فرق صرف باعتبار قوت اور ضعف ثبوت کے ہے وہ یہ کہ قرآن کے کسی جملے سے اس بات کا شبہ بھی نہین کہ آیا پیغمبر خدا نے ایسا فرمایا ہے یا نہین بلکہ ہر ایک جملے کا آنحضرتؐ سے ہونا اسطرح ثابت ہے کہ جہان مین کسی معصوم کا کلام مبسوط کسی کے پاس ویسا نہین ہے اور احادیث مین تقسیم ہے یعنی بعض ایسی ہین تو ثبوت مین ویسی ہی ہین اور بعض رتبۂ ثبوت میں قریب قریب اسکے ہین اور بعض محض ظنی ہین اور بعض مشتبہ ہین

فما مر ذکرہ من بحث الخاص والعام والمشترک والمجمل فی الکتاب فھو کذلک فی حق السنۃ

یعنی جو قسمین کہ خاص وعام اور مشترک ومجمل اور امر ونہی وغیرہ کی کتاب کے ذکر مین بیان ہو چکی ہین وہ تمام سنت مین بھی جاری ہین چونکہ ہم ہر ایک قسم کو مفصل بیان کر چکے ہین اسلیے یہان دوبارہ ذکر کرنے کی حاجت نہین ہم صرف وہ باتین یہان بیان کرتے ہین جو سنت سے خصوصیت رکھتی ہین اصول حدیث کی اصطلاحون مین اور اصول فقہ کی اصطلاحون مین فرق ہے البتہ بعض تمام اور قاعدے ویسے بھی ہین جن مین باعتبار دونون اصطلاحون کے مطابقت پائی جاتی ہے

الا ان الشبھۃ فی باب الخبر فی ثبوتہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ولھذا المعنی صار الخبر علی ثلثۃ اقسام قسم صح من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وثبت منہ بلا شبھۃ وھو المتواتر وقسم فیہ ضرب شبھۃ وھو المشھور وقسم فیہ احتمال وشبھۃ وھو الاحاد

مگر فرق اسقدر ہے کہ حدیث کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے مین شبہ ہے لہذا حدیث تین قسم پر ہے اول قسم حدیث وہ ہے کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کو پہونچے اور بلا شبہ ثابت ہے اس کا نام حدیث متواتر ہے دوسری قسم وہ ہے کہ جسمین کچھ شبہ ہے اسکو حدیث مشہور کہتے ہین تیسری قسم مین احتمال کذب وشبہ دونون ہین اسکو حدیث آحاد کہتے ہین مشہور صحابہ کے زمانے مین آحاد کی طرح تھی پھر تابعین اور تبع تابعین کے زمانے مین مشتہر ہو گئی اور امت نے اسکو قبول کیا بخلاف متواتر کے کہ وہ صحابہ کے زمانے مین بھی مشتہر تھی تو اسکے تینون زمانے ایسے ہین جن مین وہ شہرت پذیر رہی اور یہ تینون زمانے ایسے ہین جن کی خیریت کی خبر آنحضرتؐ نے دی ہے چنانچہ عمران بن حصین سے

بخاری ومسلم وابوداؤد ونسائی وترمذی نے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
خیر امتی قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم یعنی میری تمام امت مین وہ عصر بہتر ہے جسمین مین موجود
ہون پھر اُس زمانے کے لوگ بہتر ہین جو میرے عصر سے ملے ہوئے ہین پھر وہ لوگ بہتر ہین جو اُنسے متصل ہین
اور جس روایت کو ان تینون قرنون کے کثیر آدمی نقل کرینگے وہ ضرور متواتر ہوگی اور مشہور نے دوسرے
اور تیسرے قرن مین شہرت حاصل کی اور اُن لوگون نے اسکو لکھا جنکے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کا توہم
پیدا نہین ہوتا اور آحاد پہلے اور دوسرے اور تیسرے قرن مین اسطرح نقل کی جاتی ہے کہ اُسکے راوی
حد تواتر کو نہین پہونچتے اور اعتبار انہی تینون قرن کی شہرت اور عدم شہرت کا ہے اسلیے کہ بعد ان
قرنون کے تو آحاد بھی اُمت مین مشہور ہوگئی اور امت نے اُسکو سر اور آنکھون پر رکھا متواتر کے اتصال
مین کسی طرح کا شبہ نہین یہان نہ صورۃً شبہ ہے نہ معنًا اور خبر واحد کے اتصال مین صورۃً ومعنًا دونون
طرح شبہ ہے صورۃً شبہ یہ ہے کہ تینون قرون مین سے کسی قرن مین مشتہر نہوئی اور شبہ معنوی یہ ہے کہ
اُسنے تینون قرن کی اُمت مین مقبولیت حاصل نہین کی اور مشہور مین صرف صورۃً شبہ ہے اسلیے کہ وہ آحاد
الاصل ہے اور شبہ معنوی اُسمین نہین اسلیے کہ قرون ثلثہ کی اُمت نے اُسکو قبولیت کے ساتھ اخذ کیا ہے
اور قرن ثالث کے بعد تو اکثر روایات آحاد بطریق تواتر کے نقل کی گئی ہین کیونکہ اس وقت مین لوگ نقل
احادیث کی طرف زیادہ متوجہ ہوگئے تھے اور کتب مین اُنکو جمع کرنے لگے تھے اور آحاد مین احتمال کذب
ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کے اصحاب کا غالب حال اگرچہ صدق کو چاہتا ہے مگر یہ ضرور
نہین کہ اُن کا نقل کرنا ایسا صادق ہو کہ اُسمین کذب کا بالکل احتمال ہی نہو اگر اُنکی ہر نقل قطعی طور پر
صادق تسلیم کرنے کے قابل ہو تو مشہور اور آحاد سے بھی علم یقینی واجب ہو اور کوئی روایت اُنکی ظنی
نہ رہے لیکن چونکہ اُنکی نقل مین کذب کا احتمال ہے تو جو روایت کہ متواتر نہین پس اگر وہ قرن اول سے
آخر تک آحاد ہے تو اُسمین کذب کا احتمال بسبب سہو ونسیان کے ہے اور اگر صرف قرن اول مین آحاد
تو اُسمین بھی راوی کے کذب کا احتمال ہے مگر یہ احتمال نہایت کمزور ہوتا ہے کیونکہ بنیاد اسکی صرف اس
خیال پر ہے کہ شاید راوی سے خطاءً کذب سرزد ہوگیا ہو اور عمداً جھوٹ روایت کرنے کا احتمال کسی راوی
کی روایت مین نہین کیونکہ غالب حال اُن کا عیب کذب سے منزہ اور صدق وصفا سے مزین ہونا چاہتا ہے
جمہور حنفیہ نے حدیث کی تقسیم باعتبار اتصال کے اسطرح کی ہے اور علماے حدیث کے نزدیک تقسیم یون ہے

متواتر اور آحاد متواتر وہ ہے جسکو ہر زمانے مین اتنا بکثرت لوگون نے روایت کیا ہو کہ عقل اُن کے جھوٹ بولنے کو محال جانے اور آحاد وہ ہے جسکی روایت مین اتنی کثرت نہو آحاد کی تین قسمین ہین مشہور عزیز اور غریب مشہور وہ ہے جسکو ہر زمانے مین تین یا زیادہ راویون نے روایت کیا ہو اور عزیز وہ ہے جسکو ہر زمانے مین دو راویون نے روایت کیا ہو اور غریب وہ ہے جسکی روایت کسی زمانے مین ایک ہی راوی سے ہو اور یہ تینون قسمین صحیح ہین اور واجب العمل ہین کیونکہ صحیح کے لیے یہ شرط نہین ہے کہ اسکے راوی ہر زمانے مین ایک سے زیادہ ہون امام محمد بن اسمٰعیل بخاری کی کتاب مین احادیث صحاح اعلیٰ قسم کی ہین مگر اُنکے ہان بھی دو راویون کا روایت کرنا شرط نہین تو اس سے معلوم ہوا کہ غریب بھی صحیح کی قسم سے ہے۔ ابو بکر جصاص رازی اور ابو منصور بغدادی اور ابن فورک کے نزدیک مشہور متواتر کے قبیل سے ہے اور یہ تیسرا مذہب ہے بہر صورت متواتر مین اتصال کامل ہوتا ہے اور آحاد و مشہور مین ناقص محدثین اُس حدیث کو جو حضرت تک پہونچے مرفوع کہتے ہین جیسے کہین کہ یہ حدیث آنحضرت نے فرمائی ہے یا یہ کام آنحضرت نے کیا یا یہ تقریر آنحضرت نے کی یا کہین کہ ابن عباس سے یہ حدیث مرفوعًا آئی ہے یا کہین کہ رفع کیا اسکو ابن عباس رض نے اور جو صحابہ تک پہونچے اُسکو حدیث موقوف کہتے ہین جیسا کہین کہ یہ بات ابن عباس رض نے کہی یا ابن عباس رض نے تقریر کی یا کہین کہ یہ حدیث ابن عباس رض پر موقوف ہے اور جو حدیث تابعین تک پہونچے اُسکو مقطوع کہتے ہین اور مشہور یہ ہے کہ موقوف اور مقطوع کو اثر کہتے ہین اور ہر حدیث مین سند اور اسناد اور متن ہوتی ہے سند اور اسناد حدیث کے راویون کو کہتے ہین اور متن الفاظ حدیث کو۔ محدثین باعتبار سند کے تین قسم پر ہین صحیح اور حسن اور ضعیف صحیح اعلیٰ مرتبہ ہے اور ضعیف ادنیٰ اور حسن متوسط صحیح وہ ہے کہ کتاب مین سند مصنف سے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم تک ہو اور راوی صاحب عدالت و صاحب ضبط ہو اور حدیث کو پہونچانے کے وقت راوی مسلمان اور عاقل و بالغ ہو پس اگر یہ صفتین راوی مین پوری پائی جائین تو اُسکی حدیث کو صحیح لذاتہ کہتے ہین اور اگر کچھ قصور اُس مین ہو اور کثرت طرق سے وہ نقصان پورا ہو جائے اُسکے صحیح لغیرہ کہتے ہین اور اگر نقصان پورا نہو تو اُسکو حسن کہتے ہین اور حدیث ضعیف وہ ہے کہ یہ جو شرائط حدیث صحیح اور حسن مین معتبر ہین ان مین سے ایک یا زیادہ اُسمین سے مفقود ہون اور راوی اُسکا عدالت یا ضبط نہ رکھتا ہو حسن بھی اگرچہ صحیح حدیث کی طرح ہوتی ہے لیکن اُسکے راویون کا حفظ اور یاد صحیح کے

راویون کے برابر نہین ہوتے ہر چند مقبول اور حجت اور واجب العمل دونون ہین لیکن صحیح حسن سے نہایت مقدم اور افضل ہے حسن صحیح سے رتبے مین کم ہے اور ضعیف حدیث مین یا تو کوئی راوی درمیان سے ساقط ہوتا ہے یا مطعون ہوتا ہے اور یہ قسم مردود ہے اور طعن راوی کا یہ ہے کہ وہ جھوٹا ہو تو اُسکی حدیث کو موضوع کہتے ہین یا اُسپر جھوٹ کی تہمت لگی ہو تو اُسکو متروک کہتے ہین یا راوی غلطی بہت کرتا ہو یا غافل ہو یا کثیر الوہم ہو یا فاسق ہو یا بدعتی ہو تو اُسکی حدیث کو منکر کہتے ہین اور مقابل منکر کے معروف ہے یا اُسکی روایت معتمد لوگون کے مخالف ہو تو اُسکو شاذ کہتے ہین کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حدیث مین بظاہر صحت کی تمام شرطین پائی جاتی ہین لیکن وہ قابل استدلال نہین ہوتی اس قسم کی حدیثون کی تمیز بہ محدثین کو نہایت فخر ہے اور اسکو ایک قسم کا الہام سمجھتے ہین اس قسم کو معلل کہتے ہین علی بن المدینی جو بخاری کے استاد تھے اُن کا قول ہے ہو الہام ولو قلت للقیم بالعلل من این ذلک لم تکن لہ بہ یعنی یہ الہام ہے اور اگر تم ماہر علل سے پوچھو کہ تنے کیونکر اُسکو معلل کہا تو وہ کوئی دلیل نہین پیش کر سکتا محدث ابو حاتم سے ایک شخص نے چند حدیثین پوچھین اُنھون نے بعض کو مدرج بعض کو باطل بعض کو منکر بعض کو صحیح بتایا پوچھنے والے نے کہا کہ آپ کو کیونکر معلوم ہوا کیا راوی نے آپ کو ان باتون کی اطلاع دی ابو حاتم نے کہا نہین بلکہ مجھکو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے سائل نے کہا تو کیا آپ علم غیب کے مدعی ہین ابو حاتم نے جواب دیا کہ تم اور ماہرین فن سے پوچھو اگر وہ میرے ہمزبان ہون تو سمجھنا کہ مین نے بیجا نہین کہا سائل نے ابو زرعہ سے وہ حدیثین جا کر دریافت کین اُنھون نے ابو حاتم کی موافقت کی تب سائل کو تسکین ہوئی بعض محدثین کا قول ہے اثر یهجم علی قلوبهم لا یمکنهم رده وهیئة نفسانیة لا معدل لهم یعنی وہ ایک اثر ہے جو ائمہ حدیث کے دل پر وارد ہوتا ہے اور وہ اُسکو رد نہین کر سکتے اور نفسانی اثر ہے جس سے گریز نہین ہو سکتا محدثین کا یہ دعوے بالکل صحیح ہے بے شبہ فن روایت کی ممارست سے ایک ملکہ یا ذوق پیدا ہو جاتا ہے جس سے خود تمیز ہو جاتی ہے کہ یہ قول رسول اللہ کا ہو سکتا ہے یا نہین اصول حدیث ظنی اور اجتہادی ہے یہی وجہ ہے کہ محدثین کو احادیث کی صحت و عدم صحت مین باہم اختلاف ہوتا ہے ایک محدث ایک حدیث کو نہایت صحیح مستند واجب العمل قرار دیتا ہے دوسرا اُسی کو ضعیف بلکہ موضوع بتاتا ہے۔

وجہ متواتر کے اتصال کامل کی مصنف بطور اہل اصول فقہ کے یون بیان کرتے ہین فالمتواتر ما نقلہ جماعۃ عن

جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب لكثرتهم واتصل بك هكذا یعنی متواتر وہ ہے جسکو اتنے
آدمی نقل کرین کہ اُنکا اتفاق کرلینا ایک جھوٹی بات پر ممکن نہو بوجہ اُنکی کثرت کے اول سے آخر اسناد تک برابر تواتر
ہی کی تعریف اُسمین پائی جاتی ہو پس اگر کوئی جماعت کسی ایسی بات کی خبر دے کہ عقل اُنکے جھوٹ بولنے کو محال نہ جانے تو اُسے
متواتر نہین کہینگے متواتر کے راویونکی تعداد متعین نہین مگر بعض نے کہا ہو کہ کم سے کم چار آدمی خبر متواتر کے راوی ہون اور قیاس
انھون نے شہود زنا پر کیا ہو جو چار آدمیونکی گواہی سے ثابت ہوتا ہے ابوبکر باقلانی نے کہا ہے کہ چار آدمیون سے تواتر ثابت
نہین ہوسکتا کیونکہ اگر اتنے آدمیون کی خبر سے علم واقعی کا فائدہ حاصل ہوسکتا تو شہود زنا مین تزکیہ کی
حاجت نہوتی مگر یہ قول قاضی صاحب کا صحیح نہین کیونکہ تزکیہ شہود کا شارع کے واجب کردینے کی وجہ سے ہو
کچھ تحصیل یقین کے لیے نہین اگر پچاس گواہ ہونگے تب بھی تزکیہ واجب ہوگا اور بعض علما کا مذہب
یہ ہے کہ پانچ آدمیون کے روایت کرنے سے تواتر ثابت ہوتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ لعان مین پانچ
مرتبہ گواہی دی جاتی ہے بعض نے کہا ہے کہ سات آدمیون سے کم سے تواتر ثابت نہین ہوسکتا کیونکہ کتے
کے منھ ڈالنے سے برتن سات بار دھویا جاتا ہے چنانچہ صحیحین اور جامع ترمذی وغیرہ مین ابوہریرہؓ سے
مروی ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ جب کتا تمھارے برتن مین مُنھ ڈالے تو اُسکو سات بار دھو ڈالو مگر یہ استدلال
درست نہین کیونکہ یہ حدیث منسوخ ہے اُس حدیث سے جسمین تین بار دھونا کافی بتایا ہو یا یہ حکم ابتدائے
اسلام مین تھا بعد ازان منسوخ ہوگیا اور بعض کے نزدیک تواتر کے لیے دس آدمی ہونا چاہئین کیونکہ دس
سے کم آحاد مین داخل ہین اور بعض نے کہا ہے کہ تواتر بارہ آدمیون کی روایت سے ہوتا ہے کیونکہ اللہ
نے دین موسوی کے احکام پہونچانے اور اُسکو مشتہر کرنے کے لیے بنی اسرائیل مین سے بارہ نقیب مقرر کیے
تھے بعض کی راے یہ ہے کہ تواتر کے لیے بیس آدمیون کی روایت شرط ہے اور اس مطلب پر قیاس اس
آیت سے کرتے ہین. یا ایھا النبی حرض المومنین علی القتال ان یکن منکم عشرون صابرون
یغلبوا مائتین اے نبی شوق دلا مسلمانون کو لڑائیون کا اگر تم مین سے بیس شخص صابر ہون تو دو سو پر
غالب ہون اور بعض نے چالیس راویون کا ہونا شرط کیا ہے کیونکہ اللہ فرماتا ہو. یا ایھا النبی
حسبک اللہ ومن اتبعک من المومنین یعنے اے نبی تجھ کو کافی ہے اللہ اور جتنے تیرے ساتھ مسلمان
ہوے ہین مروی ہے کہ اُس وقت مین صرف چالیس آدمی مسلمان ہوے تھے اور نبی علیہ السلام احکام کے
آسان کرنے اور اسلام کے مشتہر کرنے کے لیے مبعوث ہوے تھے تو اس سے معلوم ہوا کہ تواتر کے لیے

چالیس ہی آدمی کافی ہیں اور بعض کے نزدیک ستر آدمیوں سے کم نہونا چاہئیں اور اس قول کی تمسک
اس آیت سے کرتے ہیں واختار موسیٰ قومہ سبعین رجلا لمیقاتنا یعنی منتخب کیے موسیٰ نے ستر مرد
اپنی قوم سے ہمارے پاس لانے کے لیے اور ہمارے وقت موعود پر انکو بھی شرف دینے کے لیے اور تحقیق
سے کہ یہ تحکمات فاسدہ ہیں صحیح یہ ہے کہ رواۃ کی تعداد تعین نہیں اور نہ کوئی ایسا قاعدہ کلیہ ہے جس سے
یہ معلوم ہو سکے کہ اتنے راویوں کی روایت سے تواتر حاصل ہو سکتا ہے صرف شرط یہ ہے کہ اتنے راوی
ہوں کہ ان کی روایت سے یقین حاصل ہو جائے پس یقین کبھی تھوڑے آدمیوں کے بیان سے بھی

حاصل ہو جاتا ہے اگر وہ ثقہ و عادل ہوں مثالہ نقل القرآن واعداد الرکعات ومقادیر

الزکوٰۃ مثال متواتر کی قرآن اور اعداد رکعات فرائض خمسہ اور مقادیر زکوٰۃ کا رسول علیہ السلام
سے ہمارے زمانے تک منقول ہونا ہے۔ متواتر کی تین قسمیں ہیں (۱) تواتر سکوتی اور وہ یہ ہے کہ ایک
جماعت میں سے صرف ایک آدمی خبر دے اور باقی کچھ نہ بولیں مگر انکے تیور سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ اس
خبر کو جھوٹ نہیں جانتے اگر جھوٹ جانتے تو فوراً تردید کر دیتے (۲) تواتر معنوی اسے کہتے ہیں کہ جماعت
میں سے ہر ایک آدمی خبر دے مگر ایک کے الفاظ دوسرے کے الفاظ سے مختلف ہوں اور حکم ایک ہی ہو
ان میں سے ہر ایک کی خبر کو خبر آحاد بولتے ہیں اور احادیث کی روایات اس طور پر کثرت سے ہیں (۳)
تواتر لفظی یہ ہے کہ جماعت کے تمام آدمی متفق اللفظ ہو کر بیان کریں یہ متواتر کی اعلیٰ قسم ہے ایسے تواتر
کے پائے جانے میں اختلاف ہے ایک گروہ کہتا ہے کہ سنت میں ایسا تواتر موجود نہیں ہے اور دوسرے
گروہ کے نزدیک موجود ہے یہ چھ روایتیں اسی قبیل سے ہیں (۱) انما الاعمال بالنیات
(۲) البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر یعنی گواہ مدعی پر ہیں اور قسم منکر پر (۳) من
کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار یعنی جو شخص مجھ پر عمداً جھوٹ بنائے پس چاہیے
کہ وہ اپنا ٹھکانا دوزخ میں ڈھونڈھے بعض کہتے ہیں کہ اس پہلی حدیث کے درجہ کو اور حدیث
متواتر نہیں پہونچتی چنانچہ بعض نے لکھا ہے کہ باسٹھ اسکے راوی ہیں جنہیں عشرہ مبشرہ بھی ہیں
(۴) لا نورث ما ترکناہ صدقۃ یعنے ہم انبیا میراث نہیں چھوڑتے جو کچھ ہم چھوڑتے ہیں صدقہ
ہے (۵) ان ھذا القرآن انزل علی سبعۃ احرف یعنی یہ قرآن سات حرفوں پر نازل کیا
گیا ہے اس حدیث کو بیس صحابیوں نے روایت کیا ہے (۶) انکم سترون ربکم یوم القیامۃ

کما ترون هذا القمر لیلة البدر (یعنی قریب ہے کہ تم اپنے رب کو قیامت کے دن دیکھو گے جیسا کہ اس چاند کو چودھویں شب میں دیکھتے ہو اس حدیث کو بیس صحابیوں نے روایت کیا ہے. یاد رکھو کہ قرآن تواتر لفظی کے ساتھ ثابت ہے اور اعداد رکعات اور مقادیر زکوٰۃ تواتر معنوی کے ساتھ۔ **والمشهور ما کان اول کالاحاد ثم اشتهر فی العصر الثانی والثالث وتلقته الامة بالقبول فصار کالمتواتر حتی نقل بک** مشہور حدیث وہ ہے کہ ابتدا میں اس کا سلسلۂ اسناد حدیث آحاد کی طرح ہو پھر عصر ثانی تابعین اور عصر ثالث تبع تابعین میں شہرت پا گئی ہو اور امت محمدیہ کے علما نے اسکو قبول کر لیا ہو وہ قرن ثانی و ثالث میں گویا متواتر ہو جاتی ہے اور بدستور تیسرے زمانے تک وہی شہرت اور تواتر اسمیں رہا ہے اور ایسی حدیث کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور بالکل کتاب کا نسخ جائز نہیں **مثل حدیث المسح علی الخف** مثلاً موزوں پر مسح کرنے کی حدیث مشہور ہے قرآن مجید سے دھونا پیر کا ثابت ہے اسپر مسح موزہ کی حدیث نے زیادتی کی ہے اس باب میں حدیثیں بہت آئی ہیں امام ابو حنیفہؒ نے علامت اہل سنت میں مسح خفین کو داخل کیا ہے اور فرمایا کہ میں نے مسح موزہ کا اسوقت حکم کیا کہ میرے پاس مانند روشنی روز کے آیا اور ایسا ہی سب ائمہ سے مروی ہے اور ائمہ اربعہ نے اسپر اتفاق کیا ہے کہ جو مسح موزے کا جائز نہیں رکھتا وہ بدعتی ہے اور اس باب میں قریب تیس ۳۰ صحابیوں سے روایت ہے اسی وجہ سے اس حدیث کو بعض لوگوں نے متواتر المعنی سمجھا ہے **والرجم فی باب الزنا** اور زنا کی سزا میں رجم ہونے کی حدیث بھی مشہور ہے چنانچہ ترمذی نے حضرت عثمانؓ سے روایت کی ہے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا کہ نہیں حلال ہے خون مرد مسلمان کا مگر تین سبب سے کفر ہو بعد ایمان کے زنا ہو بعد احسان کے قتل نفس ہو بغیر حق کے اور بخاری و مسلم نے بھی ابن مسعود سے اس مضمون کو روایت کیا ہے **ثم المتواتر یوجب العلم القطعی** حدیث متواتر سے علم قطعی حاصل ہوتا ہے مصنف نے علم کے ساتھ قطعی کی قید لگا دی ہے اگر قطعی کی قید نہ بھی لگاتے تب بھی علم قطعی و یقینی مراد ہوتا کیونکہ شرعیات میں جب مطلق علم بولتے ہیں تو وہی علم مراد ہوتا ہے جو یقین کے معنے میں ہے اور نظام معتزلی یہ کہتا ہے کہ متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ یقین کا فائدہ نہیں بخشتا بلکہ اس سے صرف اطمینان حاصل ہو جاتا ہے جسمیں جانب صدق راجح ہوتی ہے مگر مرتبۂ یقین کو نہیں پہونچتی لیکن یہ قول مردود ہے اسلیے کہ انبیا اور انکے معجزات اسی تواتر کے ساتھ ثابت ہوتے ہیں تو جبکہ تواتر یقین کا

قائدہ نہ بخشے گا تو اُن کی نبوت کی نسبت علم ویقین ثابت نہو سکے گا اور یہ سراسر کفر ہے منکرین کے دلائل یہ ہین (۱) متواتر کے راویون مین سے ہر ایک راوی کی خبر مین کذب کا احتمال ہے تو جبکہ کئی ایسے راوی جمع ہو جائین گے تو کذب کا احتمال اور بڑھ جائیگا نہ کہ یقین کا فائدہ حاصل ہو سکے گا جواب اس کا یہ ہے کہ مجموعے سے ایک ایسا امر حاصل ہو جاتا ہے جو واحد سے حاصل نہین ہو سکتا چنانچہ کئی تار جمع کرکے ڈور بنائی جاتی ہے تو وہ ایک تار سے ضرور مضبوط ہوتی ہے اور دیکھو ایک ایک سپاہی کا شہرون کو فتح کر لینا عادۃً محال ہے گر سب سپاہیون کا مجموعہ جو ایک لشکر ہوتا ہے وہ فتح کر لیتا ہے تو معلوم ہوا کہ کل کے حکم مین اور واحد کے حکم مین فرق ہے (۲) اگر متواتر کے لیے یقین کا فائدہ بخشنا ضرور ہو تو یہود مین جو حضرت موسیٰؑ سے بتواتر منقول ہے کہ میرے بعد کوئی نبی نہو گا اسی طرح یہود یہ جو خبر دیتے ہین کہ حضرت عیسیٰؑ مصلوب ہوے تھے تو یہ دونون خبرین قابلِ تصدیق ہون جواب اسکا یہ ہے کہ ان خبرون کا تواتر ممنوع ہے اس لیے کہ تواتر مین یہ ضرور ہے کہ ہر زمانہ مین اتنا بکثرت لوگون نے اُسکو روایت کیا ہو کہ عقل اُنکے جھوٹ بولنے کو محال جانے اور ان دونون خبرون مین یہ بات نہین پائی جاتی کیونکہ دین موسوی کے مؤبد ہونے کی خبر بعض یہود نے اپنی طرف سے اختراع کر لی ہے پھر اُنھون نے دوسری جماعت کو خبر کی یہانتک کہ زمانۂ درمیانی مین اُس مین تواتر پیدا ہو گیا۔ اور حضرت عیسیٰؑ کے مصلوب ہونے کی خبر بھی متواتر نہین کیونکہ ابتدا اُسکی وسط کی طرح نہین ہے ابتدا مین اُسکے مخبرون کی تعداد اتنی نہ تھی کہ اُس سے تواتر کا فائدہ حاصل ہوتا اور تواتر حقیقی یہ ہے کہ خبر کا تواتر ابتدائی زمانے مین اور درمیانی زمانے مین اور پچھلے زمانے مین برابر ہو یعنی جب سے وہ خبر شروع ہوئی ہے اور جہانتک اُس ناقل تک پہونچی برابر تواتر اس مین موجود رہے پہلا زمانہ ظہور خبر کا ہے اور پچھلا زمانہ ناقل تک پہونچنے کا پس جو خبر اول مین اس طور پر نہو گی وہ آحاد الاصل کہی جائے گی پس اگر ایسی خبر آگے چل کر زمانۂ وسطی مین اور پچھلے زمانے مین شہرت پکڑے گی تو وہ مشہور کہلائے گی اسی قبیل سے ہین وہ روایتین جناب علیؓ کے خلیفہ بلافصل ہونے کے باب مین جو شیعہ مین متواتر سمجھی جاتی ہین کہ اُن کو اول کسی شیعہ نے اختراع کرکے سرور کائنات کی طرف منسوب کر دیا پھر شیعون مین

وہ ایسی پھیلین کہ متواتر ہنگئین جیسے سلموا علی علی بامرۃ المومنین واسمعوا لہ واطیعوالہ وتعلموا ولا تعلموہ یعنی سلام کرو علی کو بطور امیر المومنین کے اور سنو اُس سے اور اطاعت کرو اُسکی اور سیکھو اُس سے اور نہ سکھاؤ اُسکو (ایضًا) یاعلی انت اخی وانت وارث علمی وانت الخلیفۃ من بعدی وانت قاضی دینی یعنی اے علی تم میرے بھائی ہو اور تم میرے علم کے وارث ہو اور تم میرے بعد خلیفہ ہو اور تم میرے قرض کے ادا کرنے والے ہو۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہوتا ہے اور کعبی معتزلی اور ابوالحسین معتزلی اور امام الحرمین شافعی کے نزدیک وہ استدلالی ہے اور سید مرتضٰی امامیہ اور آمدی نے اُسکے ضروری واستدلالی ہونے مین توقف کیا ہے ضروری اُسے کہتے ہین جس مین غور و تامل درکار نہو اور ترکیب حجت اور ترتیب مقدمات کی احتیاج واقع نہو علم ضروری مین احتمال نقیض کا نہین اور نہ کسی کے شک ڈالنے سے زائل ہوسکتا ہے بخلاف استدلالی کے کہ وہ غور و فکر کے ساتھ حاصل ہوتا ہے پس جس نے متواتر کے علم کو استدلالی مانا ہے وہ کہتا ہے کہ اُسکے لیے ترتیب مقدمات کی احتیاج واقع ہوتی ہے جن سے وہ پیدا ہوتا ہے جواب اسکا یہ ہے کہ بعض ضروریات مین بھی تو مقدمات کی ترتیب ہوتی ہے مگر وہ استدلالی نہین ہوسکتے دراصل استدلالی وہ ہے جس کا حصول ترتیب مقدمات پر موقوف ہو اور یہان ایسا نہین اسلیے کہ جو شخص طریق استدلال اور ترکیب حجت کی سمجھ نہین رکھتا جیسے بے وقوف اور بچہ اُسکو بھی علم ضروری حاصل ہوجاتا ہے ویکون ردہ کفرا یعنی متواتر کے انکار سے کفر لازم آجاتا ہے کیونکہ ایک جماعت غیر محصور کا کسی ایسے امر پر اتفاق کرلینا جو بالکل بے اصل ہو عقل کے نزدیک مستحیل ہے اور عقل کبھی یہ تجویز نہین کرتی کہ بھلے آدمیون کی ایک جماعت کسی جھوٹی بات پر اتفاق کرلے پس جب کسی بات پر ایک جماعت اتفاق کرلے گی تو وہ امر حق ہوگا اور نفس الامر مین ضرور ثابت ہوگا اگرچہ اُنکے کذب پر اتفاق کرنے کا امکان عقلی سلب نہین ہوسکتا مگر ذوق سلیم کو اس بات پر بھروسا ہے کہ جو چیز تواتر ثابت ہوتی ہے اُسکا ثبوت نفس الامر مین ہوتا ہے پس شرع مین جو امر تواتر کے ساتھ ثابت ہو اُسکا انکار کفر ہو۔ والمشهور یوجب علم الطمانیۃ اور حدیث مشہور سے علم طمانیت حاصل ہوتا ہے طمانیت سے مراد یہ ہے کہ اس سے جو علم پیدا ہوتا ہے

اسمین کسی قدر شبہ کو گنجائش ہوتی ہے مگر وہ شبہ ایسا نہین ہوتا کہ نفس کو بے اطمینانی رہے بلکہ نفس کو خبر مشہور سے تسکین حاصل ہو جاتی ہے اسی لیے اسکے علم کا نام علم طمانیت مقرر ہوا ہے پس اگر مدرک یقینی ہو تو اسکا اطمینان یہ ہے کہ یقین زیادہ ہو جائے جیسا کہ کسی کو مکہ اور مدینہ کے موجود ہونے کا یقین ہے تو جب وہ انکو دیکھ لیگا تو یقین بڑھ جائیگا اور کامل ہو جائیگا اس آیت مین لیطمئن قلبی سے اسی بات کیطرف اشارہ ہے۔ واذ قال ابراھیم رب ارنی کیف تحی الموتی قال ولم تومن قال بلی ولکن لیطمئن قلبی یعنی جب کہا ابراہیم نے اے رب دکھا مجھکو کیونکر جلا ئیگا تو مردے فرمایا کیا تو نے یقین نہین کیا کہا کیون نہین لیکن اسواسطے کہ اطمینان ہو میرے دل کو اور اگر مدرک ظنی ہو تو اسکا اطمینان یہ ہے کہ جانب ظن کو رجحان حاصل ہو جاتا ہے یہانتک کہ یقین کی حد مین داخل ہو جاتا ہے اور یہان طمانیت سے یہی مراد ہے یعنی روایت مشہور سے ایسا ظن حاصل ہوتا ہے جو یقین سے قریب ہوتا ہے اسلیے مشہور روایت سے وہ علم مستفاد ہوتا ہے جو یقین سے کم ہوتا ہے اور اصل ظن سے قوی ہوتا ہے اسی لیے اسکی تعبیر کبھی یقین کے ساتھ بھی کرتے ہین ظنیت تو آحاد الاصل ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے اور قوت ثبوت شہرت یعنی جم غفیر کے قبول کرنے کے سبب سے پس مشہور متواتر سے کم اور آحاد سے بالا ہوگی اور دونون مین برزخ ہوگی اور دونون کی مشابہت اس مین موجود ہے۔ ویکون ردہ بدعۃ اور اسکا رد کرنا بدعت ہے کیونکہ اس مین اہل قرن ثانی کا تخطیہ لازم آتا ہے جنھون نے اسکو قبول کیا ہے اور علما کا تخطیہ خطا ہے مگر ابو بکر جصاص کے نزدیک چونکہ مشہور متواتر کی ایک قسم ہے اسلیے اس سے علم الیقین ثابت ہوتا ہے اور فرق اسکے علم مین اور خاص متواتر کے علم مین یہ ہے کہ متواتر کی قطعیت ضروری ہے اور مشہور کی قطعیت استدلالی اور حاصل اختلاف کا اس بات کی طرف رجوع کرتا ہے کہ جمہور کے نزدیک مشہور کا منکر گنا ہگار ہے اور ابو بکر کے نزدیک کافر مگر شمس الائمہ کہتے ہین کہ مشہور کے انکار سے کفر نہ لازم آنے پر سب کا اتفاق ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف احکام مین ظاہر نہین ہوتا بلکہ خلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ جصاص کے نزدیک بوجہ قطعی ہونے کے خبر مشہور کلام الٰہی کے معارض ہو سکے گی اور ہر طرح اسکا نسخ کر سکے گی بخلاف جمہور کے کہ انکے نزدیک اس سے صرف کلام الٰہی کے اطلاق کی تقیید ہو سکتی ہے اور متواتر کے انکار سے بالاتفاق

کفر لازم آتا ہے کیونکہ اسکے انکار کرنے سے رسول کی تکذیب ہوتی ہے اور رسول کی تکذیب کفر ہے اور علما کا تخطیہ کفر نہیں اور بڑی وجہ مشہور کے انکار سے کافر نہونے کی یہی ہو کہ وہ آحاد الاصل سے اور اسمین صورۃً شبہ موجود ہے۔ ولاخلاف بین العلماء فی لزوم العمل بهما وانما الکلام فی الاحاد اور علما کے اتفاق سے عمل متواتر اور مشہور پر کرنا لازم ہوگا سوا اسکے نہین کہ کلام حدیث آحاد مین ہے متواتر و مشہور پر عمل لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ متواتر کا صادر ہونا نبی علیہ السلام سے صحت کو پہونچتا ہے اور جن ذریعون سے وہ جناب سرور کائنات سے ہم تک پہونچتی ہے اسکے ثبوت مین کوئی شبہ نہین پس ایسی خبر پر عمل لازم ہونے مین کیا کلام ہوسکتا ہے اور مشہور کے ثبوت مین اگرچہ کسی قدر شبہ ہے مگر وہ ایسا نہین ہوتا کہ نفس کو بے اطمینانی رہے ایسی حالت مین اسپر بھی عمل لازم ہوا اور آحاد مین کلام ہونے کی یہ وجہ ہے کہ اسمین احتمال کذب کا بھی ہوتا ہے اور اسکے ثبوت مین بھی شبہ ہوتا ہے اسلیے وہ خبر متواتر اور آحاد کے برابر کی نہین ہوسکتی چنانچہ مصنف آگے اسکی بحث شروع کرتے ہین۔ فنقول خبر الواحد هو ما نقله واحد عن واحد او واحد عن جماعة او جماعة عن واحد ولاعبرة للعدد اذا لم یبلغ حد المشهور پس ہم کہتے ہین کہ خبر واحد وہ ہے جسکو ایک راوی دوسرے ایک راوی سے نقل کرے یا ایک راوی جماعت سے روایت کرے یا جماعت راویون کی ایک راوی سے روایت کرے اور راویون کی تعداد کا اعتبار نہین جب تک حدیث مشہور کی حد تک نہ پہونچے یعنی اسکے راویون کی تعداد کسی قدر ہو وہ آحاد ہے اس کثرت سے وہ مشہور اور متواتر نہین بن سکتی جب تک متواتر اور مشہور کی حد کو نہ پہونچ جائے۔ یہ چونکہ خبر مشہور سے کم ہے اسلیے اس سے کتاب اللہ پر زیادتی نہین ہوسکتی خبر واحد سے علم یقینی اور علم طمانیت نہین حاصل ہوسکتا کیونکہ اُس کا راوی معصوم نہین ہوتا گو کہ عادل یا ولی ہو مگر ان اوصاف سے اُسکی خبر مین قطعیت نہین آسکتی ممکن ہے کہ وہ بھول گیا ہو یا غفلت طاری ہوگئی ہو کہ جو چیز سنی تھی اور جو نہ سنی تھی ان مین تمیز نہ کرنے پایا ہو اور جو نہ سُنا تھا اُسکو سُنا ہوا سمجھ کر خبر دی ہو یا اُس سے بھول چوک ہوگئی ہو متواتر سنداً قطعی ہے اور بقاءً ظنی ہے کیونکہ ارتفاع اور نسخ کے قابل ہے اور آحاد سنداً ظنی ہے اور بقاءً شکی ہے اور مراد شکی سے یہ ہے کہ اُس کا ظن بقاء متواتر کے ظن سے ضعیف ہے نہ یہ کہ بقاء اُسکی حقیقی طور پر شکوک ہے اگر ایسا ہوتا تو حجت کے قابل نہ رہتی متواتر سے

ہر ایک کو یقین کامل حاصل ہوتا ہے خواص کو بھی اور عوام کو بھی اور آحاد سے ایسا علم ظنی حاصل ہوتا ہے بلکو کسی قسم کا رجحان نہین ہوتا اور عمل واجب ہونے کے لیے ظن بھی کافی ہے جیسا کہ مصنف کہتے ہین وھو یوجب العمل بہ فی الاحکام الشرعیۃ یعنی خبر آحاد احکام شرعیہ مین عمل کرنے کو واجب کرتی ہے نہ علم یقینی اور علم طمانیت کو یہ مذہب جمہور کا ہے اور دوسرا مذہب یہ ہے کہ نہ وہ علم کو واجب کرتی ہے اور نہ عمل کو۔ اور یہ امر عقلاً ثابت ہے اور بعض کے نزدیک نقلاً اور تیسرا مذہب یہ ہے کہ اُس سے علم و عمل دونون واجب ہوتے ہین اسکے بعد ایک اور اختلاف ہے وہ یہ کہ امام احمد کے نزدیک علم اُسکا ضروری ہوتا ہے اور داؤد ظاہری کے نزدیک استدلالی ہوتا ہے دوسرے مذہب پر یون دلیل لاتے ہین کہ عمل مستلزم ہے علم کو جیسا کہ اس آیت سے مستفاد ہوتا ہے ولا تقف ما لیس لک بہ علم یعنی اُسکے پیچھے نہ پڑ جس بات کا تجھکو یقین نہین علم عمل کے لیے لازم ہے اور عمل اُسکا ملزوم ہے اور جبکہ ایسا ہے تو خبر آحاد پر عمل واجب نہو گا کیونکہ لازم یعنے علم کی نفی سے ملزوم یعنی عمل کی بھی نفی ہوتی ہے پس داؤد ظاہری اور امام احمدؒ کا یہ مذہب مقرر ہو گیا ہے کہ جب تک یقین حاصل نہو خبر واحد پر عمل واجب نہین اور تیسرے قول والے اپنے مذہب پر یون حجت لاتے ہین کہ جبکہ بقول جمہور خبر واحد سے عمل واجب ہوتا ہے تو علم بھی واجب ہو گا کیونکہ عمل بغیر علم کے نہین ملزوم یعنی عمل کے لیے لازم یعنی علم کا ہونا ضرور ہے دوسرے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اُنکے قول سے لازم آتا ہے کہ ظاہر آیات پر عمل نہ کرنا چاہیے کیونکہ علم الیقین وہان منتفی ہے کیونکہ اُن کی دلالت ظنی ہے تیسرے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اُنکے بیان سے یہ لازم ہوتا ہے کہ مظنون الدلالہ سے علم الیقین کا فائدہ حاصل ہو اور یہ نہایت ضعیف ہے اور دوسرے مذہب کی تائید مین یہ آیت جو پیش کی ہے اُس سے یا تو یہ مراد ہے کہ جھوٹی گواہی بغیر واقفیت کے نہ دینی چاہیے یا مراد یہ ہے کہ ایسی چیز کے پیچھے مت پڑ اگر جس کا تجھکو کسی وجہ سے علم نہین یعنی نہ علم قطعی ہے نہ ظنی یا یہ عقائد ایمانیہ سے مخصوص ہے اسلیے کہ ظن کی اتباع عقائد ایمانیہ مین حرام ہے اور یا یہ خطاب خاص جناب سرور کائنات کی طرف ہے اور یہ اُن کے خصائص مین سے ہے اسلیے کہ اُنکو ہر چیز کا علم بوجہ نزول وحی کے ممکن تھا اور یہ بات اور کسی کو آحاد اُمت مین سے میسر نہین اسلیے امتیون کو ظن کی اتباع لازم ہے اور آنحضرت کو جائز نہ تھی

اُن کو وحی کا انتظار کرنا چاہیے تھا تاکہ علم قطعی حاصل ہو جائے۔
خلاصۂ تحقیق یہ ہے کہ خبر واحد عمل کا موجب ہوتی ہے اور دلیل اسپر کتاب وسنت اور اجماع اور عقل سے دلالت کتاب کی یہ ہے کہ اللہ فرماتا ہے وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُوْنَهٗ یعنی جب اللہ نے اُن لوگون سے اقرار لیا جو توریت اور انجیل دیے گئے ہین کہ تم لوگون کے سامنے اُسکو بیان کرنا اور اُسے مخفی نہ رکھنا اللہ نے ہر ایک آدمی پر جسکو کتاب دی گئی تھی واجب کر دیا تھا کہ وہ اُسے بیان کرے اور آدمیون کو اُس سے وعظ ونصیحت کرے اور اس سے کوئی فائدہ نہین بجز اسکے کہ اُسکی بات کو قبول کرین تو معلوم ہوا کہ خبر واحد عمل کے لیے حجت ہے اور یہ اس وجہ سے کہا گیا کہ جب جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہوتا ہے تو ایک سے آحاد دوسرے کے آحاد پر منقسم ہوتے ہین اور سنت سے دلیل یہ ہے کہ آنحضرتؐ ایکبار مکان مین آئے اور اُس وقت ہانڈی مین گوشت پک رہا تھا آپ کو روٹی اور گھر کے سالنون مین سے سالن کھانے کو دیا گیا اُس وقت آپ نے فرمایا کہ اس ہانڈی مین گوشت بھی تو پک رہا ہے گھر کے لوگون نے عرض کیا کہ یہ گوشت صدقے کا ہے جو بریرہ کو لا ہے اور آپ صدقے کا گوشت نہین کھاتے فرمایا کہ وہ اُسپر صدقہ ہے اور ہمارے لیے ہدیہ ہے اس مضمون کو بخاری ومسلم نے حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے بس آپ نے بریرہ کی خبر کو صدقے کا گوشت ہونے کی بابت قبول کر لیا تو اس سے معلوم ہوا کہ خبر واحد قابل قبول اور موجب العمل ہے اور اجماع سے دلیل یہ ہے کہ جب پیغمبر خدا کی وفات کے دن انصار نے سقیفۂ بنی ساعدہ مین یہ ٹھہرایا کہ ایک امام ہمارا ہوگا اور ایک مہاجرین مین کا ہوگا اور اپنی طرف سے سعد بن عبادہ کو خلیفہ بنانے اور اُنکے ہاتھ پر بیعت کرنے کے لیے آمادہ ہوگئے تو یہ بات سُنتے ہی حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ وہان پہونچ گئے اور انصار نے جو سعد بن عبادہ پر اتفاق کیا تھا اُن کو دور کر دیا اور کہا پیغمبر خدا کا حکم ہے کہ امام قریش چاہیے اگرچہ یہ خبر واحد ہے مگر جس وقت حضرت صدیق نے انصار کے سامنے یہ دلیل پیش کی تو سب نے تسلیم کر لی اسی طرح اجماع ہے اس بات پر کہ اگر ایک آدمی خبر دے اس بات کی کہ یہ پانی پاک ہے یا نجس ہے تو اُس کا بیان قبول کیا جائے گا اور عقل بھی یہ تقاضا کرتی ہے کہ جبکہ ہر ایک حادثے کے باب مین خبر متواتر اور مشہور نہین پائی جاتی تو خبر واحد کو قبول کیا جائے گا

اور اگر وہ رد کر دی جائے گی تو سب معاملات معطل ہو جائیں گے۔
یاد رکھو کہ خبر واحد اُس راوی کی حجت قرار پاتی ہے جس میں یہ چار صفات ہوں جنکی تفصیل مصنف کرتے ہیں شرط اسلام الراوی پہلی شرط یہ ہے کہ راوی اسلام کے ساتھ متصف ہو اور اسلام یہ ہے کہ دل سے تصدیق کرے اُس چیز کی جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے پاس سے لائے ہیں اور زبان سے اسکا اقرار کرے صرف پیغمبر کا سچا جاننا ہی اسلام نہیں جب تک مرتبہ تصدیق وتسلیم کو نہ پہونچے اور باطن اُسپر قرار نہ پکڑے اور راوی مخبر کے اسلام میں بیان اجمالی شرط ہے کیونکہ حضرت نے اس کو کافی سمجھا ہے اور دلیل اسپر یہ ہے کہ سنن اربعہ میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ایک اعرابی حضرتؐ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ میں نے چاند دیکھا ہے آپنے اُس سے پوچھا کہ کیا تو گواہی دیتا ہے اس بات کی کہ سوا اللہ کے کوئی معبود نہیں کہا ہاں پھر پوچھا کہ کیا گواہی دیتا ہے تو اس بات کی کہ محمدؐ اللہ کے رسول ہیں کہا ہاں اسکے بعد حضرتؐ نے اُسکی خبر کو قبول کر لیا اور تفصیلی طور پر اسلام کے ثبوت میں بڑا حرج ہے اور چونکہ دین میں حرج کو دفع کیا گیا ہے اسلیے اجمال کو کافی سمجھا اور سُننا اور تحمل حدیث کا قبل اسلام کے معتبر ہے البتہ ادا کرنا معتبر نہیں پس اسلام صرف اداے حدیث کی شرط ہے نہ سُننے کی کیونکہ تحمل حدیث کے لیے وہ آدمی کافی ہے جو تمیز کر سکتا ہو اُسکی عقل پر بھروسا ہو سکے اور ظاہر ہے کہ کافر کی عقل میں کوئی نقصان نہیں تو پھر اگر وہ حدیث کو سُن کر اسلام کی حالت میں بیان کرے تو کوئی مضائقہ نہیں وعدالتہ دوسری شرط یہ ہے کہ راوی عادل ہو اور عدالت صفت قلبی اور ملکہ نفسانی ایسا ہے جس کی وجہ سے آدمی متقی پرہیزگار اور بامروت ہو جاتا ہے اور اُس سے التزام کے ساتھ تقوے اور مروت کے کام صادر ہوتے ہیں اور گناہ کبیرہ کرنے سے فوراً عدالت جاتی رہتی ہے گناہ صغیرہ پر اصرار بھی قادح عدالت ہے اور اصرار کبھی تکرار سے پیدا ہوتا ہے جیسے ایک ہی صغیرہ کی بار بار مواظبت کرنا اور کبھی اصرار حکمی بھی ہوتا ہے مثلاً کسی صغیرہ کو کرکے ارادہ حتمی کرے اگرچہ ابھی دوبارہ نہ کیا اگر کوئی شخص مسنون کاموں مثلاً روزہ مسنون اور نماز مسنون وغیرہ کو ترک کرتا ہو تو یہ بات قادح عدالت نہیں جب تک یہ شخص ان لوگوں میں شمار کیا جائے جو امر مسنون میں سُستی کرتے ہیں مروت کے ترک کرنے سے عدالت جاتی رہتی ہے مروت کے معنی

شرع مین یہ ہین کہ اخلاق اور عادات اپنے زمانے کے امثال واقران کے یا اُنسے اچھے اختیار کرے یا اُس شہر کے جہان رہتا ہے مثلاً جن لوگون کو بازار مین رہنے کی کسی پیشے خواہ دکانداری کی وجہ سے ضرورت ہے اُنکے علاوہ اور کسی کو بازار مین کھانا اور پینا خلاف عدالت ہے ہان اگر بیاس کا اتنا غلبہ ہو کہ روک نہ سکے تو اس حالت مین مجبور ہوگا یا بازار مین ننگے سر پھرنا یا بازار مین ایک کونے مین بیٹھکر پیشاب کرنا یا راستے مین چلتے ہوئے چیز کھا لینا خواہ بکثرت تمسخر کرنا اور حکایات مضحکہ بیان کرنی خواہ اور غیر معتاد ایسے کام جو اُسکے امثال واقران پر باعث مضحکہ ہون سب خلاف مروت اور قادح عدالت ہین مگر اس مروت کی کیفیت موافق احوال اور اشخاص کے انقلاب زمانہ سے بدلتی رہتی ہے لیکن جو امور مسنون ہین اگرچہ عوام اُنھین پسند نہ کرین اُنکے فاعل کو اپنی جہالت کی وجہ سے بُرا جانین جیسے سر مین لگانا وغیرہ یہ امور خلاف مروت نہونگے گناہ کبیرہ وہ ہے کہ شرع مین جسکے کرنے پر حد آئی ہو یا اُسکے کرنے پر وعید عذاب کا آیا ہو قرآن اور حدیث صحیح مین یا شرع مین اُسپر کفر کا اطلاق ہوا ہو جیسے اس حدیث مین من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر رواه الطبرانی یعنی جس نے جان بوجھ کر نماز چھوڑی وہ کافر ہوا یا اُسکا فساد گناہ کبیرہ کی طرح ہو یا اس سے زیادہ ہو یا دلیل قطعی کے ساتھ اُسکی ممانعت آئی ہو اور ہتک حرمت دین کا موجب ہو پس جسمین یہ بات نہو وہ صغیرہ ہے اور کبیرہ کے مراتب متفاوت ہین بعض بہت بڑے اور بڑے ہین بعض سے اگر کوئی یہ کہے کہ بخاری نے اپنی صحیح مین عباد بن یعقوب سے روایت کی ہے حالانکہ بقول ابوبکر بن اسحق بن خزیمہ کے وہ اپنے دین مین متہم ہے اور نیز بخاری نے محمد ابن زیاد اور جریر بن عثمان سے احتجاج کیا ہے حالانکہ یہ دونون مشہور ناصبی ہین اور نیز بخاری ومسلم نے ابو معاویہ محمد بن حازم وعبید اللہ بن موسیٰ سے احتجاج کیا ہے حالانکہ یہ دونون نہایت غالی تھے جواب اسکا یہ ہے کہ بخاری ومسلم کی تخریج حجت نہین ہوسکتی کیونکہ مسئلے مین اختلاف ہے پس اہل بدعت کی روایت کے مقبول ہونے پر ایک فریق کا زعم دوسرے پر حجت نہین ہوسکتا وضبطہ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ راوی ضابط ہو ضبط اسے کہتے ہین کہ متکلم کے کلام کو اول سے آخر تک سُنے اور اُسکی باتکے الفاظ اور ترکیب کلمات پر لحاظ رکھے نہ یہ کہ کچھ حصہ کلام کا سُنا ہو اور کچھ نہ سُنا ہو اور نہ اُسکے الفاظ اور ترکیب عبارت پر غور کیا ہو اور معانی الفاظ کا سمجھنا بھی ضبط مین مشروط ہے خواہ معنی لغوی ہون یا اصطلاحی شرعی

کیونکہ صرف الفاظ کا غور سے سن کر یاد کر لینا روایت حدیث مین معتبر نہین پس جو شخص صرف
طوطے کی طرح الفاظ کو یاد کر لیگا وہ ضابطہ نہ سمجھا جائے نہ اُسکی روایت شرف قبولیت پائے گی
یہ مذہب حنفیہ کا ہے ورنہ اکثر علما کے نزدیک صرف الفاظ کا یاد کر لینا کافی ہے مگر یہ راے
اُنکی بالکل کمزور ہے کیونکہ سُنن کے انضباط سے مقصود معانی کا جاننا ہے نہ کورا الفاظ کا جان لینا
ہان قرآن مین ضرور نہین کہ جو اُسکی نقل کرے وہ اُسکے معانی کو بھی سمجھتا ہو کیونکہ قرآن کو ائمہ ہر سلف
نے بہت بڑی صحت کے ساتھ اور کامل ضبط عبارت کے بعد نقل کیا ہے اور اُسکی عبارت فی نفسہ
معجز ہے اور اُس سے بھی احکام متعلق ہین چنانچہ جنب اور حائض کو اُسکا چھونا منع ہے اور وہ تغیر و
تبدل سے محفوظ ہے اسلیے اُسکو ایسے شخص کا نقل کرنا بھی صحیح ہے جو اُسکے مطلب سے بالکل آگاہ نہو
ہان جو شخص الفاظ و معنی دونون کا واقف ہو اُسکا نقل کرنا بہتر ہے ترجمہ کرنا کسی غیر زبان مین
تو مضائقہ نہین مگر نقل بالمعنی ممنوع ہے اسطرح کہ اُسکے معنی کو کہا جائے کہ یہ قرآن ہے کیونکہ
جب مفہوم قرآن کو کسی کے سامنے قرآن سمجھ کر روایت کیا جائیگا تو سامع اُسی معنی کو قرآن سمجھے گا
اور نماز مین اُسکو پڑھے گا اور اس سے گمراہی لازم آتی ہے اور روایت حدیث کے ضبط کے ساتھ یہ
بھی ضرور ہے کہ غفلت نہ کرے اور نہ بھولے اور نہ شک کرے وقت سُننے کے اور نہ وقت پہونچانے
کے کیونکہ بہت سے ضابط غفلت و شک کرنے کی وجہ سے غلطی مین پڑ جاتے ہین بغیر ضبط اور
عدم غفلت کے صدق حاصل نہین ہو سکتا کثرت روایت ضبط کے منافی نہین اگر جو بات کہتا ہے
اُسکو خوب یاد رکھتا ہو اور جو بات بیان کرے آگے پیچھے اُسکے بیان مین اختلاف نہ آئے اور جو بات
ایک دفعہ بیان کی ہے جب اُسکو پھر بیان کرے تو اُسکے پچھلے بیانات مین فرق نہو وعقلہ اور
چوتھی شرط یہ ہے کہ راوی صاحب عقل و تمیز ہو روایت حدیث کے لیے عقل کا کامل ہونا شرط ہے اور
بالغ آدمی کی عقل ہے پس ایسے موقع پر جب کمال عقل کا لفظ پاؤ تو اُسے بلوغ کے معنی مین سمجھو پس
بچے اور معتوہ کی بات معتبر نہو گی کیونکہ اُنکی عقل قاصر ہوتی ہے اسیطرح اس آدمی کی بات بھی معتبر نہو گی کہ
جسکے حفظ پر نسیان غالب ہو یا ہواے نفسانی سے اُسکی عقل مغلوب ہو عقل بلوغ راوی کے لیے
اس واسطے مشروط کی گئی ہے کہ بچہ غیر مکلف ہے تو اُسپر کذب سے محترز رہنے کا اعتماد نہین ہو سکتا
۲ اسلیے اُسکی روایت مین شبہ رہے گا مگر بلوغ کی قید ایسی حالت مین ہے کہ بات کا سُننا اور اُسکو بیان کرنا

دونون ایک ہی وقت مین واقع ہون اور اگر قبل بلوغ کے سُنے اور بیان بعد بلوغ کے کرے تو اُسکا قول بھی قابل پذیرائی ہے کیونکہ تحمل حدیث مین کوئی خلل نہین تحمل روایا کے لیے تمیز کا ہونا کافی ہے اور تمیز کی کوئی حد نہین اور وقت مقرر نہین ابن صلاح نے کہا ہے کہ کم سے کم وہ عمر جس سے تمیز حاصل ہو جاتی ہے پانچ برس کی عمر ہے محمود ابن ربیع کی پانچ برس کی عمر تھی کہ رسول پاک نے اسکے یہان کے کنوین کا پانی بیکر تفریح خاطر کے لیے اُسکے مُنھ پر کلی ڈالدی اور یہ بات اُسے یاد رہی اور بلوغ کے بعد اس کو اُس نے روایت کیا اس واقعہ کی بنا پر ابن صلاح نے یہ راے قائم کی ہے بلکہ بعض نے ابن صلاح سے بھی ایک قدم آگے بڑھا دیا ہے اور کہا ہے کہ صاحب تمیز ہو جانے کو چار برس کی عمر بھی کافی ہے اور محمود کی عمر اُس وقت مین چار برس کی تھی پانچوین مین لگے تھے مگر ان علما کا تمسک محمود کے واقعے کے ساتھ درست نہین کیونکہ اس سے نہ یہ لازم آتا ہے کہ چار پانچ برس سے کم عمر والا تمیز دار نہو اور نہ یہ لازم آتا ہے کہ ہر بچہ اس عمر مین صاحب تمیز ہوتا ہے اور ابن معین کے نزدیک کم سے کم عمر تمیز دار ہونے کے لیے ۱۵ برس ہین مگر یہ بھی تخمینی بات ہے کوئی اندازہ صحیح مقرر نہین کیونکہ بعض بچے تھوڑی سی عمر مین صاحب تمیز و فراست ہوتے ہین اور بعض کو زیادہ عمر مین جا کر تمیز و فراست حاصل ہوتی ہے عقل و تمیز اللہ نے ہر آدمی کو جدا جدا طور پر عطا کیے ہین وہ بتدریج بڑھتے ہین جس کا کوئی اندازہ نہین ہو سکتا اور کچھ تربیت و صحبت پر بھی موقوف ہے پس جو بچہ سوال و جواب کی لیاقت رکھتا ہو اور سمجھتا ہو وہ تحمل حدیث کا صالح ہے اور جہان تک تجربہ ہوا اور حالات دیکھے جاتے ہین سات برس کی عمر سے قبل اس حیثیت پر نہین ہو سکتا اسلیے حکم ہے کہ سات برس کی عمر کے بچے پر نماز پڑھنے کی تاکید کرنی چاہیے اور ایسا اتفاق بہت کم واقع ہوتا ہے کہ کوئی بچہ کم عمر والا کوئی خاص بات یاد رکھے یا کتاب کا ایک حصہ یاد کرلے خلاصہ کلام یہ ہے کہ تحمل روایت کے لیے تمیز شرط ہے بلوغ شرط نہین عبداللہ بن عباس. عبداللہ بن زبیر نعمان بن بشیر اور انس بن مالک کی روایتین کتب احادیث مین مروی ہین اور اُنکی احادیث کو ثابت معتبر مانا جاتا ہے باوجودیکہ ان سے کبھی کسی راوی نے یہ نہ پوچھا کہ تم جو یہ حدیث روایت کرتے ہو یہ تمھارے بچپن کے زمانے کی بات ہے یا بالغ ہونے کے بعد کی جناب سرور کائنات نے وفات پائی تو عبداللہ بن عباس دس برس کے تھے اور بقولے ۱۳ سال کے اور بقولے

۱۵ سال کے اور عبد اللہ بن زبیر سنہ ایک یا دو ہجری مین پیدا ہوے تھے اور آنحضرت مدینے مین کل دس سال زندہ رہے تھے اور نعمان بن بشیر جناب سرور کائنات کی وفات کے وقت آٹھ یا چھ سال کے تھے اور انس بن مالک کی عمر جب حضرت مدینے کو ہجرت کر گئے تو اُسوقت دس برس کی تھی اور آپ کی وفات کے موقع پر بیس سال کی پس عبد اللہ بن عباس کا بلوغ تحمل روایات کے وقت متحقق نہین ہے اور عبد اللہ بن زبیر اور نعمان بن بشیر کی تمام مسموعات قبل بلوغ کی ہین اور انس بن مالک کی بھی اکثر مسموعات قبل بلوغ کی ہین مگر محدثین نے انکی عام روایتون کو قبول کیا ہے

واتصاله بك ذلك من رسول الله عليه السلام بهذا الشرط یعنی ان ہی چارون شرائط کے ساتھ کہ وہ اسلام عدالت ضبط اور عقل ہین خبر واحد کا راوی پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم سے مخاطب تک متصل ہو یا پیغمبر خدا سے مصنفین کتب احادیث تک سلسلۂ اسناد اسی طرح متصل ہو۔ پس ہر ایسی حدیث جسکے راوی درمیان سے رہ نہ جائین متصل کہلائے گی اور اگر راوی کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اتصال نہ ہو تو اُس حدیث کو منقطع کہتے ہین اور وہ یہ ہے کہ راوی اپنے اور حضرت کے درمیان کے بیان کرنے والون کو حذف کردے اور یہ عام ہے اس سے کہ خاص اُس صحابی کو حذف کردے جس نے حضرت سے اُس حدیث کو سُنا ہے یا اُسکے بعد کا کوئی شخص حذف کردے اور برابر ہے کہ ایک آدمی محذوف ہو یا زیادہ محذوف ہون یا تمام ہی محذوف ہون پس ایسی سب حدیثین مرسل کہلائین گی غرض کہ علماے اصول کے نزدیک ارسال اور انقطاع ایک ہی چیز ہے مگر محدثین کہتے ہین کہ سب سے پچھلا راوی جو صحابی نہو اپنے سے اوپر کے تمام راویون کو سلسلہ بہ سلسلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک ذکر کرے تو اُس حدیث کو مسند کہتے ہین اور اگر ابتداے سند سے راوی ساقط ہو تو اُسکو معلق بولتے ہین اور اگر انتہاے سند سے بعد تابعی کے راوی ساقط ہو یعنی صحابی مذکور نہو تو اُسکو مرسل کہتے ہین جیسا کہ تابعی کہے قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اور اگر دو راوی برابر ساقط ہوگئے تو اُسکو مُعضَل کہتے ہین اور اگر ایک راوی رہ جائے تو منقطع غرض کہ اہل اصول اور فقہا کے نزدیک مسند کے سوا جسکا دوسرا نام متصل ہے جتنی قسمین ہین وہ سب مرسل یعنی منقطع ہین اگر صحابی کی طرف سے ارسال یعنی انقطاع ہو اسطرح کہ صحابی کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے تو یہ مقبول ہے

اجماع اسی پر ہے گو کہ بعض متاخرین نے خلاف کیا ہے مگر وہ معتد بہ نہین اسلیے کہ جب ایک صحابی دوسرے صحابی سے روایت نقل کریگا اور نام اُس کا بیچ مین سے اُڑا کر خود یہ کہے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے تو اُسکا روایت کرنا بھی بمنزلے اُس کے روایت کرنے کے ہے جس سے اس نے سُنا ہے اسلیے کہ صحابہ صاحب عدالت ہین وہ کبھی ایسی حدیث رسول اللہ کی طرف منسوب نہین کرینگے جو جھوٹ ہو عدالت کی وجہ سے صحابہ کا ارسال مقبول ہے اور ان کا دوسرے سے سُن کر روایت کرنا بھی بمنزلے خود سُننے کے ہے اور تابعین یا تبع تابعین مین سے اگر کوئی راوی یون کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے تو یہ روایت بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مقبول ہے کیونکہ وہ کذب سے بری ہین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کی خیریت کی خبر دی ہے اور اسی لیے صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کے تزکیے کی بھی ضرورت نہین اسلیے کہ اُن مین جھوٹ نہین پھیلا تھا۔

امام شافعیؒ کہتے ہین کہ مرسل تابعین اور تبع تابعین کی مقبول نہین مگر شرائط ذیل کے ساتھ (الف) اُسکا اتصال دوسرے ذریعہ سے ثابت ہو مثلاً کوئی غیر آدمی اُسکی اسناد راوی براوی جناب رسول اللہ تک پہونچاتا ہو یا خود وہی جس سے اول حدیث کا ارسال واقع ہوا ہے دوسری بار اُسکو اسطرح روایت کرے کہ جناب سرورِ کائنات تک اُسکی اسناد ثابت ہو جائے اور کوئی راوی جناب سرور کائنات سے آخر تک نہ چھوٹتا ہو (ب) کسی صحابی کے قول سے اُس مرسل کی تائید ہوتی ہو (ج) کسی حجت قطعی کتاب وسنت سے اُسکی تائید ہوتی ہو (د) امت نے اُسکو قبول کرلیا ہو (ر) یہ امر معلوم ہو جائے کہ راوی کی یہ عادت ہے کہ وہ ارسال نہین کرتا مگر راوی عادل کی روایت سے (س) قیاس صحیح کے موافق ہو (ص) اُس مرسل کا ایک دوسرے آدمی نے بھی ارسال کیا ہو اور یہ معلوم ہو کہ دونون کے شیخ مختلف ہین شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ روایت کا قبول کرنا موقوف ہے اس بات پر کہ اول راوی کا عاقل و عادل وضابط ہونا معلوم ہو جائے اور جبکہ راوی کا ذکر ہی اُڑا دیا جائیگا تو پھر اُسکی عدالت وعقل وضبط کا کیا حال معلوم ہوگا اور جبکہ ذات وصفات دونون مجہول ہون گی تو ایسی حالت مین اُسکی روایت قابل حجت نہو گی حنفیہ کہتے ہین کہ ہمارا کلام تو اُس شخص کی خبر مرسل مین ہے کہ جسکی نسبت کسی طرح کذب کا خیال نہ پیدا ہو نہ اسناد کرنے کی حالت مین

نہ ارسال کرنے کی صورت مین تو ایسے شخص کی خبر ضرور قابل قبول ہو گی اور یہ یقینی سمجھنا چاہیے کہ جبکہ
ائمہ نے کسی آدمی سے مرسلاً روایت کی ہے تو ضرور اُسکی صفات کو تاڑ لیا ہے۔ پھر اگر ذات مجہول
ہو تو کیا مضائقہ عادل آدمی کی یہ شان ہے کہ جب اُسپر طریق اسناد واضح ہو جاتا ہے تو وہ
بلا دغدغہ اُس خبر کو بیان کر دیتا ہے اور جبکہ اُسپر واضح نہین ہوتا تو احتیاطاً راوی کا نام ذکر کرتا ہے
تا کہ خود فارغ الذمہ ہو جائے اسی وجہ سے یہ بات مشہور کر رکھی ہے کہ جو ارسال کرتا ہے وہ اپنے اوپر
ذمہ داری لیتا ہے اور جو اسناد کرتا ہے وہ اُس ذمہ داری کا بوجھ دوسرے راوی پر رکھ دیتا ہے پس
جبکہ ایسی حدیث مرسل کا کسی دوسری حدیث مسند سے تعارض واقع ہو تو عیسےٰ بن ابان کے نزدیک
اس مرسل کو ترجیح دی جائیگی مگر اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہین کیونکہ اُسکو جو کچھ مزیت و
فضیلت حاصل ہے وہ بوجہ اجتہاد کے ہے پھر اگر اُس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہو تو راسے
کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی اور ایسا جائز نہین اور مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر
زیادتی اسلیے جائز قرار پائی ہے کہ اُسکی قوت نص سے ثابت ہے اور جو چیز نص سے ثابت ہو وہ اُس
سے اعلےٰ درجہ پر ہے جو راے سے ثابت ہو جمہور محدثین جو سنہ دو سو ہجری کے بعد سے ہوے ہین
وہ کسی کی بھی خبر مرسل کو قبول نہین کرتے خواہ وہ ائمہ نقل کی طرف ہو یا قرون ثلثہ کی طرف
سے عینی نے شرح ہدایہ مین لکھا ہے کہ اس قول کو بعض اہل علم نے بدعت سمجھا ہے جبکہ عدالت ضبط
راوی مین موجود ہے تو پھر اُسکی خبر مرسل کو نہ ماننا نہایت بے انصافی ہے قرون ثلثہ کے
بعد کے راوی سے بھی مرسل مقبول ہے اگر عدالت وضبط رکھتا ہو کیونکہ یہ صفات ہر قرن کو
شامل ہین پھر کسی مین یہ صفات موجود ہونے کے بعد اُسکی خبر کو کیون نامقبول سمجھا جائے کرخی کا
یہی مذہب ہے مگر ابن ابان کہتے ہین کہ قرون ثلثہ کے بعد کے مراسل مقبول نہین کیونکہ فسق
وفجور ظاہر ہو گیا تھا اور نہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے قرون ثلثہ کے بعد کے آدمیون کی عدالت کی
خبر دی ہے بلکہ فرمایا ہے ثم یظهر الکذب یعنی قرون ثلثہ کے بعد کذب شائع ہو جائے جیسا کہ
نسائی نے ابن عمر سے روایت کی ہے ابن حاجب مالکی اور ابن ہمام حنفی وغیرہ بعض محققین متاخرین کا مذہب یہ
ہے کہ ائمہ نقل مین سے کوئی بھی ہو اُسکی روایت مقبول ہے خواہ قرون ثلثہ کے اندر ہو یا اُسکے بعد
گذرا ہو اور اُسکی خبر مرسل مین وہ شرائط موجود ہوں یا نہوں جنکو شافعیؒ نے مقرر کیا ہے اور

سواے ائمہ نقل کے دوسرے آدمی کی خبر مرسل مقبول نہین اور یہی مختار ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام احمدؒ اور امام مالکؒ بھی اسی کو مانتے ہین کیونکہ جسکو توثیق وتخریج مین بصیرت کاملہ حاصل ہوگی تو اُس کی مرسل روایت کے ماننے مین کیون تامل ہوسکتا ہے مگر ابن ابان کا منشا یہ ہے کہ قرون ثلثہ کے راویون کی روایت ہر طرح مقبول ہے وہ ائمہ نقل سے ہون یا نہون کیونکہ اُن قرون مین توثیق کی قوی حاجت نہین اُن قرون کے سب راوی توثیق وتخریج مین اہل بصیرت تھے البتہ احتیاط کے لائق بعد کے قرون ہین کیونکہ اُن مین جھوٹ پھیل گیا ہے اور نہ مابعد کے زمانون کے راویون کو توثیق وتخریج مین کچھ بصیرت حاصل ہے اسی لیے ابن ابان قرون ثلثہ کے راویون کا تزکیہ ضروری نہین سمجھتا اور اُسکے بعد کے زمانون کے راویون کا تزکیہ واجب قرار دیتا ہے۔

مراسل کے نہ ماننے والے کہتے ہین کہ اگر مرسل قابل قبول ہو تو چاہیے کہ ہر ایک زمانے کے راوی کی حدیث مرسل ماننے کے قابل سمجھی جائے کیونکہ علت قبولیت ہر جگہ مشترک ہے پس اگر کوئی اس زمانے مین بطور ارسال کے روایت کرے تو چاہیے کہ اُسکی روایت بھی قابل تسلیم ہو حالانکہ ایسا نہین جواب اسکا یہ ہے کہ اُن زمانون مین اور ان زمانون مین بڑا فرق ہے وہ خیریت اور نیکی کے زمانے تھے ائمہ موجود تھے وہ جنکی ایسی خبرین قبول کرتے تھے اُنکو خوب جانچ لیتے تھے مرسل پر یقین آنے کے وسائط بھی میسر تھے اب وہ زمانہ ہے کہ فساد وفریب اور جھوٹ بڑھ گیا ہے اور مرسل کے نامقبول ہونے کے وسائط بڑھے ہوے ہین آدمیون کی توثیق وتخریج کی معرفت مشکل ہے دوسری دلیل اُنکی یہ ہے کہ جبکہ مرسل قابل قبول ہے تو مسند کا کیا فائدہ ہے بلکہ اتصال ایک قسم کا طول لاطائل ہوجائیگا مگر یہ دلیل بہت ہی بھونڈی ہے اسناد اور ارسال سے روایات کے مراتب کا تفاوت معلوم ہوتا ہے مسند کا مرتبہ مرسل سے بڑھا ہوا ہے اسناد عزیمت ہے اور ارسال رخصت اسناد مین تفصیل ہے اور ارسال مین اجمال ہے اور تفصیل اجمال سے قوی ہے پس مسند قوی ہے مرسل سے اسی لیے ہمارے نزدیک مسند کا نسخ مرسل سے ناجائز ہے تاکہ قوی کا ابطال دنی سے لازم نہ آئے اور اسناد کا یہ فائدہ ہے کہ پہلے راوی کے ذمے اُسکی صحت کا حوالہ ہوجاتا ہے جس سے اسناد کی گئی ہے اور کبھی اس اسناد مین وہ قوت نہین ہوتی جو ارسال مین ہوتی ہے کیونکہ ارسال اُسی وقت کیا جاتا ہے جب پورا پورا اطمینان حاصل ہوجاتا ہے اسناد کرنے والا تو دوسرے پر بےغم ہوجاتا ہے اس لیے

اسکو زیادہ جانچ کی حاجت نہین رہتی اور ارسال لیے کہ اپنے ذمے پر روایت کی صحت ہوتی ہے
اسلیے وہ ایسی حدیث کو روایت ہی نہین کریگا جسمین شبہ پائیگا یہ تقریر موافق عامہ مصنفین کے
ہے اور حق تحقیق یہ ہے کہ ارسال مین جو بات ایک راوی کے ذمے ہوتی ہے اسناد مین وہ کئی متعدد
راویون کے ذمے ہو جاتی ہے اور مسند کا ہر راوی ثقاہت مین کامل ہوتا ہے اسلیے مستجمع الشرائط
راوی کی حدیث مین ہمیشہ نہایت اطمینان اس امر کا موجود ہوتا ہے کہ صاحب ورع و تقوی نے
اس روایت کو جناب رسالت مآب تک سلسلہ وار پہونچایا ہے بہرصورت جسطرح ارسال کو اتصال سے
مضبوط بتانے مین جو خرابی ہے ویسی ہی خرابی بلکہ اس سے بڑھکر ارسال کو نہ ماننے مین بھی ہے صحابہ
رضی اللہ عنہم ارسال کو مانتے تھے اور ارسال کرتے تھے اور تابعین کی تمام وہ حدیثین جو بطور ارسال کے
بیان کرتے تھے نہایت قبولیت کی نظر سے دیکھی جاتی تھین اور کوئی بھی کبھی اُنکے لینے مین تامل نہین
کرتا تھا **ثم الراوی فی الاصل قسمان** پھر راوی دو قسم پر ہے معروف اور مجہول چونکہ خبر واحد کا راوی
حد تواتر و شہرت کو نہین پہونچتے اسلیے راوی کا حال معلوم ہونا ضرور ہے کہ آیا معروف و مشہور شخص
ہے یا مجہول اور اگر مشہور ہے تو اجتہاد مین مشہور ہے یا عدالت مین راوی کا عادل اور صاحب ورع
ہونا ہر حال مین ضرور ہے اور مجہول محدثین کے نزدیک اُس راوی کو کہتے ہین جو طلب علم مین مشہور
نہو اور نہ علما اُسکو جانتے ہون اور اُسکی حدیث کو سواے ایک راوی کی زبان سے کسی دوسرے کی
زبان سے نہ سُنا ہو ایسے راوی کی جہالت مرتفع ہونے کے لیے کم سے کم اتنا چاہیے کہ ایسے دو آدمی
جو علم مین مشہور ہون روایت کرین اور اگر زیادہ روایت کرین تو سبحان اللہ پھر تو اُسکی جہالت اچھی
طرح دفع ہو جائیگی بعض محققین کہتے ہین کہ دو کے روایت کرنے سے اُسکے لیے عدالت ثابت نہین ہوسکتی
اور ایک گروہ کا عقیدہ یہ ہے کہ دو سے اُسکی عدالت ثابت ہوسکتی ہے بہرصورت کتب اصول فقہ کا
ماحصل یہ ہے کہ جس راوی کی عدالت و فسق کا حال مجہول ہو اُسے اصطلاح مین مستور کہتے ہین اور
راوی دو قسم کے ہوتے ہین صحابی اور غیر صحابی تو بظاہر راوی صحابی کو فسق و عدالت مین مجہول
سمجھنا ایک نہایت نامناسب بات معلوم ہوتی ہے کیونکہ صحابہ کل عادل ہین وہ قابل طعن نہین
ہوسکتے اور بعض کو بعض روایات مین توہم پیدا ہوا ہے تو اس سے اُنکی عدالت مین فرق نہین آسکتا
اُنکی مدح قرآن اور احادیث مین وارد ہے اور اُنکی فضیلت دلائل عقلی و نقلی کے ساتھ ثابت ہے اب

مصنف راوی معروف کی دونوں قسموں کو بیان کرتے ہیں معروف بالعلم والاجتہاد کالخلفاء الاربعۃ یعنی ایک قسم کے وہ راوی ہیں جو معروف ہوں اجتہاد اور علم میں جیسے خلفائے اربعہ انمیں سے حضرت صدیق کی مرویات کتب معتبرہ میں ایکسو بیالیس ہیں انمیں سے چھ بخاری و مسلم دونوں نے روایت کی ہیں اور تنہا بخاری نے گیارہ روایت کی ہیں اور تنہا مسلم نے ایک حدیث حضرت عمرؓ نے حدیث کی اشاعت میں گو بہت کچھ اہتمام کیا لیکن خود بہت کم حدیثیں روایت کیں چنانچہ کل مرفوع احادیث جو اُن سے بروایت صحیح مروی ہیں ستر سے زیادہ نہیں چاروں فقہائے اربعہ کے مذاہب کی بنا حضرت عمرؓ کے اجماعیات پر ہے اور محدثین اُن لوگوں سے خوب روایت کرتے ہیں جنکو حضرت عمرؓ نے ممالک میں تعلیم احادیث کے لیے بھیجا تھا چنانچہ ابو موسیٰ اشعری کو بصرے میں متعین کیا تھا اور ابو درداء کو شام میں وغیرہ وغیرہ اور حضرت عثمان کی مرویات ایک سو چھیالیس ہیں جن میں سے تین کو بخاری و مسلم دونوں نے روایت کیا ہے اور آٹھ تنہا بخاری نے روایت کی ہیں اور پانچ تنہا مسلم نے اور حضرت علی کی مرویات ۵۸۶ حدیث ہیں لیکن وہ اکثر نامعتبر ہیں صحت کو نہیں پہونچیں کرنے الحقیقت علی مرتضےٰؓ نے انکو بیان کیا ہے یا یوں ہی بنا لیا ہے انکی روایات کے راویوں میں سوائے حفاظ کے اور اکثر راوی مستور الحال ہیں اسلیے محدثین انکو قبول نہیں کرتے اصحاب عبد اللہ بن مسعود نے جو کچھ جناب مرتضےٰؓ سے روایت کیا ہے اسکو البتہ محدثین قبول کرتے ہیں وعبد اللہ بن مسعود وعبد اللہ بن عباس وعبد اللہ بن عمر ان تینوں عبد اللہوں کو عبادلہ کہتے ہیں اور بعض علما نے عبد اللہ بن زبیر کو اور بعض نے عبد اللہ بن عمرو بن عاص کو عبادلہ میں داخل کیا ہے عبد اللہ بن عمر بن خطاب اور عبد اللہ بن عباس کا عبادلہ میں داخل ہونا تو بلا خلاف ہے اور دوسرے تینوں بزرگوں میں خلاف ہے کوئی عبد اللہ بن مسعود کو خارج کرکے باقی چاروں کو عبادلہ بتاتا ہے کوئی عبد اللہ بن زبیر کو نکال کر باقی چاروں کو عبادلہ کہتا ہے اور کوئی عبد اللہ بن عمرو بن عاص کو خارج کرتا ہے محدثین بالاتفاق عبد اللہ بن مسعود کو عبادلہ سے نکالتے ہیں مگر یہ بات انکی تحقیق کے خلاف ہے عبد اللہ بن مسعود بھی فقہ اور تقدم اور فتویٰ میں مشہور و معروف ہیں وزید بن ثابت ومعاذ بن جبل وامثالہم جیسے ابو درداء اور ابی ابن کعب اور ابو موسیٰ اشعری اور ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم راضی ہوا اللہ ان سے یہ سب اجتہاد اور علم میں

معروف ہیں صحابہ میں محدث اور مجتہد لوگوں کی تعداد بیش سے متجاوز ہے فاذا صحت عند

روایتھم عن رسول اللہ علیہ السلام یکون العمل بروایتھم اولی من العمل بالقیاس پس جب انکی روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک صحیح اسناد سے ثابت ہو تو انکی روایت پر عمل کرنا مقدم ہے قیاس کو اُنکے مقابلے میں چھوڑ دینا چاہیے قیاس کے ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اُنکی صحیح حدیث کا مخالف ہوگا تو اُس قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اور اگر مخالف نہوگا تاہم عمل حدیث ہی پر ہوگا قیاس کو اُس کا مؤید سمجھا جائیگا۔ امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ علت قیاس کا ثبوت ایسی نص کے ساتھ ہو جو اپنی دلالت میں خبر پر رجحان رکھتی ہو پس اگر اُس کا وجود فرع میں قطعی ہو تو قیاس کو راوی کی خبر پر ترجیح ہوگی اور جو اُس کا وجود فرع میں ظنی ہوگا تو اسمیں توقف ہے اور اگر علت قیاس بغیر نص راجح کے ثابت ہو تو خبر قیاس پر مقدم ہوگی اور ابوالحسین بصری سے منقول ہے کہ اگر علت کا ثبوت نص قطعی سے ہے تو قیاس کے خبر پر مقدم ہونے میں کوئی خلاف نہیں اور اگر نص ظنی سے ثابت ہے یا اصل ظنی سے مستنبط ہے تو خبر کے مقدم ہونے میں کوئی کلام نہیں خلاف اسمیں ہے کہ اصل قطعی سے استنباط کیا جائے اور امام مالکؒ کا یہ مذہب بتاتے ہیں کہ اگر خبر واحد قیاس کے مخالف ہو تو قیاس خبر پر مقدم ہے کیونکہ خبر واحد میں بہت شبہات کا امکان ہے مثلاً راوی کو سہو ہوگیا ہو یا غلطی کرگیا ہو یا کاذب ہو اور قیاس میں کوئی شبہہ نہیں بجز شبہ خطا کے اور جس میں ایک شبہ ہو وہ عمل کرنے کے لیے بہتر ہے اس سے جس میں کئی شبے ہوں اسی لیے ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی بھول کر روزے میں کھالے تو روزہ فاسد ہو جائیگا مگر صحیح یہ ہے کہ خبر کو ہر طرح قیاس پر ترجیح و تقدیم ہے کیونکہ خبر باصلہ یقینی ہے اسلیے کہ جناب سرور کائنات کا قول ہے جسمیں خطا کو گنجائش نہیں اگر شبہ ہے تو خبر کے طریق وصول میں ہے کیونکہ راوی میں غلطی یا نسیان یا کذب کا احتمال ہے اگر یہ شبہات اُٹھ گئے تو خبر کے یقینی ہونے میں کیا کلام ہے اور قیاس باصلہ مشکوک ہے کیونکہ جس اصل یعنی علت پر حکم کی بنیاد ہے اُس کا یقینی ہونا متحقق نہیں ہوسکتا مگر نص یا اجماع سے اور وہ امر عارضی ہیں اور اسمیں شک نہیں کہ جسکی اصل یقینی ہو اسکو رجحان ہے اُسپر جسکی اصل مشکوک ہو اور صحابہ کا دستور تھا کہ جب خبر کو سن لیتے تو اپنے قیاسی احکام کو ترک کر دیتے وھذا روی محمد حدیث الاعراب الذی

کان فی عینه سوء فی مسئلة القهقهة۔ اسی واسطے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعرابی کی حدیث کو روایت کیا جسکی آنکھ مین نقصان تھا مسئلہ قہقہہ مین اور حکم دیدیا کہ جو نمازی بالغ بحالت نماز بلند آواز سے ہنسے اور قہقہہ مارے تو اُسکا وضو ٹوٹ جائیگا۔ قصہ اسکا امام ابوحنیفہؒ نے معبد سے یون روایت کیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن نماز مین تھے یکایک ایک اندھا نماز کے اِدھر سے آیا اور کنوین مین گر پڑا مقتدین کو ہنسی آئی اُنھون نے ٹھٹھا مارا جب حضرت نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا کہ جس نے تم مین قہقہہ مارا اُسکو چاہیے کہ وضو اور نماز کا اعادہ کرے اگر کوئی یہ کہے کہ راوی اس روایت کے معبد خزاعی ہین جو فقہ اور اجتہاد مین معروف نہین تو جواب اسکا یہ ہے کہ اسکے راوی اور بھی بڑے بڑے صحابی ہین چنانچہ اس حدیث کو ابن عدی نے ابن عمر بن خطاب سے روایت کیا ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ جو کوئی نماز مین قہقہہ مارے تو چاہیے کہ وضو اور نماز کا اعادہ کرے اور بعض کہتے ہین کہ ابوموسیٰ اشعری نے اس حدیث پر کبھی عمل نہین کیا اور اس سے حرج لازم نہین آتا کیونکہ یہ حوادث نادرہ مین سے ہے ممکن ہے کہ ابوموسیٰ سے یہ معاملہ چھپا رہا ہو اس لیے حدیث مین ضعف کا موجب نہین ہوسکتا توضیح وغیرہ مین یون ہی لکھا ہے مگر یہ دو وجہ سے تحقیق کے خلاف ہے ایک تو اس وجہ سے کہ طحاوی نے ابوموسیٰ سے روایت کیا ہے کہ اُنکا مذہب یہ تھا کہ قہقہے کے بعد وضو کرنا واجب ہے دوسرے قہقہے کا واقعہ حوادث نادرہ مین سے نہین ہے جو ابوموسیٰ پر چھپ سکتا بلکہ صحابہ کے جم غفیر کے سامنے یہ امر ظہور مین آیا تھا اور بحر العلوم نے جو شرح مسلم الثبوت مین کہا ہے کہ صحابہ اللہ کے اولیائے کرام مین سے تھے اور اُن کا خشوع و مشاہدہ نماز مین دوسرون سے بڑھکر تھا اسلیے اُن کو کوئی حال مشاہدے اور خشوع سے دنیی طرف مشغول نہین کرسکتا تھا اسلیے نماز مین اُنکے قہقہہ لگانے کا احتمال نہ تھا اُنکے تہذیب کا یہ حال ہے کہ خارج نماز مین بھی اُنکی نسبت قہقہے مارنے کے حالات نہین سُنے گئے اور جو شاذ و نادر کسی صحابی کے قہقہہ مارنے کی حکایت کی گئی ہے تو وہ وہ ہے جسکو رسول علیہ السلام کے ساتھ زیادہ صحبت نہین رہی تھی پس ایسے مہذب نفوس نماز کے اندر کیسے قہقہے مارتے اسلیے وہ قہقہے کے حکم کے جاننے کیطرف محتاج نہ تھے اسلیے اسکے خفی رہنے کا احتمال صحیح ہے یہ قول بحر العلوم کا وقیع نہیں اسلیے کہ اگرچہ وہ ان اوصاف کے ساتھ موصوف تھے اور اُنکو قہقہہ کے احکام معلوم کرنے کی ضرورت تھی مگر جو حادثہ اندھے کے کنوئین مین گر جانے پر نماز مین قہقہہ مارنے کا اور رسول اللہ کا

اعادۂ نماز و وضو کے لیے حکم دینے کا اُنکے سامنے گذرا تھا وہ اتنی جماعت کے سامنے اور حضور کے
بعد ابو موسیٰ جیسے صحابی پر مخفی نہیں رہ سکتا تھا اور یہ معبد خزاعی ہین جو صحابی ہین نہ وہ معبد جو تابعی
ہین کیونکہ وہ اور ہین بصرے کے رہنے والے اور جہنی ہین ابن جوزی کا یہ توہم ہے جو انھون نے کہا کہ
کہ امام ابو حنیفہؒ نے اسمین وہم کیا ہے وترک القیاس بہ اور اس خبر کے سامنے قیاس کو ترک کر دیا جو
یہ چاہتا ہے کہ قہقہے سے وضو نہ ٹوٹے اس لیے کہ وضو ٹوٹنے کی علت نجاست کا نکلنا ہے اور امام شافعیؒ
کے نزدیک وضو قہقہے سے کبھی نہیں ٹوٹتا وہ کہتے ہین کہ روایت ہے جابر سے کہ فرمایا حضرتؐ نے کہ ہنسی
نماز کو توڑتی ہے اور وضو کو نہین توڑتی اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ وضو قہقہے سے نہین ٹوٹتا
مگر اس حدیث کی اسناد مین عبد الرحمٰن بن اسحٰق ہے جسکی کنیت ابو شیبہ ہے اور وہ ضعیف ہے یحییٰ نے
ایسا ہی کہا ہے اور احمدؒ نے کہا ہے کہ حدیث اسکی منکر ہے اور وہ کچھ نہین وروی حدیث تاخیر
النساء فی مسئلۃ المحاذاۃ اور امام محمدؒ نے مسئلہ محاذات مین حدیث تاخیر صف مستورات کو
روایت کیا اور وہ یہ ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اخروھن من حیث اخرھن اللہ تعالیٰ
یعنے عورتون کو پیچھے کر دو جیسا کہ خدا تعالیٰ نے انکو پیچھے کیا ہے شارع نے مردون کو عورتون کی
تاخیر کا حکم دیا ہے اور امر اس بات کو چاہتا ہے کہ مرد عورت کے برابر نہ کھڑا ہو بلکہ اُس سے متقدم
رہے جب عورت مرد کے برابر کھڑی ہو جاوے گی یا مرد عورت کے برابر کھڑا ہوگا تو عورت کی تاخیر کے
حکم کا تارک ٹھہرے گا تو اس سے خاص اُسی کی نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ عورت کے متاخر رکھنے کا
حکم اُسکو ہے۔ وترک القیاس بہ اور بوجہ اس حدیث کے قیاس پر عمل نہیں کیا مسئلہ محاذات
کی تفصیل یہ ہے کہ ایک صف مین نماز کی نیت سے بالغہ عورت اور مرد بلا حائل کسی چیز کے ایک
دوسرے کے پاس کھڑے ہون اس صورت مین مرد کی نماز فاسد ہو جائیگی اور قیاس یہ چاہتا ہے
کہ اس سے نماز فاسد نہو کیونکہ جبکہ عورت کی نماز فاسد نہین ہوتی تو مرد کی کیون فاسد ہو وروی
عائشہ حدیث القے اور امام محمدؒ نے حضرت عائشہؓ سے قے سے وضو کے ٹوٹ جانے کی حدیث کو
روایت کیا کہ کہا ہے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا من قاء او رعف فی صلوٰتہ فلینصرف
ولیتوضأ ولیبن علی صلوٰتہ ما لم یتکلم یعنی جس نے قے کی یا اسکی نکسیر پھوٹی تو اسکو چاہیے
کہ وضو کرکے اُسی نماز کو پورا کرے جب تک کہ بات نہ کی ہو وترک القیاس بہ اور اس حدیث کے

مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا۔ جو یہ چاہتا ہے کہ قے سے وضو نہ ٹوٹے کیونکہ قے میں کوئی نجاست نہیں نکلتی ہے۔ وروی عن ابن مسعود حدیث السھو بعد السلام اور امام محمدؒ نے سلام کے بعد سجدۂ سہو کرنے کی حدیث کو ابن مسعود سے روایت کیا اور وہ یہ ہے لکل سھو سجدتان بعد السلام یعنی ہر سہو کے واسطے دو سجدے ہیں بعد سلام کے وترک القیاس اور اس حدیث کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا جو یہ چاہتا ہے کہ سلام سے پہلے سجدۂ سہو کیا جائے اور امام شافعیؒ کی رائے بھی یہی ہے کیونکہ سجدۂ سہو فائتہ کی درستی کرتا ہے تو نماز کے اندر جو کچھ فوت ہو گیا اسکا قائم مقام ہوگا بس مناسب یہ ہے کہ سجدۂ سہو سلام سے پہلے کیا جائے کیونکہ جو کچھ فوت ہوا تھا وہ سلام سے پہلے ہوا تھا درمختار میں ہے کہ سجدہ سہو کا واجب ہے بعد سلام واحد کے داہنی جانب فقط اور یہی معہود ہے اور اسی سے تحلیل حاصل ہوتی ہے اور یہی اصح ہے اور اس بنا پر اگر دونوں طرف سلام کریگا تو سجدہ سہو کا ساقط ہو جائیگا کیونکہ وہ مثل کلام کے ہے اور درمختار وغیرہ میں ہے کہ بعد ایک سلام کے سجدۂ سہو کرنا قول جمہور کا ہے اور ان میں سے شیخ الاسلام اور فخر الاسلام اور کرخی وغیرہ ہیں۔ والقسم الثانی من الرواۃ ھو المعروفون بالحفظ والعدالۃ

دون الاجتھاد والفتوی کابی ھریرۃ دوسری قسم کے وہ راوی ہیں جو حافظے کے اچھے ہونے اور عادل ہونے میں مشہور ہوں مگر اجتہاد اور فتوی دینے کا درجہ نہ رکھتے ہوں جیسے ابوہریرہؓ بعض محققین کی تحقیق یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کا شمار بھی صحابۂ مجتہدین میں ہے وہ کسی دوسرے صحابی کے فتوے پر عمل نہیں کرتے تھے بلکہ جناب سرور کائنات کے بعد صحابہ کے زمانے میں خود فتوے دینے لگے تھے اور بڑے بڑے صحابہ کا معارضہ کرتے تھے چنانچہ ابن عباس کے قول سے اس حاملہ کی عدت میں جس کا خاوند مر گیا ہو اختلاف کیا تھا جس کی تفصیل امام مالک کی موطا میں سلیمان بن یسار سے اسطرح مذکور ہے کہ عبد اللہ بن عباسؓ اور ابوسلمہ بن عبد الرحمن بن عوف نے اس عورت میں اختلاف کیا کہ کچھ راتوں بعد اپنے خاوند کی وفات کے جنے تو ابوسلمہ نے کہا کہ جس وقت جنا اسنے تو اسکو نکاح کرنا حلال ہو گیا اور ابن عباسؓ نے کہا کہ اسکی عدت آخر ہے دونوں مدتوں کی کہ ایک مدت وضع حمل کی ہے اور دوسری چار مہینے اور دس دن کی اسپر ابوہریرہؓ نے کہا کہ میں اپنے بھائی کے بیٹے یعنی ابوسلمہ کے ساتھ ہوں پھر کریب مولائے عباس کو

ام سلمہ کے پاس بھیجا کہ اُن سے اس کا حال دریافت کرے تو اُنھون نے اُس سے کہا کہ سبیعہ سلمیہ
اپنے خاوند کی وفات سے کچھ راتون بعد جنی تھی اسکا ذکر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا آپنے فرمایا کہ
حلال ہوئی جس سے چاہے نکاح کرے اور جامع ترمذی مین ہے کہ وہ ۲۳ دن یا ۲۵ دن کے بعد
جنی تھی اور ابو ہریرہؓ نے پانچ ہزار حدیثین روایت کی ہین جنکو ثقات نے یاد کرکے بیان
کیا ہے و انس بن مالک اور انس بن مالک بھی اسی طرح کے ہین اور اسی قبیل سے ہین عقبہ بن
مالک اور اعراب اکثر اہل سنت وجماعت کا مذہب یہ ہے کہ تمام صحابہ عادل ہین اور اُنکے تزکیے کی
ضرورت نہین اور بعض کے نزدیک وہ عام مسلمانون کی طرح ہین اور ان مین ہر طرح کے آدمی ہین
جنمین عادل بھی ہین اور غیر عادل بھی ہین اسلیے اُن کا تزکیہ ضروری ہے اور بعض اہل تحقیق نے
کہا ہے کہ وہ اُس وقت تک عموماً عادل تھے جبتک فتنون مین داخل نہ ہوے جب فتنون مین شریک
ہوے تو اُن کی عدالت جاتی رہی پس جو لوگ حضرت عثمان کے واقعہ قتل مین شریک ہوے بغیر
تزکیے کے وہ نامقبول ہین جس نے توبہ نہین کی تھی اُسکی روایت معتبر نہین اور حق یہ ہے کہ حضرت
عثمانؓ کے قتل مین کوئی صحابی شریک نہ تھا یہ ساری کارستانی دوسرے باغیون کی تھی اور
جس وقت معاویہ بن ابی سفیان نے حضرت علیؓ سے مخالفت کی تو اُس وقت صحابہ کے تین فریق
ہوگئے ایک گروہ امیر المومنین خلیفۂ برحق کا طرفدار ہوگیا دوسری جماعت نے امیر شام کی اعانت کی
اور تیسرے فریق نے سب سے الگ تھلگ رہنا پسند کیا انھون نے دونون کی حمایت سے توقف کیا
اور شک نہین کہ اُن زمانون کے محدث اور مجتہد تینون فریق سے احادیث اور روایات لیتے
رہے اور ہر ایک کے بیان پر وثوق رکھتے تھے باعتبار روایت کے صحابہ کے تین حال ہین (۱)
جن لوگون نے کثرت سے روایت کی ہے ان کی حدیثین تعداد مین ایکہزار اور اس سے زیادہ بھی
پائی جاتی ہین ایسے آٹھ شخص ہین ۔ ابو ہریرہؓ ۔ عائشہؓ ۔ عبداللہ بن عمر بن خطاب ۔ عبداللہ بن
عباس ۔ عبداللہ بن عمرو بن عاص ۔ انس ۔ جابر ۔ اور ابو سعید خدری (۲) جن لوگون نے بہت
کم حدیثین روایت کین انکی روایتین تعداد مین چالیس تک پہونچتی ہین اور بعض کی روایات چالیس
بھی نہین اور بعض نے سو تک بھی حدیثین روایت کی ہین (۳) ایسے لوگ ہین جنھون نے نہ زیادہ
حدیثین روایت کین اور نہ بہت کم چنانچہ بعض نے پانسو اور بعض نے کچھ اس سے زیادہ

محدثین روایت کی ہیں جیسے ابو موسیٰ اشعری اور براء بن عازب وغیرہ فاذا صحت روایۃ مثلہما
عندک فان وافق الخبر القیاس فلا خفاء فی لزوم العمل بہ وان خالفہ کان
العمل بالقیاس اولیٰ ان جیسے راویوں کی روایت صحیح ہونے پر اگر وہ قیاس کے موافق ہے تو
یقیناً اس پر عمل کرنا لازم ہے اور اگر قیاس کے مخالف ہے تو قیاس پر عمل کرنا بہتر ہوگا کیونکہ اگر حدیث
پر عمل کیا جائے اور قیاس کو بے ضرورت چھوڑ دیا جائے تو ایسی حدیثوں میں رائے کا دروازہ بند
ہوجائے حالانکہ اللہ فرماتا ہے فاعتبروا یا اولی الابصار یعنی قیاس کرو اے صاحبان بصیرت
اور بڑی وجہ یہ ہے کہ راوی نے جو بات رسول اللہ کی زبان مبارک سے سنی اگر اسکے الفاظ یاد نہ رہے
اور اپنے فہم کے مطابق حدیث کا مطلب سمجھ کر حضرت سے روایت کی تو ممکن ہے کہ آنحضرت کا
مطلب کچھ اور ہوا اور وہ کچھ اور سمجھ گیا ہو تو اس ضرورت سے حدیث کا قیاس کے سامنے ترک کرنا
اولیٰ ہے اور ایسے راوی سے جسکو قوت اجتہاد اور تفقہ حاصل نہ ہو ایسا واقع ہوجانا کچھ بعید نہیں
کیونکہ وہ بوجہ فقیہ نہ ہونے کے مضمون کلام رسول اللہ کے عدم فہم سے مصئون نہیں مثالہ ما
روی ابو هریرة الوضوء مما مسته النار فقال له ابن عباس ارایت لو توضأت
بماء سخین اکنت تتوضأ منه فسکت وانما رده بالقیاس اذ لو کان عنده
خبر لرواه مثلاً ابو ہریرہؓ نے جب یہ حدیث روایت کی کہ اس چیز سے وضو ہے جسکو آنچ
لگی ہے تو ابن عباس نے کہا کہ اگر تم گرم پانی سے وضو کرو تو پھر کیا اسکے بعد اور وضو جدید کروگے
ابو ہریرہؓ خاموش ہوگئے عبد اللہ ابن عباسؓ نے اس موقع پر قیاس ہی کو پیش کیا کیونکہ
اگر اس باب میں انکے پاس کوئی خبر ابو ہریرہؓ کی خبر کے معارض ہوتی تو اسکو پیش کرتے ابو ہریرہ کو
کچھ جواب بن نہ آیا وعلی هذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ خبر قیاس کے مقابلے میں ترک
کردی جاتی ہے جبکہ راوی تفقہ اور اجتہاد میں معروف نہ ہو ترک اصحابنا روایة ابی هریرة
فی مسئلة المصراة بالقیاس علمائے حنفیہ نے مسئلہ مصراۃ میں قیاس کے مقابلے میں
حدیث ابو ہریرہؓ پر عمل نہیں کیا تفصیل اسکی یہ ہے کہ ابو ہریرہ سے بخاری ومسلم میں مروی ہے
لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها فانه بخیر النظرین بعد ان یحلبها ان شاء
امسك وان شاء ردها وصاعا من تمر یعنی حضرت نے فرمایا کہ نہ بند رکھا کرو کئی روز کا

دودھ اونٹ اور بکری اور بھیڑ کے تھنون مین سو جو اُن کو مول لیوے وہ دوہنے کے بعد دو کام مین مختار ہے خواہ رکھے خواہ ان کو پھیر دے ایک صاع کھجور بدلے کردنا بازون کا دستور ہے کہ کئی دن کا دودھ گائے بکری کا بند رکھتے ہین تا کہ مول لینے والا دھوکے سے مول لیوے سو حضرت نے فرمایا کہ بعد مول لینے کے خریدار کو اختیار ہے خواہ رکھے خواہ پھیر دے بدلائے کہ یہی مذہب امام شافعیؒ کا ہے اور امام اعظمؒ کے مذہب مین بدلا دینا نہین کیونکہ یہ حدیث ہر وجہ سے قیاس کے مخالف ہے اسلیے کہ واپسی در ابواب مین تاوان کا یہ دستور ہے کہ اگر مثلی چیز ہے تو اُسکا مثل دلایا جاتا ہے اور اگر قیمت دار ہے تو قیمت دلائی جاتی ہے پس دودھ کا تاوان یا تو دودھ ہونا چاہیے یا قیمت ایک صاع چھوارے نہ قیمت ہین نہ مثل اور اگر چھوارون کے ساتھ تاوان مقرر بھی ہو تو یہ چاہیے کہ دودھ کی کمی بیشی کے مطابق چھوارے دلانے جائین نہ یہ کہ دودھ تھوڑا ہو یا بہت ہر ایک کے عوض مین صرف ایک صاع چھوارون کے دلانے کا حکم ہوا اسلیے امام موصوف نے ظاہر حدیث کو قیاس کے مقابلے مین ترک کر دیا اور جانور مشتری کے مکان پر جسقدر رہا اور دانا کھایا ہے وہی دودھ کا عوض ہو گیا ابو الحسن کرخی حنفی کا مذہب یہ ہے کہ حدیث کے قیاس پر مقدم ہونے کے لیے راوی کا فقیہ ہونا شرط نہین بلکہ ہر راوی عادل کی خبر بشرطیکہ کتاب و سنت کے مخالف نہو قیاس پر مقدم ہے کیونکہ جب راوی کی عدالت اور ضبط ثابت ہو چکا تو اب خبر مین راوی کی طرف سے تغیر کا احتمال ہونا ایک امر موہوم ہے اور ظاہر ہے کہ وہ اُسی طرح روایت کرے گا جیسے کہ سُنے گا اور اگر سُنی ہوئی بات کو متغیر بھی کرے گا تو اسطرح متغیر نہ کریگا کہ مطلب کچھ کا کچھ ہو جائے اس لیے کہ تمام صحابہ عادل ہین پس صحابی عادل و ضابط کی خبر ہمیشہ قیاس پر مقدم رہے گی چنانچہ حضرت عمرؓ نے ایک صحابی غیر فقیہ کی خبر کی بنا پر جنین کی دیت غرہ مقرر کیا تفصیل اسکی یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے پیٹ کا بچہ ساقط کر دینے کے باب مین صحابہ سے مشورہ کیا اور اُن سے نبی علیہ السلام کے وقت کی اسکی کوئی نظیر دریافت کی تو حمل بن مالک نے کہا کہ ایک عورت نے دوسری عورت کے جو حاملہ تھی خیمے کی چوب ماری جسکے صدمے سے وہ مر گئی اور اسکے پیٹ کا بچہ بھی مر گیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنین مین غرے کا فیصلہ کیا اور قاتلہ کو قصاص مین قتل کیے جانے کا حکم دیا حضرت عمرؓ نے اس خبر کے مطابق عمل کیا باوجودیکہ حمل بن مالک فقہاے صحابہ مین سے نہ تھے حضرت عمرؓ نے غرے کی قیمت پچاس دینار لگائے اور ہر ایک

دینار دس درم کا جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے مصنف میں زید بن اسلم سے روایت کی ہے حضرت عمرؓ کے اس خبر پر عمل کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ قیاس پر خبر کو ترجیح ہے اور گو خبر قیاس کے خلاف ہو مگر اسکو ترک نہیں کیا جاتا چنانچہ خبر مذکورۂ بالا بھی سراسر قیاس کے خلاف ہے اسلیے کہ اگر پیٹ کے بچے میں جان پڑ گئی تھی تو پوری دیت واجب تھی اور وہ سونے سے ایکہزار دینار ہیں اور چاندی سے دس ہزار درم اور اگر جان نہ پڑی تھی تو اسکی دیت کچھ بھی نہ تھی کرخی کی تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ راوی عدالت و حفظ میں مشہور ہو علم و اجتہاد میں مشہور ہو یا نہو تو اسکی خبر کو کسی طرح ترک نہ کرنا چاہیے گو قیاس اسکے موافق ہو یا مخالف وباعتبار اختلاف حال الرواۃ قلنا

شرط العمل بخبر الواحد ان لا یکون مخالفا للکتاب اور باعتبار اختلاف حال راویوں کے علمائے حنفیہ نے خبر آحاد پر عمل کرنے کی یہ شرط کی ہے کہ کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو جیسا کہ عبادہ بن صامت سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہو لا صلوۃ لمن لم یقرء بفاتحۃ الکتاب یعنی نہیں ہے نماز اس شخص کی جس نے الحمد نہ پڑھی اس حدیث کے ساتھ امام شافعیؒ نے سورۂ فاتحہ کے نماز میں پڑھنے کی فرضیت پر تمسک کیا ہے اسلیے کہ نفی کی گئی ہے نماز کی اس سے کہ فاتحہ نہ پڑھے اور حنفیہ کے نزدیک نفی کمال کی ہے یعنی بغیر اسکے نماز پوری نہیں ہوتی کیونکہ نماز کی نفی کے معنے لینا اس آیت کے مخالف ہے۔ فاقرؤا ما تیسر من القرآن یعنی پڑھو جو کہ آسان ہو قرآن سے پس فرض کہ بغیر اسکے نماز ادا نہو ایک آیت یا تین آیتوں کا پڑھنا ہے قرآن سے خواہ فاتحہ ہو یا سوائے اسکے اور کچھ اور سورۂ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے کہ بغیر اسکے نماز ناقص ہوتی ہے اور امام شافعی کا حدیث پر عمل کرنا اور کتاب کو ترک کرنا بیجا ہے اسلیے کہ خبر واحد ظنی ہے اور کتاب قطعی۔ والسنۃ المشہورۃ اور دوسری شرط خبر واحد پر عمل کرنے کی یہ ہے کہ سنت مشہورہ کے مخالف نہو جیسے ابن عباس کی یہ حدیث جسکو مسلم نے روایت کیا ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قضی بیمین وشاھد یعنی حضرتؐ نے حکم فرمایا ساتھ قسم کے اور گواہ کے مخالف ہے اس حدیث کے جسکے الفاظ یہ ہیں البینۃ علی المدعی

والیمین علی من انکر یعنی شاہد مدعی پر ہے اور قسم اس شخص پر ہے جو انکار کرے وان لا یکون

مخالفا للظاھر اور دوسری شرط خبر واحد پر عمل کرنے کی یہ ہے کہ ظاہر کے بھی خلاف نہو جیسے

بسم اللہ کو بلند آواز سے پڑھنے کی حدیث عبد اللہ بن عباس سے مروی ہے اگرچہ حاکم اور دارقطنی
نے اسکی تصحیح کی ہے مگر اسپر عملدرآمد نہین ہوا کیونکہ اسکے مقابلے مین بہت سی روایات صحیح اس امر کی
موجود ہین کہ پیغمبر خدا اور خلفاے راشدین جہری نمازون مین قرارت کو الحمد للہ رب العالمین سے
شروع کرتے تھے اور سب لوگ بسم اللہ کا اخفا کرتے تھے اگر بسم اللہ کا جہر رسول خدا سے ثابت ہوتا
تو انکی شان سے یہ بعید تھا کہ مدۃ العمر اسکے عملدرآمد کے تارک رہتے اور جتنے تابعین تھے وہ بھی
بسم اللہ کو آہستہ کہتے تھے اور یہی مذہب سفیان ثوری اور ابن مبارک کا ہے اور ابن عبد اللہ
اور ابن منذر نے کہا ہے کہ یہی قول ابن مسعود۔ ابن زبیر۔ عمار بن یاسر عبد اللہ بن مغفل حاکم
حسن بن الحسن شعبی نخعی۔ اوزاعی۔ عبد اللہ بن مبارک۔ قتادہ۔ عمر بن عبد العزیز۔ اعمش ۔ زہری
مجاہد۔ حماد۔ ابی عبید۔ احمد بن اسحق اور امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ (۲) اسی قبیل سے ہین وہ احادیث
جن مین انس اور ابوہریرہ سے مروی ہے کہ ہمیشہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نماز صبح
کی اخیر رکعت مین پڑھتے تھے انس کی روایت کو دارقطنی نے اور ابوہریرہؓ کی روایت کو بخاری نے
بیان کیا ہے چنانچہ امام شافعیؒ کا اسپر عملدرآمد ہے امام ابو حنیفہ کہتے ہین کہ سواے وتر کے اور کسی
نماز مین دعاے قنوت پڑھنا روا نہین اگر آنحضرتؐ دعاے قنوت فجر کی نماز مین پڑھتے ہوتے تو
صحابہ کا ضرور اسپر عملدرآمد ہوتا جو ہمیشہ آپ کے پیچھے نماز پڑھتے رہے یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ جم غفیر
صحابہ کا اسکو بھول جاتا اور وہ حدیثین قطعی موضوع ہین (۳) بقول بحر العلوم مصنف شرح سلم الثبوت
اسی قسم سے صلوٰۃ التسبیح بھی معلوم ہوتی ہے جس کی حدیث ابن عباس سے ابو داؤد ابن ماجہ اور
بیہقی وغیرہ نے روایت کی ہے کیونکہ صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کی ہمت ہر ایک توبہ و استغفار
کے کام مین مصروف تھی اور جبکہ صلوٰۃ التسبیح کے یہ فضائل کہ اسکے کرنے سے اگلے پچھلے نئے پرانے
بھول چوک کر اور جان بوجھ کر کیے ہوئے اور چھوٹے بڑے اور چھپے ہوے اور ظاہر گناہ بخشدیے
جاتے ہین انکے نزدیک ثابت ہوتے تو وہ ضرور اسپر عمل کرتے اور بعض متاخرین اہل حدیث کا یہ کہنا
کہ صلوٰۃ التسبیح کی حدیث مین اگرچہ بعض طریقے ضعیف ہین مگر طریقون کی کثرت کی وجہ سے درجہ حسن کو پہونچگئی
ہے قابل وثوق نہین قال علیہ السلام تکثر لکم الاحادیث بعدی آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ میرے بعد بہت سی
حدیثین میری طرف تمہارے پاس پہونچین گی سینکڑون ہزارون بلکہ لاکھون حدیثین دانستہ لوگون نے

۲

وضع کرلین حماد بن زید کا بیان ہے کہ چودہ ہزار حدیثین ایک صرف زنادقہ نے وضع کرلین عبدالکریم وضاع نے خود تسلیم کیا تھا کہ چار ہزار حدیثین اسکی موضوعات مین بہت سے ثقات اور پارسا تھے جو نیک نیتی سے فضائل و ترغیب مین وضع کرتے تھے حافظ زین الدین عراقی لکھتے ہین کان حدیثون سے بہت ضرر پہونچا کیونکہ ان واضعین کے ثقہ اور تورع اور زہد کی وجہ سے یہ حدیثین اکثر مقبول ہوگئین اور رواج پاگئین اسلیے آئمہ حدیث کو ان کی تنقید و تصحیح مین بڑی جانفشانی پڑی اور لاکھون حدیثون مین سے نہایت احتیاط کے ساتھ تھوڑی حدیثین باقی رکھین۔ فاذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوہ علی کتاب اللہ فما وافق فاقبلوہ وما خالف فردوہ پس جب کوئی حدیث میری طرف تمھارے پاس روایت کی جائے اسکو کتاب کے سامنے پیش کرو موافق ہو تو قبول کرو اور اگر وہ حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہو تو اسکو رد کردو۔ یاد رکھو کہ یہ حدیث موضوع ہے قابل اعتبار نہین جیسا کہ میر سید شریف نے رسالہ اصول حدیث مین اسکی تصریح کی ہے اور معدن الاصول مین جو لکھا ہے کہ یہ حدیث صحیح بخاری مین موجود ہے یہ بالکل غلط ہے یا حضرت کے زمانے کا منشا یہ ہوگا کہ آگے کو لوگ میری طرف حدیثین بنا بنا کر قرآن کا معارضہ کرین تو تمکو انپر عمل نہ کرنا چاہیے اور ایسے موضوع حدیث کی شناخت کے لیے قرآن سے ملانا معیار قرار دیا ہو۔ وتحقیق ذلک فی ما روی عن علی بن ابی طالب انہ قال کانت الرواۃ علی ثلثۃ مومن مخلص صحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعرف معنی کلامہ اور تحقیق اسکی یہ ہے کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ سے منقول ہوا ہے کہ راویون کی تین قسمین ہین مومن مخلص جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین رہا اور انکے کلام کو سمجھا جو کچھ آپ نے اسکے سامنے بیان کیا اس کلام کے معنی سے بخوبی آگاہ ہوا اور آپ کی مراد سے واقف تھا۔ واعرابی جاء من قبیلۃ فسمع بعضا سمع ولم یعرف حقیقۃ کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرجع الی قبیلۃ فروی بغیر لفظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتغیر المعنی وھو یظن ان المعنی لا یتفاوت دوسرے اعرابی کا اپنے قبیلے سے آیا اور حضرت کے بعض کلام پاک کو سنا مگر اسکی حقیقت کو نہ پہونچا پھر اپنے قبیلے کی طرف لوٹ گیا اور ان الفاظ مین حدیث کو روایت کیا جو حضرت کی زبان مبارک سے نہین نکلے تھے پس معنی بدل گئے حالانکہ اس اعرابی کو یہ گمان رہا کہ جو کچھ آنحضرت نے فرمایا تھا وہ بے کم و کاست ادا کرتا ہون ومنافق لم یعرف

نفاقہ مالم یسمع وافتری فنعم منہ اناس فظنوہ مومنا مخلصا فرووا ذلک واشتھر
بین الناس تیسری قسم وہ منافق ہے جس کا نفاق ظاہر نہین ہوا اُسنے بغیر سُنے روایت کردیا
اور افترا باندھا اُس سے اور لوگون نے سُنا اور اُسکو مومن مخلص سمجھا اسی طرح روایت در روایت وہ حدیث
لوگون مین مشہور ہوگئی یہی وجہ ہے کہ بخاری نے چھ لاکھ حدیثون مین سے جو اُنکے پاس تھین ۷۲۷۵
حدیثین باقی رکھین اگر مکررات نکال ڈالی جائین تو صرف ۴۰۰۰ حدیثین باقی رہتی ہین اور مسلم نے
اپنی صحیح کو تین لاکھ حدیث سے انتخاب کرکے بارہ ہزار اُس مین رکھی ہین فلہذا المعنی یعنی راویون
کے اختلاف کی وجہ سے وجب عرض الخبر علی الکتاب والسنۃ المشھورۃ خبر واحد کا کتاب
اور سنت مشہورہ سے مقابلہ کرنا چاہیے اگر اُسکے مخالف ہو تو ترک کردینا چاہیے ومثال العرض علی
الکتاب فی حدیث مس الذکر فیما یروی عنہ علیہ السلام من مس ذکرہ فلیتوضأ
اور کتاب اللہ پر پیش کرنے کی مثال یہ ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا کہ جو کوئی تم مین سے اپنے ذکر کو ہاتھ
لگائے تو چاہیے کہ وضو کرے جیسا کہ بسرہ بنت صفوان سے مالک احمد ابوداؤد ترمذی نسائی ابن ماجہ
اور دارمی نے روایت کی ہے اور اس بات کی دارقطنی یحیی احمد اور بخاری نے تصحیح کی ہے فعرضنا
علی الکتاب فخرج مخالفا لقولہ تعالی فیہ رجال یحبون ان یتطھروا فانھم کانوا
یستنجون بالاحجار ثم یغسلون بالماء ولو کان مس الذکر حدثا لکان ھذا
تنجیسا لا تطھیرا علی الاطلاق پس حدیث مذکورہ کو کتاب اللہ سے ملایا تو اُسکے مخالف
پایا چنانچہ اللہ تعالیٰ مسجد قبا کے نمازیون کی نسبت فرماتا ہے کہ اُسمین مرد ہین جنکو خوشی ہے پاک
رہنے کی اور یہ لوگ اول مقعد و ذکر کا ڈھیلے سے استنجا کرتے تھے پھر پانی سے دھوتے تھے اور ظاہر ہے
کہ استنجا کرنے سے مس ذکر واقع ہوتا ہے پس اگر ذکر کے چھونے سے وضو ٹوٹتا تو استنجا تطہیر نہوتا بلکہ اس
سے تو بدن نجاست مین مبتلا ہو جاتا کیونکہ نجاست حکمی قرار پاتا جو نجاست حقیقی سے قوی ہوتی ہے
اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ذکر چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اُسکے بعد وضو کرنا واجب ہے کیونکہ
مس ذکر کے بعد وضو کرنے کا حکم دیا ہے پس اگر مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹتا تو وضو کرنے کے لیے حکم نہ دیا جاتا
کیونکہ یہ بے فائدہ ہوتا اور نص قرآنی کا مقتضا یہ ہے کہ مس ذکر سے وضو نہین ٹوٹتا اسلیے ابوحنیفہؒ
نے حدیث کو متروک کردیا اور شافعیؒ نے اسپر عمل کیا امام ابوحنیفہؒ کی دلیل مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹنے

پر وہ حدیث بھی ہے جو نسائی اور ترمذی اور ابوداؤد نے طلق بن علی سے روایت کی ہے کہ حضرت سے اُس شخص کا حال دریافت کیا گیا جو اپنا ذکر چھوئے اور پھر وضو کرے آپ نے فرمایا کہ وہ نہیں مگر ٹکڑا تم میں سے اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور ابن ابی شیبہ نے مصنف میں اور طحاوی نے بھی روایت کیا ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث اُن تمام حدیثوں سے زیادہ صحیح ہے جو اس باب میں آئی ہیں اور طحاوی نے کہا ہے کہ اسکی اسناد مستقیم ہے نہ مضطرب اور طحاوی نے بیان کیا ہے کہ علی بن المدینی جو بخاری کے اُستاد ہیں طلق کی حدیث کو بسرہ کی حدیث سے اچھا بتاتے تھے اور طحاوی نے عمرو بن فلاس سے بھی نقل کیا ہے کہ اُنھوں نے کہا کہ طلق کی حدیث ہمارے نزدیک بسرہ کی حدیث سے صحیح تر ہے اب ایک بات انصاف کی یہ ہے کہ نووی جو شافعی مذہب ہیں لکھتے ہیں کہ جبتک حدیثوں میں مطابقت ہو سکے واجب ہے اور جبکہ اس جگہ دونوں حدیثیں طرفین کی صحیح ہوئیں تو مطابقت اسطرح ہو سکتی ہے کہ بسرہ کی حدیث میں وضو کے معنی ہاتھ دھونے کے لیے جائیں اور یہ حکم یعنی ہاتھ دھونا مستحب ہے لیکن نووی کی تاویل سے وہ تاویل بہتر معلوم ہوتی ہے جو صبح صادق میں لکھی ہے کہ بسرہ کی حدیث میں مس ذکر کنایہ ہے کہ ذکر میں سے کوئی شے ہاتھ سے نکالی جائے جیسا کہ حلق میں منی نکالی جاتی ہے اگر کوئی کہے کہ مطابقت جب واجب ہے کہ دونوں حدیثیں جانبین کی قوی ہوں اور اس جگہ طلق کی حدیث ضعیف ہے تو جواب یہ ہے کہ طلق کی حدیث کے راوی جتنے ہیں سب ثقہ ہیں جس وقت علی بن المدینی۔ عمرو فلاس۔ طبرانی۔ ابن حبان۔ ابن حزم طحاوی اور ترمذی جیسے اکابر اُسکی صحت کو تسلیم کریں تو پھر احتمال ضعف کا نکالنا صرف وہم و گمان ہوگا حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان خلاف کا ثمرہ وہاں ظاہر ہوتا ہے جہاں ایسا اتفاق پڑے کہ کوئی آدمی وضو کرے اور استنجا کرنا بھول جائے پھر پانی سے استنجا کرے تو ابوحنیفہ کے نزدیک استنجے کی حالت میں ذکر کے چھو جانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا اور شافعی کے نزدیک ٹوٹ جائے گا وکذلك قوله علیه السلام ایما امرأة نکحت نفسها

بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل باطل باطل اسی طرح یہ جو رسول علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ جس عورت نے بغیر اپنے ولی کے نکاح پڑھوا لیا تو وہ نکاح اُس کا باطل ہے اگر اسی پر عمل کر کے امام شافعی و مالک کہتے ہیں کہ عورت کا نکاح اُسکی عبارت کے ساتھ منعقد نہیں ہوتا

خرج مخالفا لقوله تعالیٰ فلا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن فان الکتاب یوجب

تحقیق النکاح متضمن یعنی حدیث مذکورہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے مخالف ہے کہ نہ روکو عورتوں کو
کہ نکاح کر لیں اپنے خاوندوں سے کیونکہ کتاب سے ثابت ہے کہ عورت کو اپنا نکاح خود کر لینا درست
ہے اگر حدیث پر عمل کیا جائے تو اس آیت کا بطلان لازم آئے اسلئے امام ابوحنیفہؒ نے حکم دیا ہے
کہ عورت مکلفہ کا نکاح بغیر حاضر ہونے ولی کے جائز ہے ومثال العرض علی الخبر المشہور روایۃ
القضاء بشاهد ویمین اور خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال یہ ہے کہ خبر آحاد میں آیا ہے کہ اگر مدعی کے
پاس ایک گواہ ہو اور دوسرے گواہ کے بدلے مدعی قسم کھائے تو نصاب شہادت پورا ہو جائے گا
خبر واحد کا لفظ یہ ہے قضی بالیمین مع الشاهد یعنی آنحضرتؐ نے فیصلہ کیا ایک گواہ کے
ساتھ اور مدعی سے قسم لی فانہ خرج مخالفا لقولہ علیہ السلام پس یہ مخالف ہے آنحضرت
کے قول ذیل کے جو مشہور بلکہ متواتر ہے البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر یعنی
گواہ لانا مدعی کے ذمے ہے اور مدعا علیہ کے ذمے قسم کھانا ہے اس حدیث میں مدعی کی جانب
گواہی صرف اور مدعا علیہ کی طرف صرف قسم کا کھانا قرار دیا گیا ہے کیونکہ الف لام الیمین میں
استغراق جنس کے لیے ہے یعنی تمام قسمیں مدعا علیہ پر ہیں تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قسم مختص ہے
مدعا علیہ سے اس حدیث نے جنس شہود کا مدعی پر اور جنس یمین کا مدعا علیہ پر حصر کر دیا ہے امام
شافعیؒ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا عمل پہلی حدیث پر ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے باتباع حدیث ثانی کے
ائمہ ثلثہ کا خلاف کیا ہے یعنی انکے نزدیک مدعی سے کسی حال میں قسم نہ لی جائے گی بلکہ حلف
خاص ہے مدعا علیہ کے ساتھ دوسری خرابی اس خبر واحد میں یہ ہے کہ اسکے طریق سب ضعیف
ہیں اسکو نقاد فن حدیث یعنی یحییٰ بن معین نے رد کیا ہے تیسرا جواب امام ابوحنیفہ کی طرف سے
یہ ہے کہ یہ حدیث مخالف ہے نص صریح کتاب کے واستشہدوا شہیدین من رجالکم فان
لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان یعنی گواہ کر دو تم دو مردوں کو اپنے میں سے اگر دو مرد نہوں تو ایک مرد اور
دو عورتیں اس آیۂ کریمہ میں حق سبحانہ تعالیٰ نے ہر طرح مدعی پر شہادت ہی کو مقرر کیا ہے نہ یمین کو
چوتھے بصورت تسلیم معنی اس حدیث کے یہ ہو سکتے ہیں کہ حضرتؐ نے حکم کیا شاہد اور یمین سے یعنی باوجود
اسکے کہ مدعی نے ایک شاہد پیش کیا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر بوجہ عدم تکمیل نصاب
شہادت کے لحاظ نہ فرمایا اور مدعا علیہ سے یمین لی تو مراد یمین مدعا علیہ ہے نہ یمین مدعی

پانچوین احتمال ہے کہ مراد شاہد سے خزیمہ ہو کیونکہ دوسری حدیث مین مروی ہے کہ حضرتؐ نے انکی شہادت کو تنہا بمنزلہ دو شہادت کے قرار دیا ہے اور یہ حکم انکے خصوصیات مین سے ہے چھٹے الف ولام قضی بالیمین مع الشاهد مین عہد کا ہووے اور مراد حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی شاہد سے شہادت معہودہ یعنی دو مردون کی یا ایک مرد اور دو عورتون کی ہے اسی طرح الیمین سے یمین معہود یعنی یمین مدعا علیہ مقصود ہو و باعتبار هذا المعنى یعنی اختلاف حال رواۃ اور ظنیت خبر کی بنا پر قلنا خبر الواحد اذا خرج مخالفا للظاهر لا یعمل به علماے حنفیہ نے کہا ہے کہ حدیث آحاد پر اس وقت عمل نہین کرتے جبکہ وہ ظاہر حال کے مخالف ہو ومن

صور مخالفة الظاهر عدم اشتهار الخبر فيما يعم به البلوى في الصدر الاول والثاني لانهم لا يتهمون بالتقصير في متابعة السنة فاذا لم يشتهر الخبر مع

شدة الحاجة وعموم البلوى كان ذلك علامة عدم صحته منجملہ ظاہر حال کی مخالف صورتون کے نہ مشہور ہونا حدیث کا صدر اول و دوم مین ایسے معاملے مین ہے کہ عموماً آدمی اس مین مبتلا ہون اسلیے کہ ان دونون زمانون کے آدمی سنت کی متابعت کرنے کی تقصیر کے ساتھ بدنام نہین ہین. باوجود ضرورت کے اور عموماً آدمیون کے اسمین مبتلا ہونے کے پھر مشہور نہونا دلیل ہے اس حدیث کے عدم صحت کی کیونکہ جو معاملات ایسے ہین کہ لوگون کو رات دن پیش آیا کرتے ہین انکے خلاف کوئی خبر شاذ یا ایک دو راویون سے مروی ہو باوجودیکہ وہ آدمی ایسے ہون کہ اگر اس خبر سے واقف ہوتے تو ضرور اسپر عملدرآمد کرتے تو ایسی خبر رد کرنے کے قابل ہے اسپر عمل نہ کیا جائے گا کیونکہ اگر وہ معتبر ہوتی تو ضرور اگلے لوگون مین مشہور ہوتی اور اسپر عملدرآمد کیا جاتا نہ یہ کہ وہ خبر انپر مخفی رہتی اور اسکے خلاف عملدرآمد کرتے رہتے خواہ وہ خبر کار مباح کے باب مین ہو یا مندوب کے یا واجب کے یا حرام کے کیونکہ مقتضاے عادت یہ ہے کہ جس کام مین اکثر مبتلا ہون اور اسکو کرتے ہون اور کوئی خبر اسکے مخالف صادر ہو تو ضرور وہ اس سے واقفیت رکھتے اور اسکو تسلیم کرکے عملدرآمد کرتے اور اس کام کو چھوڑ دیتے پس جبکہ انکو اس خبر سے آگاہی نہین ہوئی یا آگاہ ہونے پر بھی انھون نے اسکو نہ مانا تو سمجھ لینا چاہیے کہ وہ عملدرآمد کے قابل نہ تھی

سوال جن کامون مین لوگ کثرت سے مبتلا ہون ان مین قیاس مقبول ہے باوجودیکہ وہ خبر واحد سے

کمتر ہے تو پھر کیا وجہ کہ خبر واحد قبول نہ کی جائے۔

جواب قیاس خبر واحد سے کسی طرح کم نہین بلکہ قیاس اُس سے قوی ہے اس سے ظن واجب ہوتا ہے اور خبر واحد سے اُس وقت تک ظن واجب نہین ہوتا جبتک شہرت نہ حاصل کرلے یا اس سے اُس وقت ظن واجب ہوتا ہے کہ لوگون کے عمل درآمد کے مخالف نہو حاصل کلام یہ ہے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ خبر واحد احتجاج کے قابل نہین جو ایسے معاملے مین وارد ہو جس مین کثرت سے لوگ مبتلا ہون اور اُنکو اُسکی خبر نہو اُسکے برخلاف عمل رکھتے ہون کیونکہ عادت خبر کے پھیلانے اور نقل کرنے کی مقتضی ہے اور جبکہ وہ پھیلی نہین تو معلوم ہوا کہ قابل عمل نہ تھی اور یہ بھی خبر واحد کے کاذب ہونے کی علامت ہے کہ اُسکے دیکھنے والون مین سے صرف ایک ہی شخص اُسکی روایت کرے اور دوسرے باوجود شدت حاجت کے کبھی اُسکا ذکر زبان پر نہ لائین تو یہ راوی قطعی جھوٹا سمجھا جائے گا خاص کر ایسی حالت مین کہ وہ یہ بات کہتا ہو کہ اس واقعہ کا اُن تمام آدمیون کو یا اُن مین سے اکثر کو علم تھا جنھون نے بیان نہین کیا مگر شیعہ ایسے آدمی کو راست گو سمجھتے ہین وہ کہتے ہین کہ جب رسول اللہ حجۃ الوداع سے پھرے تو غدیر خم کے مقام پر کہ ایک جگہ ہے مکہ اور مدینہ کے درمیان مین صحابہ کو جمع کرکے جو ایک ہزار سے زیادہ تھے اپنے بعد حضرت علیؓ کے خلیفہ بلا فصل ہونے کی نص کی مگر حضرت کی وفات کے بعد صحابہ نے اس نص کو چھپا دیا اور ابوبکر صدیقؓ سے بیعت کرلی مگر یہ قول شیعہ کا انتہا درجے پر صداقت سے گرا ہوا ہے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُنکو اپنے بعد خلیفہ کر دیتے تو خود حضرت علی اور اُنکے معاونین نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ضرورت کے وقت اس حدیث کے ساتھ استدلال کرتے اور شیعہ کا یہ کہنا کہ صحابہ نے بوجہ ظلم اور عناد اور مکابرہ کے واقعہ غدیر خم تعمیل نہ کی اور امر حق سے چشم پوشی کی یہ ایک ایسی بات ہے کہ اُسکو عقل سلیم تجویز نہین کرتی کیونکہ اسمین دین اسلام کا باطل کرنا لازم آتا ہے کیونکہ اگر صحابہ کے حق مین یہ خیال کرین کہ حاجت کے وقت بیان کرنے سے چشم پوشی کی اور امر واجبی کو چھپایا تو اس فساد کا احتمال یہانتک بڑھے اور اس کا ایسا خراب نتیجہ نکلے کہ اُسکا تدارک ممکن نہو اور کسی شرعی بات اور فرعی مسئلے مین وثوق نہ رہے کیونکہ قرآن و حدیث اُن ہی کے ذریعہ سے ہم کو پہونچے ہین بلکہ یہ منقصت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تک رجوع کرتی ہے کہ اُنکی صحبت مین

ایسے ایسے لوگ رہے اور اُن کی مطلق اصلاح نہوئی اور اس سے تو بوہرون کے داعی اور اثنا عشریوں کے
مجتہد اور خوجون کے آغا خان کی صحبت ہی اثردار ہے کہ ان کے تبع نہایت وفادار اور پکے ہوتے
ہین سر موان کی حکم عدولی نہین کرتے اور شیعہ یہ جو کہتے ہین کہ امیر المومنین علیؓ جو اسکے ساتھ اپنی خلافت
کے مدعی نہوے تو بہ سبب تقیہ کے تھا یہ بھی درست نہین اسلیے کہ علی مرتضیٰؓ کو پوری پوری قوت
حاصل تھی اور اُنکی شجاعت کا تو کیا کہنا ہے اُنکو نبی صلی اللہ علیہ وسلم خلیفہ کر دین اور وہ اسپر
عمل نہ کرین تو یہ بات محالات سے ہے بلکہ حضرت علیؓ کی شان مین یہ الزام لازم آتا ہے کہ اُنھون
نے طلب حق مین کمال سستی و تقصیر کی بلکہ اپنے بد افعال صحابہ کی تائید کرتے رہے باوجودیکہ
حضرت فاطمہ زہراؓ اُنکی بی بی تھین اور حسنؓ و حسینؓ اُنکے صاحبزادے تھے اور عباس بن عبد المطلب
جیسے نامی اور عالیشان اُنکے مشیر اور تابع تھے اور زبیر جیسے بہادر اُنکی معاونت کو آمادہ تھے اور
بنی ہاشم کا تمام نامی خاندان جن کا تمام اہل عرب لوہا مانتے تھے اُنکی معاونت کو موجود تھا پھر
کمزوری اور تقیہ کس واسطے تھا کہ منافق صحابہ کے ساتھ خود بھی منافقت کرتے رہے۔ اور اصل
حمیت اسلام تو یہ تھی کہ واقعہ خم غدیر کے چھپانے کے بارے مین علی رؤس الاشہاد فضیحت کرتے اول
تو جس طرح کچھ نہ کچھ لوگ ہر زمانے مین اُنکے ساتھ ہوتے رہے ہین اُس وقت بھی ہوتے ورنہ بنی ہاشم
تو ضرور ساتھ دیتے اور اگر کوئی نہ دیتا خدا تو ساتھ ضرور ہی دیتا کہ جس نے قریش کے مقابلے مین ایک
یتیم بے کس بے زر یعنی سید المرسلین کی مدد کی ورنہ خیر آنحضرت کی وصیت کی تعمیل کرنے کے بارے
مین نوبت بہ شہادت پہونچتی تو کیا تھا زہے نصیب ویسے بھی تو کار امامت و ریاست کی تکمیل کے
جھمیلے مین ابن ملجم کے ہاتھ سے شہید ہوے ومثاله فی الحکمیات اذا اخبر واحد ان

امرأته حرمت علیه بالرضاع الطاری جاز ان یعتمد علی خبره و یتزوج اختها

اور شرعیات مین اسکی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے خبر دی کہ اس کی عورت بوجہ رضاع طاری کے
اسپر حرام ہوگئی یعنی کسی نے شوہر کو یہ خبر دی کہ اس عورت کو اور تجھ کو صغر سنی مین فلان عورت
نے دودھ پلایا ہے پس جائز ہے کہ اس خبر پر بھروسا کرے اور اُس عورت کی بہن سے
نکاح کرے ولو اخبر ان العقد کان باطلا بحکم الرضاع لا یقبل خبره اور اگر کسی نے
یہ خبر دی کہ رضاع کے سبب عقد نکاح ہی اول سے باطل تھا تو یہ خبر مقبول نہوگی اور زن و مرد مین

تفریق کی صورت نہ نکلے گی اور عورت کی بہن سے مرد کو نکاح کرنے کا حق نہ پہونچے گا کیونکہ خبر رسان
کی خبر ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ نکاح دونون مین شہرت کے ساتھ بہت سے آدمیون کے روبرو
بندھا ہے اگر ان زن و مرد مین دودھ کی شرکت ثابت ہوتی تو شرکاے جلسۂ نکاح اور نکاح کے گواہون
پر حرمت کا سبب مخفی نہوتا اور جبکہ یہ سبب حرمت شہرت پذیر نہوا تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ بات بے اصل
ہے اور مسئلہ رضاع طاری مین ظاہر کے ساتھ مخالفت نہین اور پھر بھی مصنف نے اسکو پہلے ذکر کیا
تو وجہ اسکی یہ ہے کہ اُسکے ایراد سے یہ دکھانا منظور ہے کہ جو امر دوران حکم کے ذریعے ثابت اور اُسکے
ساتھ مخالفت ظاہر کا وصف وجوداً و عدماً پایا جاتا ہے وہ واضح ہو جائے وکذلک لو اخبرت المرأة
بموت زوجها وطلاقه اياها وهو غائب جاز ان تعتمد على خبرها وتتزوج بغيره اسی
طرح کسی عورت کو خبر دی کہ اسکا خاوند مر گیا یا اسکے خاوند نے اسکو طلاق دیدی ہر حالانکہ وہ غائب ہے
جائز ہے کہ اعتماد کرے اسکی خبر پر اور دوسرے سے نکاح کرلے ولو اشتبهت عليه القبلة فاخبره
واحد عنها وجب العمل به اور اگر کسی شخص پر اندھیرے مین قبلے کی رخ مشتبہ ہو جائے پس کوئی شخص مسلمان
جہت قبلہ بتلادے تو اسپر عمل کرنا واجب ہوگا کیونکہ یہ خبر ظاہر حال کے مخالف نہین ولو وجد
ماء لا يعلم حاله فاخبره واحد عن النجاسة لا يتوضأ بل يتيمم اور اگر کسی کو ایسا پانی ملا
جس کی پاکی ناپاکی کا حال معلوم نہین کسی نے بتلایا کہ یہ ناپاک ہے تو وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے

فصل

خبر الواحد حجة راوی واحد کی خبر حجت ہے اور یہ امر شرعاً ثابت ہے چنانچہ صحابہ نے
واحد عادل کی خبر پر عمل واجب جانا تھا اور کبھی کسی نے انکار نہین کیا یہان تک کہ اُن کا اس
امر پر اجماع ثابت ہے جس اجماع مین خلفاے اربعہ بھی داخل ہین مثلاً جب آنحضرتؐ کے مقام دفن مین
اختلاف ہوا تو سب نے اس خبر واحد پر اتفاق کرکے مدینے مین دفن کیا کہ انبیا اس جگہ دفن ہوتے ہین
جہان مرتے ہین اسی طرح جب مسئلہ خلافت مین درمیان مہاجرین و انصار کے خلاف ہوا تو سب نے
اس خبر واحد پر اتفاق کرلیا کہ امام قریش مین چاہیے اور آنحضرتؐ آحاد کو تبلیغ احکام کے لیے بھیجا کرتے
تھے اگر خبر واحد حجت کے قابل نہوتی تو کار تبلیغ کیسے تمام ہو سکتا تھا اور بعض صحابہ نے بعض صحابہ کی
خبر کو تسلیم کرنے مین جو تامل کیا جیسا کہ بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ جبکہ ابو موسیٰ اشعری نے حضرت

عمر کے سامنے یہ بیان کیا کہ مجھکو رسول اللہ نے فرمایا تھا کہ جس وقت اذن مانگے ایک تمہارا تین بار اور اذن
نہ ملے تو لوٹ جانا چاہیے حضرت عمرؓ نے کہا اقم علیہ البینۃ یعنی اس حدیث پر گواہ لاؤ یہ گواہی
طلب کرنی احتیاط کی وجہ سے تھی تاکہ جھوٹی حدیث بنالینے پر جرأت نہ کریں اور نیز راوی کے حفظ میں
بھی شبہ معلوم ہونے کی وجہ سے ایسا کیا تھا ورنہ خبر واحد بالاتفاق مقبول ہے خصوصاً ابو موسی اشعری
جیسے بڑے صحابی سے اور یہ جو بعض اس امر پر کہ خبر واحد قابل عمل نہیں یوں دلیل لاتے ہیں کہ بخاری ومسلم
میں ابن سیرین سے بروایت ابوہریرہؓ مروی ہے کہ ایکبار رسول اللہ نماز ظہر یا عصر میں ایک رکعت پڑھنا بھول
اور سلام پھیر دیا اور بات کی ذوالیدین نے کہا یا رسول اللہ کیا بھول گئے آپ یا کم ہوگئی نماز فرمایا کہ
نہیں بھولا اور نہ نماز کم ہوئی مگر جب اور صحابہ نے قول ذوالیدین کی تصدیق ہوئی تو جسقدر نماز
رہگئی تھی اُسے تمام فرمایا دیکھو آپ نے خبر واحد پر اسوقت تک عمل نہیں فرمایا جبتک اسکی تصدیق دوسرے
نہ کی جواب اسکا یہ ہے کہ یہ خود خبر واحد ہے تو اس سے استدلال کرنا اس بات پر صحیح نہیں کہ خبر واحد پر
عمل درست نہیں دوسرے آنحضرت نے اس وجہ سے توقف کیا تھا کہ جبکہ تمام جماعت نماز میں شریک
تھی تو دوسروں نے کیوں نہیں بیان کیا کیونکہ جب ساری جماعت سبب علم میں شریک ہو اور نہیں
سے ایک ہی آدمی خبر دے تو کذب کا مظنہ ہوتا ہے **فاربعۃ مواضع خالص حقوق اللہ**
تعالیٰ یعنی خبر واحد چار موقعوں پر دلیل کے واسطے پیش ہوسکتی ہے ایک خالص حق اللہ میں جہاں
حق العباد نہو جیسے عامہ شرائع عبادات مثل روزہ ونماز اور اسی قبیل سے ہیں وضو عشر اور صدقہ
فطر پس ان سب میں خبر واحد مقبول ہے جمہور کا یہی مذہب ہے بعض علما کا زعم یہ ہے کہ ایسی عبادت میں
خبر واحد مقبول نہیں جو اصل ہو بلکہ جو اس اصل پر متفرع ہو اسمیں مقبول ہے کیونکہ وہ ایسی دلیل ہے
جو قوت نہیں رکھتی پس اُسکا عمل بھی ایسی چیز میں جائز ہوگا جس میں قوت نہو اور ایسی چیز فرع
ہے مگر جمہور یہ کہتے ہیں کہ عبادات سے مقصود عمل ہے برابر ہے کہ اصل ہو یا فرع پس ان دونوں
قسم کی عبادات میں ایسے دلائل سے وجوب ہوگا جو عمل کو واجب کرتے ہوں گے اور دلیل اسپر
یہ ہے کہ آنحضرت نے ایک بدوی کی خبر کو ہلال رمضان کے بارے میں قبول کرلیا تھا **مالیس**
بعقوبۃ یعنی وہ حقوق الٰہی حدود وقصاص کے قبیل سے نہوں یہ مذہب شیخ ابوالحسن کرخی حنفی کا
ہے ورنہ جمہور کے نزدیک راوی عادل کی خبر ہر معاملے میں معتبر ہے کرخی کی دلیل ہے کہ حدود شبہے سے

ساقط ہو جاتے ہیں اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تم حدود کو شبہوں کی وجہ سے ساقط کرو اور خبر واحد میں بھی شبہ ہے اسلیے وہ حدود میں قبول نہ کیجائے جواب اسکا یہ ہے کہ مراد اس سے یہ ہے کہ جب تک حد لازم نہ آئے اور سبب حد کے ثبوت میں شبہ ہو تو حد ساقط کرو نہ یہ کہ جب حد لازم آجائے اور اسمین کوئی چون وچرا کی گنجائش نہ رہے پھر بھی اسکو کسی شبہ کے خیال سے ساقط کردو اگر شبہ کو معاملات میں اتنی مداخلت رہے تو کام کیسے چلے گواہی میں بھی شبہ ہے مگر اسکو قبول کرلیتے ہیں اور ظاہر کتاب میں بھی ظن ہے مگر اس سے حدود ثابت ہوتے ہیں تو جسطرح خبر واحد عادل سے اور معاملے ثابت ہوتے ہیں حدود بھی ثابت ہونگی عموماً اہل اسلام کا یہی مذہب ہے ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ واحد عادل کی خبر حقوق الٰہی میں خواہ وہ عقوبات کی قسم سے ہوں یا عبادات ومعاملات کی مقبول ومعتبر ہے کیونکہ اسکے فرض وقوع سے کوئی محال لازم نہیں آتا اور جسکے فرض وقوع سے محال لازم نہ آئے وہ جائز ہے فرقہ جبائیہ جو معتزلہ میں سے ایک فرقہ ہے وہ اسکا منکر ہے اس فرقہ کا خیال یہ ہے کہ اگر ایسا ہو تو بڑی بڑی خرابیاں واقع ہوں کیونکہ اگر مخبر سے اسکی خبر میں کذب واقع ہوگیا تو اس سے حرام کا حلال ہونا اور حلال کا حرام ہونا لازم آجائے گا اسلیے کہ اگر خبر کاذب کسی واقعی حلال چیز کو حرام ثابت کرے گی تو اس سے حلال حرام بن جائیگا اور اگر واقعی حرام چیز کو حلال ثابت کریگی تو اس سے حرام حلال ہو جائیگا جواب اسکا یہ ہے کہ یہ امر تو اس وقت میں بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی مفتی اور گواہ کوئی امر کسی پر واجب کریں کیونکہ انکا کذب بھی جائز ہے جبائیہ کی عدم جواز پر دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر عملیات میں خبر واحد کا اعتبار ہو اور اس سے وجوب ثابت ہو تو عقائد میں اور نقل قرآن اور ادعاے نبوت میں بغیر معجزے کے بھی یہ بات جائز ہونا چاہیے اور اسکے مطابق اعتقاد واجب ہونا چاہیے جواب اسکا یہ ہے کہ ان امور کی خبریں اور عملیات کی خبریں بڑا فرق ہے کیونکہ عقائد میں یقین کا حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے اور خبر واحد سے یقین نہیں حاصل ہو سکتا اور صرف ایک آدمی کا قرآن کو نقل کرنا اور باقی تمام کا سکوت کرنا باوجودیکہ نقل کرنے کی ہر ایک میں خواہش ہوتی ہی عادۃً محال ہے اور ناقل کے کذب سے محفوظ رہنے کی کوئی سبیل ہے اسیطرح نبوت کا دعوے کرنا بھی بغیر معجزے کے عادۃً محال ہے اور نیز شرع نے بھی ایسے امور میں خبر واحد کو قبول کرنے کی ممانعت کی ہے بخلاف

دلیل یہ ہے کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ مجوس سے جزیہ نہیں لیتے تھے جب عبدالرحمن
بن عوف نے خبر دی کہ پیغمبر خدا نے مجوس ہجر سے جزیہ لیا تھا تو حضرت عمرؓ نے بھی لینا شروع کیا صحیح بخاری
مین بھی یہ بجا لے اسی طرح مروی ہے اور نسائی نے سعید بن مسیبؓ روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے
انگوٹھے کی دیت مین ۱۳ اونٹون کے دینے کا اور چھنگلیا کی دیت مین چھ اونٹون کے دینے کا حکم دیا تھا
جبکہ آل عمرو ابن حزم کے پاس ایک نوشتہ پایا جنھون نے کہا کہ یہ جناب سرور کائنات کا ہے
جس مین لکھا ہوا تھا کہ ہر انگلی کی دیت دس اونٹ کی ہے تو حضرت عمرؓ نے اسی پہ عمل کیا۔ د

خالص حق العبد ما فیہ الزام محض دوسرے خالص بندے کا وہ حق جس کا محض دوسرے پر
لازم کرنا ہوتا ہے مثلاً بائع و مشتری مین سے ایک بیع سے انکار کرتا ہو اور دوسرا ثبوت کے درپے ہو
وخالص حقہ ما لیس فیہ الزام تیسرے وہ خالص حق بندے کا جس مین کسی دوسرے پر
کوئی حق لازم نہین کیا جاتا جیسے وکالت کے متعلق یا ہدیے کے متعلق خبر بیان کرنا یا دوکاندار
جو گوشت فروخت ہوتا ہے اُسکی نسبت یہ خبر دینا کہ یہ مسلمان کا ذبیحہ ہے یا کتابی کا وخالص حقہ
ما فیہ الزام من وجہ۔ چوتھے وہ خالص حق بندے کا جسمین ایک وجہ سے لازم کرنا ہو اور
دوسری وجہ سے لازم نہ کرنا ہو مثلاً وکیل کو وکالت سے معزول کرنا یا غلام کو تصرفات سے روکدینا
کہ اسمین ایک جہت سے تو حق کا لازم کرنا ہے اور وہ یہ کہ وکیل کو معزول کرنے اور غلام کو روک دینے
سے آیندہ کو ان کا عمل و تصرف معاملات مین باطل ہو جائیگا اور دوسری حیثیت سے لازم نہ
کرنا ہے اور وہ یہ کہ موکل و مالک اپنے حق مین تصرف فسخ کے ساتھ کرتے ہین جیسا کہ وکیل و اجازت
کے ساتھ اپنے حق مین تصرف کرتے ہین۔ اما الاول فیقبل فیہ خبر الواحد اول یعنی خالص
حق الٰہی مین ایک شخص کی بھی خبر مقبول ہے ایسے معاملات مین راوی کا آزاد ہونا اور کلمہ شہادت
کا زبان سے کہنا شرط نہین مگر عدالت کا شرط ہونا یہان بھی ساقط نہین ہو سکتا۔ فان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قبل شہادۃ اعرابی فی ہلال رمضان کیونکہ رسول اللہ صلے
اللہ علیہ وسلم نے رویت ہلال رمضان مین اعرابی کی شہادت کو قبول کیا دارقطنی مین روایت
کی ہے کہ ایک اعرابی آنحضرت کے پاس آیا اور کہا کہ مین نے چاند کو دیکھا ہے آنحضرت نے
صحابہ کو حکم دیا کہ کل صبح سے روزہ رکھین اور سنن اربعہ مین ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ایک

اعرابی حضرتؐ کے پاس آیا اور کہا کہ مین نے چاند کو دیکھا ہے آپ نے اُس سے کہا کہ کیا تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ کوئی معبود سوا اللہ کے نہین ہے جواب دیا کہ ہان پھر پوچھا کہ گواہی دیتا ہے اس بات کی کہ محمدؐ اللہ کے رسول ہین جواب دیا کہ ہان حضرتؐ نے بلال کو فرمایا کہ لوگون سے کہدے کہ روزہ رکھین روزہ اللہ کا خاص حق ہے پہلی حدیث سے ثابت ہے کہ حضرتؐ نے اُس سے کلمۂ شہادت زبان سے نہ کہلایا اور دوسری حدیث سے ثابت ہے کہ حضرتؐ نے کلمۂ شہادت کا اُس سے اقرار لیا مگر اسکا بھی زبان سے کہنا شرط نہین ہے اور بسبیل احتیاطا ایسا کرنے مین کوئی مضائقہ نہین اور حضرتؐ نے بھی اسی غرض سے ایسا کیا تھا واما الثانی فیشترط فیہا العدد دوسری قسم مین ایک تو مخبر کا متعدد ہونا چاہیے اور تعداد کی کم سے کم مقدار دو تک ہے چونکہ فریب مکاری اور حیلے مقدمات مین زیادہ پیش آتے رہتے ہین اسلیے گواہون کا متعدد ہونا احتیاطاً مقرر ہوا والعدالۃ دوسرے عادل ہو پس فاسق کی گواہی مقبول نہوگی بعض متاخرین کے نزدیک بنظر اس زمانے کے اس قسم مین مناسب ہے کہ فاسق کی شہادت قبول کی جائے اسلیے کہ کم لوگ فسق سے خالی ہین لوگون مین فسق بہت شائع ہوگیا ہے عادل لوگ بہت کم ہین تو اکثر بنائے مقدمات کیونکر ہوگی آدمیون کے حقوق کی تضییع لازم آئے گی اور یہ شرعًا وعرفًا برا ہوا اور فقہاے متقدمین سے بھی یہ منقول ہے فتاواے تاتارخانیہ مین ہے کہ فاسق کی شہادت مقبول ہوگی اسواسطے کہ فسق اُسپر طاری ہے اور اصل مین وہ سعید ہے حضرتؐ نے فرمایا ہے کل مومن ذو سعادۃ یعنے ہر مومن سعادت مند ہے اور اسی پر اعتماد ہے مگر یہ ضرور ہے کہ وہ فاسق لعن نہو اور کذب کے ساتھ معروف ومتہم نہو بلکہ صاحب مروت وجاہ ہو نہ کہ بالکل رذیل اور ذلیل ہو تفسیر مظہری مین قاضی ثناء اللہ لکھتے ہین۔ بل فی زماننا ھذا الفاسق اذا کان وجیھا ذا مروۃ یغلب علی الظن انہ لا یکذب فی الشہادۃ او دلت القرائن علی صدقہ یقبل شہادتہ یعنی ہمارے زمانے مین اگر فاسق صاحب جاہ ومروت ہو اور قاضی کو ظن غالب ہو کہ وہ جھوٹ نہ بولے گا اور قرینہ اُسکی راست گوئی پر دلالت کرتا ہو تو اُسکی شہادت قبول کی جائے گی اور جامع الفتاوی مین ہے۔ واما شہادۃ الفاسق فان تحری القاضی الصدق فی شہادتہ تقبل والا فلا یعنی فاسق کی شہادت اگر قاضی کے

گمان مین اُسکا صدق ہو دے تو قبول کی جائیگی ورنہ قبول نہین کی جائے گی درمختار مین ہے کہ قنیہ اور مجتبے مین جو منقول ہے کہ فاسق اگر لوگون مین صاحب مروت اور جاہ ہو تو اُسکی شہادت قبول کی جائے گی سو یہ قول ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا ہے کذا فی البحر اور اس قول کو کمال الدین بن الہمام نے فتح القدیر مین اسطرح ضعیف کیا ہے کہ یہ تعلیل بمقابلۂ نص کے ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے واستشہدوا ذوا عدل منکم یعنی گواہ کر لو دو صاحبان عدالت کو اپنے مین سے دیکھو اللہ تعالیٰ نے شہادت کو عدالت سے مقید کیا ہے ونظیرہ المنازعات اسکی نظیر اور مثال منازعات باہمی ہین مثلاً ایک نے دوسرے پر یہ دعوے کیا کہ اس نے یہ گھوڑا میرے ہاتھ بیچا تھا یا مجھ سے مول لیا تھا یا اسکے اوپر میرے ہزار روپے آتے ہین تو اس دعوے کے ثبوت کے لیے گواہ متعدد اور عادل ہونے چاہئین کیونکہ اللہ فرما چکا ہے۔ واستشہدوا شہیدین من رجالکم یہ آیت بتاتی ہے کہ گواہ متعدد ہون اور دوسری جگہ فرماتا ہے واستشہدوا ذوا عدل منکم اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ گواہ عادل ہون والثالث فیقبل فیہ خبر الواحد عدلا کان او فاسقا

اور تیسری قسم مین ایک کی خبر بھی مقبول ہوتی ہے عادل ہو یا فاسق ہو مخبر کے لیے صرف عقل و تمیز ہونا شرط ہے پس ایسے بچے کا قول جس کو تمیز نہو اور مجنون کا اور معتوہ کا قول معتبر نہوگا ان کے سوا کوئی بھی ایسا شخص گواہی دے جو عقل و تمیز رکھتا ہو اور اپنا دل اُسکی شہادت کو سچا جانتا ہو تو اُسکی گواہی مقبول ہوگی پیغمبر خدا نے بھی ہدایا کے بارے مین نیک و بد کی بات قبول کی ہے ایسے حقوق کے ثبوت مین اگر اتنی آسانی نہ رکھی جائے اور ہر جگہ شرط تعدد و عدالت کا لحاظ کیا جائے تو امور معاش مین بڑا خلل پڑ جائے کیونکہ عادل آدمی بہت کم پائے جاتے ہین ونظیرہ المعاملات اسکی نظیر اور مثال معاملات باہمی ہین پس اگر کوئی باہوش و تمیز لڑکا یا کوئی فاسق یہ خبر دے کہ فلان نے اپنا وکیل فلان کو کیا ہے یا فلان غلام کے مالک نے اُسکو تجارت اور خرید و فروخت کرنے کا اذن دیا ہے تو یہ خبر قابل اعتبار ہوگی اور اُسپر عمل کرنا جائز ہوگا اگر کوئی کنیز کسی سے آکر یہ کہے کہ میرے مالک نے مجھے آپکے پاس ہدیۃً بھیجا ہے تو اُس کا قول مقبول ہوگا اور اُسکے ساتھ صحبت کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ دل اُسکے صدق قول کو قبول کرتا ہو واما الرابع فیشترط فیہ اما العدد او العدالۃ عند ابی حنیفۃ چوتھی قسم مین خبر دینے والے کے لیے امام اعظم رح کے

نزدیک یا عدد شرط ہے یا عدالت یعنی ان دونون مین سے صرف ایک چیز غیر معین شرط ہے کیونکہ جب اس قسم مین پہلی دونون قسمون کی مشابہت موجود ہے تو اسمین حکم بھی من وجہ ہر ایک کا ہونا چاہیے

ونظیرہ العزل والحجر مثال اسکی وکیل کو وکالت سے برطرف کرنا اور ماذون غلام کو تجارت سے روکدینا ہے پس اگر دو فاسق یا دو کافر وکیل کو یہ خبر دین کہ اسکو موکل نے معزول کردیا ہے یا غلام کو یہ خبر دین کہ مالک نے جو اسکو معاملات مین تصرف اور خرید و فروخت کرنے کی اجازت دی تھی اُس سے روکدیا اور منع کردیا ہے تو یہ خبر قابل پذیرائی ہوگی اور بعد اسکے وکیل اور غلام ماذون کا معاملات مین تصرف کرنا نا جائز ہوگا اسیطرح ایک مخبر عادل کی خبر پر بھی اعتبار کیا جائیگا مگر صاحبین کہتے ہین کہ اس قسم مین بھی بجز تمیز اور تصدیق قلبی کے اور کوئی امر شرط نہین نہ اسلام شرط ہے نہ عدالت نہ تعدد تاکہ دفع ضرورت مین حرج نہ آئے مگر دفع ضرورت کے لیے وہ شرط بھی حارج نہین جو امام نے تجویز کی ہے تنبیہ خبر دینے مین اور آدمیون کے حق مین گواہی دینے مین بڑا فرق ہے گواہی مین اندھے اور غلام کا کلام معتبر نہین کیونکہ اُسمین تمیز زائد اور ولایت کاملہ کی ضرورت ہے اور عورت کی گواہی ناقص ہے گواہی مین دوسرے پر حق کا لازم کرنا ہے اسلیے اُسمین زیادہ احتیاط ملحوظ ہے اور خبر دینے مین کسی پر کسی چیز کا لازم کرنا نہین اور اگر کوئی چیز ایسی بھی ہے جسمین دوسرے پر کچھ لازم کرنا ہو تو اسمین حکم مخبر کے نفس پر پہلے لازم ہو جاتا ہے پھر دوسرے کیطرف متعدی ہوتا ہے جیسا کہ ہلال رمضان کی خبر دینے مین اول روزہ گواہ پر لازم آئیگا پھر غیر پر پس ایسی چیز مین غیر پر الزام قصداً نہین اسی لیے ہلال رمضان کی خبر غلام اور عورت سے بھی مقبول ہے۔ اور ایسا شخص جس پر تہمت زنا کی حد لگی ہو اور توبہ کرلے تو اُسکی حدیث قبول کرلی جائے گی مگر اُسکی شہادت مقبول نہو گی اور بندون کے پہلی قسم کے حقوق مین گواہون کا مسلمان ہونا بھی چاہیے پس کافر کی گواہی سے مسلمان پر حق ثابت نہوگا اور اُن کا آزاد ہونا بھی شرط ہے پس غلام کی گواہی مقبول نہو گی کیونکہ اسمین حق کا دوسرے پر لازم کرنا ہوتا ہے اور دوسری قسم کے حقوق مین نیک و بد اور آزاد و غلام کی بات مقبول ہے اور چوتھی قسم کے حقوق مین تو آزادی اور اسلام کا ذکر ہی نہین۔

ضمیمہ۔ حدیث کے مطعون ہونے کی دو صورتین ہین یا خود راوی کیطرف سے طعن ہو یا غیر راوی کی جانب سے راوی کی طرف سے طعن کئی طرح کا ہے ایک تو یہ کہ راوی اُس حدیث کو روایت کرنے سے

انکار کرے ایسی حدیث بالاتفاق عمل کے قابل نہین چنانچہ زہری کے ذریعہ سے احمد اور ترمذی اور
ابوداؤد اور ابن ماجہ اور دارمی سنے یہ حدیث روایت کی ہے کہ جو عورت بغیر اذن ولی کے نکاح
کرے تو نکاح اسکا باطل ہے الی آخرہ ابن جریج کہتے ہین کہ مین نے زہری سے ملاقات کی اور انکو
اس حدیث کی خبر کی تو انھون سنے اسکی روایت سے انکار کیا جیسا کہ طحاوی سنے روایت کیا ہے
اور اگر راوی قطعی طور انکار نہ کرے بلکہ یون کہے کہ مجھے یاد نہین پڑتا کہ مین نے یہ حدیث روایت کی
ہے یا یون کہے کہ یہ حدیث مجھکو معلوم نہین جیسے سہل بن ابی صالح سے ایک ثقہ آدمی نے دریافت
کیا کہ ربیعہ بن ابی عبدالرحمن سنے یہ حدیث آپ کی سند سے بیان کی ہے کہ حضرت سنے فیصلہ کیا
شاہد اور یمین سے تو سہل کو یہ حدیث یاد نہ آئی اور اسکو پہچان نہ سکے اس قسم کی حدیث کرخی ابو یوسف
اور احمد بن حنبل کے نزدیک متروک ہے اور شافعیؒ ومحمدؒ ومالکؒ کے نزدیک متروک نہین دوسرے یہ کہ
راوی سنے روایت کرنے کے بعد خود ظاہر حدیث کے خلاف قصداً عمل کیا ہو اور یہ خلاف یقینی ہو تو
ایسی حدیث بھی عمل کے قابل نہین جیسے بی بی عائشہؓ سے مروی ہے کہ جو عورت بغیر اذن ولی کے
نکاح کرے تو نکاح اُس کا باطل ہے حالانکہ اس حدیث کی روایت کے بعد خود اُنھون سنے اپنے
بھائی عبدالرحمن کی بیٹی حفصہ کا نکاح اپنے اختیار سے کر دیا تھا اور اگر راوی حدیث کی روایت
کرنے سے قبل اُسکے برخلاف عمل کر گزرا ہو یا خلاف کی تاریخ معلوم نہ ہو تو یہ حرج نہین اور اگر الفاظ
حدیث مین کئی طرح کا احتمال ہو اور راوی اُن مین سے ایک معنی کو اپنی رائے سے متعین کرے مثلاً
حدیث کا لفظ عام ہو اور راوی اُسکے ایک خاص معنی کو اختیار کرکے عمل کرے یا کئی معنے مین
مشترک ہو اور راوی بعض وجوہ کے مطابق عمل کرے تو حرج نہوگا بلکہ یہ راوی کی طرف سے
تخصیص قرار پائے گی۔ بخاری مین ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضرتؐ سنے فرمایا من بدّل
دینہ فاقتلوہ یعنی جو شخص اپنا دین بدل ڈالے تو اُسکو قتل کر دو کلمہ من عام ہے جو مردون اور
عورتون کو شامل ہے مگر راوی سنے اسکو مردون کے ساتھ مخصوص کر دیا تھا مگر شافعیؒ سنے اس
تخصیص کو نہ مانا اور کہا کہ یہ بمنزلے تاویل کے ہے اسلیے غیر قابل حجت نہین تیسری صورت حدیث
کے مطعون ہونے کی یہ ہے کہ راوی اُسکی روایت کرنے کے بعد کبھی اُسپر عمل نہ کرے پس ایسی حدیث قابل
حجت نہین البتہ قبل روایت کے اگر ترک عمل واقع ہوگا تو اس سے روایت پر عمل ساقط نہین ہوسکتا

نظیر اسکی یہ ہے کہ علماء ستہ نے عبد اللہ بن عمر سے روایت کی ہے کہ جناب سرور کائنات رفع یدین کرتے تھے مجاہد نے کہا ہے کہ مین دس برس تک ابن عمر کے ساتھ رہا مگر مین نے کبھی انکو رفع یدین کرتے نہین دیکھا بجز تکبیر افتتاح کے تو عبد اللہ بن عمر کا اپنی روایت کے مطابق عمل نہ کرنا دلیل ہے اس بات کی کہ انکے نزدیک یہ روایت منسوخ ہے۔

غیر راوی کی طرف سے طعن ہونے کی یہ صورت ہے کہ ایک صحابی دوسرے صحابی کے حدیث کے برخلاف عمل کرے بشرطیکہ حدیث ظاہر ہو صحابہ پر اسکے مقتضا کے مخفی رہنے کا احتمال نہو نظیر اسکی یہ ہے کہ مسلم اور ابو داؤد اور ترمذی نے عبادہ بن صامت سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بکر زنا کرے بکر کے ساتھ تو سو کوڑے ہین اور جلاے وطن ہے اور عبد الرزاق نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے امیہ بن خلف کو جلاے وطن خیبر کی طرف کیا وہ ہرقل سے مل گیا اور نصرانی ہوگیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اب مین کسی مسلمان کو جلاے وطن نہین کرون گا اور اگر کوئی غیر صحابی ظاہر حدیث کے خلاف عمل کرے یا ظاہر حدیث کے موجب کو ترک کرے تو اس سے حدیث پر عمل کرنا ساقط نہین ہوتا کیونکہ وہ قرائن حالیہ کو نہین جان سکتا اور کلام مین کوئی قرینۂ مقالیہ موجود نہین پس جو کچھ اس سے صادر ہوگا محض اسکے ظن کی وجہ سے صادر ہوگا اور اسکا ظن واجب العمل نہین اور نہ اسکی عدالت صحابہ کی عدالت کی طرح ہوتی ہے۔

(۲)، آنحضرت کے افعال دو قسم کے ہین ایک تو وہ ہین جنکی اقتدا کی جاتی ہے اور وہ چار قسم سے خالی نہین یا مباح ہین یا مستحب ہین یا واجب ہین یا فرض ہین دوسرے ایسے افعال ہین جنکی اقتدا نہین کی جاتی اور یہ یا آپ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہین جیسے چار عورتون سے زیادہ کے ساتھ نکاح کرنا یا طے کا روزہ رکھنا یا زلت[1] ہین۔ جو افعال جبلی آپ سے مقتضاے طبیعت کی وجہ سے صادر ہوے تھے وہ مباح ہین ان مین امت بھی شریک ہے اور اگر آپنے کوئی بات مجمل طور پر کہی تھی اور پھر اسکے بیان کے لیے کوئی کام کیا جیسے آپنے فرمایا صلوا کما رایتمونی اصلی رواہ البخاری یعنی نماز پڑھو جس طرح مجھکو نماز پڑھتے دیکھتے ہو اور پھر آپنے خود نماز پڑھی تاکہ لوگون کو اسکا حال معلوم ہو جاے تو ایسے افعال مین مبین کا اعتبار ہے اگر وہ عام ہے تو

[1] یہ ہے کہ کسی مباح کا قصد کرین اور وہ اتفاقی طور پر معصیت ہو جائے ۱۲ -

آپ کا فعل جو اسکے بیان کے لیے صادر ہوا ہے عام ہوگا اور اگر خاص ہے تو خاص ہوگا اور اگر فرض وواجب ہے
تو فرض واجب ہوگا اگر مندوب ومباح ہے تو مندوب ومباح ہوگا اور جو افعال اسکے سوا آپ سے
صادر ہوئے ہین اگر انکا حکم اباحت یا ندب یا حرمت کا معلوم ہوگیا ہے تو جمہور کے نزدیک امت پر اسکی
اطاعت وپیروی واجب ہے اور ایسے افعال امت کو شامل ہین بعض کی راے یہ ہے کہ خاص
عبادات مین طاعت وپیروی واجب ہے مگر شیخ ابوالحسن کرخی حنفی اور اشاعرہ کے نزدیک افعال
عبادات بھی آپ کی ذات قدسی صفات سے خصوصیت رکھتے ہین امت کو شامل نہین البتہ جنکے
امت کو شامل ہونے پر دلیل پائی جائے گی تو وہ امت کو بھی شامل ہونگے اور حضرت کے جس فعل کا
حکم مجہول ہو یعنی اسکے واجب ومندوب ومباح ہونے کا حال معلوم نہو تو امام مالک کے نزدیک
ایسا کام واجب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مندوب ہے اور اکثر حنفیہ کے نزدیک مباح ہے
بشرطیکہ آپ اسپر ہمیشہ مواظبت نہ رکھتے ہون کیونکہ جس فعل کی آپ سے مواظبت ثابت ہے وہ
حنفیہ کے نزدیک واجب ہے چنانچہ عیدین کی نماز واجب ہے اسلیے کہ آنحضرت ہمیشہ اس کو پڑھتے
تھے اور یہ بھی ضرور ہے کہ قصد قربت کی وجہ سے نہو کیونکہ کار مباح مین قربت مقصود نہین
ہوتی آمدی شافعی کا بھی یہی مذہب ہے اور شیخ ابوالحسن کرخی حنفی اور امام فخرالدین رازی شافعی
وغیرہ کے نزدیک ایسے فعل مین توقف ہے اکثر اشاعرہ کا بھی یہی مختار ہے۔

(۳) آنحضرت امت کو جو احکام شرع پہونچاتے تھے تو وہ احکام انکو وحی کے ذریعہ سے حاصل
ہوتے تھے یا اجتہاد کے ذریعہ سے پہلی قسم کو وحی باطن کہتے ہین اور اسکے مقابلے کے لیے پہلی قسم کو وحی
ظاہر کے ساتھ ملقب کرتے ہین نبی کا اجتہاد یہ ہے کہ احکام منصوصہ مین غور وخوض کرکے ایک
علت کا استنباط کرے جو اس چیز مین بھی پائی جاتی ہو جس کا حکم بذریعہ نص کے معلوم اور اس امر
غیر منصوص کا قیاس امر منصوص پر کرے مجتہد کا یہی کام ہے کہ وہ احکام منصوصہ پر قیاس کرکے
غیر منصوصہ کے واسطے احکام ثابت کرتا ہے یہ بیان حنفیہ کے مذہب کے موافق ہے مگر اشاعرہ اور
اکثر معتزلہ کہتے ہین کہ نبی کا اجتہاد خود اسکی طرف سے نہین ہوتا بلکہ یہ بھی من جانب اللہ ہے۔ اللہ
فرماتا ہے وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی یعنی محمد اپنی خواہش سے نہین بولتا نہین
ہے یہ مگر وحی جو اسکو اللہ کیطرف سے پہونچتی ہے پس بمقتضاے اس آیت کے جو کچھ حضرت نے فرمایا ہی

وہ وحی سے ثابت ہوگا اور اجتہاد وحی نہین ہوتا اسلیے آنحضرت کا کوئی ارشاد اجتہاد کے قبیل
سے نہوگا جواب اسکا یہ ہے کہ مراد اس وحی سے قرآن ہے نہ آپ کی تمام باتین کفار کہتے تھے کہ محمد نے
قرآن کو اپنی طرف سے افترا کر لیا ہے کفار کے اس زعم کی تردید کے لیے یہ آیت نازل ہوئی ھو
سے مراد قرآن ہے معنی یہ ہین کہ نہین ہے یہ قرآن مگر وحی جو اللہ کیطرف سے پہونچتی ہے اور یہ مدعا نہین
کہ جو کچھ نبی صلے اللہ علیہ وسلم بولتے ہین وہ سب وحی ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ھو سے
مراد عموماً تمام کلام حضرت کا ہے تاہم ہم یہ کہین گے کہ وحی کی دو قسمین ہین وحی ظاہر و وحی باطن
تو قرآن وحی ظاہر ہے اور آپکا اجتہاد وحی باطن اور اسکو وحی باطن اسلیے کہتے ہین کہ جب آنحضرت نے
اپنے اجتہاد پر احکام کو مقرر کیا تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ حقیقت مین یہ حق ہے اور گویا ابتدا
ہی وحی کے ساتھ ثابت ہے پس آپ کا اجتہاد باعتبار مآل کے وحی ہے اور قرآن شروع سے
وحی ہے۔ جن حوادث مین نص نہوتی اُن مین حضرت کو اجتہاد کرنا واجب تھا پھر اگر اجتہاد مین
آپ کی راے صواب پر ہوتی تو اُس حادثے کے متعلق وحی نازل نہوتی اور اگر خطا واقع ہو جاتی تو
اللہ وحی بھیج کر اُس خطا پر مطلع کر دیتا تھا بخلاف مجتہدین اُمت کے کہ جب اُن سے اجتہاد مین خطا
ہو جاتی ہے تو روز قیامت تک باقی رہتی ہے اور دلائل سے انبیا کے اجتہاد مین بھی خطا کا جائز
ہونا ثابت ہے اکثر اہل سُنت کا یہی مسلک ہے گو عموماً شیعہ اور بعض اہل سُنت اس راے کے
مخالف ہین بدر کی لڑائی مین مشرکا فر پکڑے آئے حضرت نے صحابہ سے مشورہ پوچھا کہ انکو کیا کرین
اکثر مسلمانون کی مرضی ہوئی کہ مال لے کر چھوڑ دین شاید حق تعالےٰ انکو توفیق اسلام عطا کرے
چنانچہ مال لے کر چھوڑ دیا اور یہ اجتہاد آنحضرت کا خطا ہوا چنانچہ اللہ تعالےٰ نے ناخوشی ظاہر
فرمائی اور آیات عتاب نازل کین۔ ماکان لنبی ان یکون لہ اسری حتی یثخن فی الارض
تریدون عرض الدنیا واللہ یرید الآخرۃ واللہ عزیز حکیم لولا کتاب من اللہ سبق
لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم نبی کے لیے لائق نہ تھا یہ کہ اُسکے یہان قیدی آئین یہانتک کہ
خونریزی کرے ملک مین تم چاہتے ہو اسباب دنیا کا اور اللہ چاہتا ہے آخرت اور اللہ زور آور ہے
حکمت والا اور اگر اللہ کی طرف سے لکھا ہوا نہوتا کہ پہلے گذر اور وہ یہ کہ قیدی لوگون مین سے
بہتون کی قسمت مین مسلمان ہونا تھا تو تمکو اُس لینے مین بڑا عذاب پڑتا اور یہ جو کہتے ہین کہ عتاب

خطاے اجتہادی کی وجہ سے نہ تھا بلکہ اس سبب سے تھا کہ قتل کرنے کے بھی اور فدیہ لینے کے بھی مجاز تھے مگر قتل اولیٰ تھا پس ترک اولیٰ کے سبب سے عتاب نازل ہوا یہ قول نہایت بعید ہے اسلیے کہ ایسی سخت وعید ترک اولیٰ پر واقع نہیں ہوتی مگر بوجہ خطا کے نقص اس سلیے لازم نہیں آتا کہ حکم اجتہاد ناقص نہیں ہوا کرتا ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ وحی باطن یعنی قیاس ابتدائی حالت مین خطا کا احتمال رکھتا ہے لیکن خطا پر قائم رہنے کا احتمال نہیں اور وحی ظاہر مین کسی طرح خطا کا احتمال نہیں نہ ابتداءً نہ بقاءً اسلیے کہ وحی باطن سے اقوی ہے

(۴) جناب سرور کائنات سے قبل جتنے انبیا گزرے ہین اُنکے شرائع کے باب مین تین قول ہین

(الف) عامۂ شافعیہ اور اکثر حنفیہ اور متکلمین کے ایک گروہ کا مذہب یہ ہے کہ تمام انبیاے سابقین کی شرائع ہمارے لیے لازم ہین اور ہر ایک نبی ماقبل کی شریعت نبی مابعد کے دین مین قیامت تک باقی ہے مگر اگلی شرائع مین سے جس بات کا منسوخ ہو جانا دلیل سے ثابت ہو جائے وہ البتہ باقی نہین (ب) اکثر متکلمین اور کچھ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر ایک نبی کی شریعت اُسکی وفات کے بعد یا دوسرے نبی کے آنے کے بعد باقی نہین رہتی پس کسی شریعت ماقبل کے مطابق آنحضرت عبادت نہین کرتے تھے اور نہ اُنکی اُمت کو عبادت کرنے کی تکلیف ہے انبیاے سابق مین سے ہر ایک کی شریعت ایک زمانہ کے ساتھ مخصوص تھی پس دوسری شریعت جو اُس زمانے کے بعد ہوئی اُسکے سامنے اگلی باقی نہین رہ سکتی مگر ہان جسکی نسبت یہ دلیل سے ثابت ہو جائے کہ یہ شریعت پہلی شریعت کی تبع ہے اور جس بات کی دعوت پہلا نبی کرتا ہے اُسی کی طرف دوسرا نبی کرتا ہے جیسا کہ حضرت لوطؑ حضرت ابراہیمؑ کی شریعت کی طرف دعوت کرتے تھے اور حضرت ہارونؑ حضرت موسیٰ کی شریعت کی طرف داعی تھے اسی طرح بعض انبیا کی دعوت ایک خاص مقام کے آدمیون کے لیے مخصوص تھی چنانچہ شعیبؑ ساکنان مدین وایکہ کی دعوت کے لیے مبعوث ہوے تھے اور جبکہ اصل شرائع مین خصوص ہے تو زمان اور مکان اور امتون مین عموم ثابت نہین ہو سکتا اور فبهداهم اقتده اور مصدقا لما بين يديه سے یہ بات ثابت نہین ہو سکتی کہ انبیاے سابقین کی شرع ابتک باقی ہے بلکہ مراد اُن سے اصول دین ہے یعنی اللہ آنحضرت کو حکم دیتا ہے کہ اصول دین مین انبیاے ماسبق کی ہدایت کی پیروی کرو اور تجھپر جو کتاب ہمنے نازل کی ہے

وہ گذشتہ نبیوں کے اصول دین کی تصدیق کرتی ہے۔ (ج) البعض علما کی راے یہ ہے کہ انبیاے سابقین کی شرائع کے آنحضرتؐ وارث ہین اور ارث وارث کی ملک ہو جاتا ہے اور اُس سے مخصوص ہوتا ہے پس انبیاے سابقین کی شرائع پر عمل کرنا مین شریعت محمدی پر عمل کرنا ہوگا اور اُن کی شرائع محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہین۔ اسلیے ہکو انپر عمل کرنا لازم ہے اسی وجہ سے اللہ نے ہمارے نبی کو یہ فرمایا ہے۔ اولئك الذين هدى الله فبهدا هم اقتده اور دوسری شرائع کی جو باتین ایسی ہین کہ اُن کی اُمتون پر وہ بطور سزا کے مقرر کی گئی تھین تو ہمارے ذمے اُنکی تعمیل نہین خواہ اللہ نے صاف طور پر ہکو فرمایا ہو کہ ایسا مت کرنا یا یون کہا ہے کہ یہ اُن اُمتون کے ظلم کا بدلہ تھا فرق پہلی صورت مین اور دوسری صورت مین یہ ہے کہ اول مین صریحًا ہمارے لیے ممانعت ہے اور دوسری صورت مین دلالۃً ممانعت پائی جاتی ہے۔

البحث الثانی فی الاجماع

تیسری بحث اجماع کے ذکر مین ہے اجماع کی تعریف اصطلاح مین یہ ہے کہ وہ اتفاق ہی اُمت محمدی کے مجتہدین صالحین کا ایک زمانے مین کسی امر قولی یا فعلی پر دوسری عبارت مین اُمت محمدی مین سے جو آدمی اہلیت رکھتے ہین اُن تمام کے ہر ایک زمانے مین کسی امر پر اتفاق کرنے کا نام اجماع ہے یہ تعریف نہایت جامع و مانع ہے اسلیے کہ مجتہدین و عوام دونون کے اجماع کو شامل ہے محض مجتہدین کا اجماع ایسے امر مین ہوتا ہے جہان راے کی ضرورت ہو اور جہان راے کی ضرورت نہین وہان عوام بھی شریک ہوسکتے ہین تعریف مین مجتہدین سے مُراد وہ مجتہدین جو کسی ایک عصر مین ہون اور اس قید سے مقلدین کا اتفاق نکل گیا اور صالحین کی قید سے ایسے مجتہدین کا اتفاق خارج ہوگیا جو بدعت وہوے مین مبتلا ہون یا فاسق ہون اور امت محمدی کی قید سے شرائع انبیاے سابقین کا اتفاق نکل گیا۔ مجتہدین کا اجماع انھین امور پر ہوتا ہے جو کتاب و سنت سے قطعًا ثابت نہون اور اتفاق سے مراد یہ ہے کہ اعتقاد یا قول یا فعل مین شریک ہو جائین اور ایک عصر کے تمام مجتہدین کے اتفاق کا اعتبار ہوتا ہے پس اگر ایک عصر کے بعض مجتہد

کسی امر پر اتفاق کرلیں اور بعض نہ کریں تو وہ اجماع نہیں کہلائے گا اور زمانے کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے عام ہے کہ کم ہو یا زیادہ پس تمام مجتہد جس زمانے میں کسی حکم پر اتفاق کرینگے وہ اجماع اُس زمانے میں متحقق ہوگا اور بعض نے زمانے اور اتفاق کے ساتھ بھی قیدیں لگائی ہیں اور اجماع کی یوں تعریف کی ہے کہ اُمت محمدی کے مجتہدین کا کسی امر شرعی پر ایک زمانے میں اس طرح اتفاق کرلینا کہ جب تک وہ زمانہ ختم ہو اتفاق قائم رہے مگر اجماع کے یہ معنی نہیں کہ جس شخص نے جیسا مناسب وقت دیکھا اپنی فکر سے ویسی ہی رائے دیدی اور اسپر شرع سے کوئی دلیل نہو بلکہ اجماع کے یہ معنی ہیں کہ اُس اجماع کے ہر ایک آدمی نے دلیل شرعی سے استنباط کیا ہو۔

فصل

اجماع هذه الامة بعد ما توفی رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فی فروع الدين حجة موجبة للعمل بعد وفات رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے فروع دین میں اِس اُمت کا اجماع حجت ہے جو عمل کو واجب کرتا ہے مگر خوارج وشیعہ اسکے منکر ہیں اور یہ انکار اُن کا صحیح نہیں صحابہ اور تابعین کا اجماع پر اتفاق ہے اور منکرین اجماع کو خطا دار جانتے رہے ہیں اور مخالفین کے تخطیے پر سب کا اتفاق رہا ہے اور جم غفیر کا ایک امر کے منکرین کے تخطیے پر اتفاق کرلینا حجت قطعی ہے اس امر پر کہ اجماع صحیح ہے اور ان کا انکار نادرست ہے اور کسی غیر قاطع بات پر اجماع واقع ہونا عادتاً محال ہے منکرین کہتے ہیں کہ اجماع غلط بات پر بھی ہو جاتا ہے تو صحابہ وتابعین کا مخالفین اجماع کے تخطیے پر اجماع ہو جانے کا کیا اعتبار رہا چنانچہ یہود کا اس بات پر اجماع ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا وہ خاتم النبیین ہیں اور نصاریٰ کا اس بات پر اجماع ہے کہ حضرت عیسیٰ قتل کیے گئے حالانکہ حضرت موسیٰ کے بعد انبیا مبعوث ہوئے ہیں اور قرآن اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ حضرت عیسیٰ مصلوب نہیں ہوئے جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ کے روات کا اجماع باطل پر ہے اور یہ لوگ آحاد الاوائل کے مقلد ہیں جو نہایت نامعتبر تھے کلام الٰہی میں تحریف کرتے تھے اللہ پر افترا پردازی کرتے تھے تو عقل وعادت کے نزدیک ایسے نامعتبر لوگوں کا اجماع

کذب پر اور جہل مرکب میں پڑ جانا جائز ہے بخلاف صحابہ وتابعین کے کہ وہ ایسے ملکات رذیلہ سے پاک ہیں اور بمقابلہ راویان بائبل کے صاحب کرامات بھی زیادہ ہیں اور انکی کرامات کا ثبوت سنداً موجود ہے اور راویان بائبل کی کرامات کا ثبوت سنداً موجود نہیں اور مخالفین اجماع کے تخطیے کے بارے میں اُنکے تواتر کی تعداد اس حد کو پہونچی ہے کہ وہ کافی بلکہ ضرورت سے بڑھکر ہے اور اجماع کے منکر ہیں جو اجماع کے عدم جواز پر یہ آیت پیش کرتے ہیں فان تنازعتم فی شئ فردوہ الی اللہ و رسولہ جبکہ اللہ نے یہ فرمایا کہ تم میں جھگڑا پڑے تو خدا اور رسول کی طرف رجوع کرو تو اب مرجع اجماع کی طرف نہ رہا یہ آیت انکے مدعا پر دلیل نہیں ہو سکتی کیونکہ آیت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اجماع کیطرف مرجع نہیں اسلیے کہ اجماع کی طرف رجوع کرنا بھی بعینہ کتاب وسنت کی طرف رجوع کرنا ہے کیونکہ اجماع بھی اللہ ورسول کے احکام کا مظہر ہے شرعاً یعنی اجماع حجج شرعیہ سے ایک حجت ہے اور حجیت اُسکی شارع کی طرف سے واجب کی ہوئی ہے۔ دوسری عبارت میں مطلب یہ ہے کہ اجماع کی حجت کا ثبوت دلائل سمعیہ سے ہوتا ہے دلائل عقلیہ اس باب میں پورا پورا فائدہ نہیں بخش سکتیں اجماع کی حقیت پر قرآن وحدیث سے اسطرح دلائل ہیں (۱) اللہ فرماتا ہے۔ من یشاقق الرسول من بعد ماتبین لہ الھدی و یتبع غیر سبیل المومنین نولہ ما تولی ونصلہ جھنم وساءت مصیرا یعنی جو کوئی مخالفت کرے رسول سے جب کھل چکی اُسپر ہدایت اور سب مسلمانوں کی راہ سے الگ چلے تو ہم اسکو وہی طرف حوالے کرینگے جو اُس نے پکڑی ہے اور اُسکو دوزخ میں ڈالینگے اور بہت بری جگہ پہونچا۔ اس سے ثابت ہے کہ جس بات پر اُمت کا اجماع ہو وہی اللہ کی مرضی ہے اور جو منکر ہوا وہ دوزخی ہے (۲) ترمذی نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ میری اُمت کو گمراہی میں جمع نہیں کرے گا اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ اُمت کا اجماع خطا سے معصوم ہوتا ہے اور بخاری ومسلم نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ حضرت ﷺ نے فرمایا لیس احد ان یفارق الجماعۃ شبرا فیموت الامات میتۃ جاھلیۃ یعنی نہیں کوئی جدا ہوا جماعت سے ایک بالشت پس مرے تو مریگا اسطرح کا مرنا جسطرح اہل جاہلیت مرتے ہیں کیونکہ اہل جاہلیت دین سے خبر نہیں رکھتے تھے اور نہیں اجماع کرتے تھے کسی چیز پر اور نہیں اتفاق کرتے تھے ایک سے پر احمد نے معاذ

بن جبل سے روایت کی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا وعلیکم بالجماعۃ والعامۃ یعنی لازم ہی تم پر جماعت اور مجمع رہو ، اللہ فرماتا ہے جعلناکم امۃ وسطا لتکونوا شہداء علی الناس ویکون الرسول علیکم شہیدا یعنی ہمنے تمکو اُمت معتدل بنایا تاکہ تم گواہی دینے والے ہو اور رسول تم پر گواہی دینے والا ہو۔ وسط سے مراد عدل ہے اور عدالت کے لیے خطاسے معصوم ہونا ضرور ہے ورنہ عدالت باقی نرہے گی کرامتہ ہذہ الامۃ یعنی اجماع اس اُمت کے واسطے کرامت خاص ہے اور دوسری عبارت مین اجماع کی حجت اُمت محمدی کی تکریم کی وجہ سے مقرر ہوئی ہی لیں اُس سے حق خارج نہین ہوسکتا اور اغلبًا یہی وجہ ہے کہ قول امام مہدیؑ موعود کا حجت ہوگا اور اُسکا مخالف خطادار سمجھا جائیگا کیونکہ اُمت مرحومہ کا عدم خروج دائرہ حق سے اس بات کا مقتضی ہی کہ ایک آدمی سے بھی خطا نہو جبکہ وہ مجتہد کامل ہو اور چونکہ اجماع امت محمدی کی تکریم کی وجہ سے ہے اور فاسق صاحب کرامت نہین اسلیے اجماع کی اہلیت فاسق اور بدعتی مین نہین ہوتی کیونکہ فسق کی وجہ سے تہمت پیدا ہوتی ہے اور عدالت جاتی رہتی ہے اور بدعتی لوگون کو بدعت مین ڈالتا ہے اور عدالت تو ایسی چیز ہے کہ بغیر اسکے اجماع کا اہل ہو ہی نہین ہوسکتا جمہور کا اسی پر اتفاق ہے کیونکہ جو عدالت نہین رکھتا وہ فاسق ہوتا ہے اور فاسق کے قول مین توقف کرنا واجب ہے پس حجت کے قابل نہوگا کیونکہ اجماع مین حجت اہل اجماع کی تکریم کی وجہ سے ہوتی ہے اور فاسق تکریم کا مستحق نہین اور یہ جو بعض علما نے کہا ہے کہ فاسق بھی تکریم کے قابل ہے کیونکہ وہ جنت مین جائے گا ہمیشہ دوزخ مین پڑا نہین رہیگا کیونکہ یہ کفر کا خاصہ ہے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ فاسق کا قول دُنیا مین معتبر نہین دلیل اسکی یہ ہی کہ فاسق کی خبر مین توقف واجب ہے۔ سورۂ حجرات مین اللہ فرماتا ہے ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا اگر تمھارے پاس کوئی فاسق خبر لے کر آوے تو تحقیق کرو اور ایک قرات مین فتثبتوا ہی یعنی فاسق کی خبر پر بغیر تحقیق کے اعتبار مت کرو اس دلیل سے وہ دنیا مین باعتبار قول کے تکریم کے قابل نہوگا گو آخرت مین سزا بھگت لینے کے بعد تکریم کے قابل ہو جائے مگر امام غزالی اور آمدیؒ نے کہ دونون شافعی المذہب ہین کہا ہے کہ صاحب اجماع کی عدالت شرط نہین ثم الاجماع پھر اجماع دو قسم پر ہے ایک عزیمت یعنی اصل ہے دوسرا رخصت ہے عزیمت بھی دو طور پر ہی ایک تو یہ کہ تمام اہل اجماع بالاتفاق یہ کہین کہ ہمنے اسکو قبول کیا تو ایک کام پر سب کا اتفاق کر لینا اور

زبان سے اُسکی قبولیت کا اقرار کرنا اجماع سے دوسرے یہ کہ اہل اجماع وہ کام کرنا شروع کردین
جیساکہ تمام اہل اجتہاد عقد مضاربت کو کرنے لگے تو اُسکی مشروعیت پر اُن کا اجماع مقرر کیا اور
رخصت یہ ہے کہ بعض آدمی کسی قول یا فعل پر اتفاق کرین اور باقی اُس اتفاق کے معلوم ہونے
کے بعد خاموش رہین اور اُن بعض کے اتفاق کی تردید نہ کرین حضرت صدیق کی خلافت اجماع
عزیمت ہی سے ثابت ہے کہ صحابہ نے زبان سے اُن کے خلیفہ ہونے کا اقرار کیا اور ہاتھ سے
بیعت بھی کی تو عزیمت کی دونون صورتین اُنکی خلافت کے اجماع مین موجود ہین بیعت کے وقت
بڑے بڑے صحابی موجود تھے جن کے حق مین ایسا خیال کرلینا ہرگز روا نہین کہ یہ لوگ حضرت
صدیق سے ڈر گئے یا کوتاہی کی اسواسطے کہ اُنکی شان مین ہے۔ لایخافون لومة لائم یعنی
ڈرتے نہین کسی کے الزام سے اور اگرچہ حضرت علی۔ عباس۔ طلحہ۔ زبیر۔ مقداد بن عمر۔ عتبہ بن
ابی لہب خالد بن سعید بن العاص۔ سلمان فارسی۔ ابوذر۔ عمار بن یاسر۔ براء بن عازب اور
ابی ابن کعب نے بیعت کے وقت بیعت نہ کی مگر پھر وہ بھی اجماع مین شریک ہوگئے اور اتباع
حضرت ابوبکرؓ اختیار کرلی انکی تاخیر بیعت مین تامل اور اجتہاد اور امر صواب کی تلاش کی وجہ
تھی سو اس سے انعقاد اجماع مین قدح لازم نہین آتا۔ علیٰ اربعة اقسام یعنی اجماع باعتبار
قوت وضعف اور یقین وظن کے چار مرتبے رکھتا ہے۔ اجماع الصحابة علیٰ حکم الحادثة
نصاً اول اجماع کرنا صحابہ رضی اللہ عنہم کا ہے کسی حادثے اور مسئلے مین زبان سے کہکر یہ
اجماع عزیمت کی اعلیٰ قسم ہے۔ ثم اجماعہم بنص البعض وسکوت الباقین عن
الرد دوسرے اجماع کرنا صحابہ کا ہے اس طرح کہ بعض زبان سے قبولیت کا اقرار کرین
یا عمل کرین اور دوسرے خاموش رہین اور اس قول یا عمل کو رد نہ کرین ایسا اجماع اجماع
سکوتی کہلاتا ہے اور یہ اجماع رخصت ہے مگر امام شافعیؒ مطلق سکوت کو رضامندی کی دلیل
نہین سمجھتے۔ اس مسئلے کی تفصیل بیان حال مین دیکھی چاہیے۔ ثم اجماع من بعدہم
فیما لم یوجد فیہ قول السلف تیسری قسم اجماع اُن کا جو صحابہ کے بعد ہین تابعین
یا تبع تابعین سے ایسے مسئلے مین جسمین سلف نے کچھ نہین کہا ثم الاجماع علیٰ احد اقوال
السلف چوتھی قسم اجماع کرنا سلف کے اقوال مین سے کسی قول پر اما الاول فھو

بمنزلة اٰية من كتاب الله تعالٰی قسم اوّل بمنزلے آیت کتاب اللہ اور حدیث متواتر کے ہے اکثر مشائخ حنفیہ کے نزدیک ایسے اجماع کا رد کرنا کفر ہے اسی لیے مشائخ بخارا و بلخ شیعہ کو حضرت ابو بکر کی خلافت کے انکار پر کافر قرار دیتے ہیں کیونکہ اجماع صحابہ کا مثل متواتر کے ہے اسکا مرتبہ وجوب علم و عمل میں مثل آیت قرآن یا حدیث متواتر کے ہے لیکن جو علما انکار حکم اجماع کو کفر نہیں جانتے انکے نزدیک شیعہ خلافت صدیق کے انکار سے کافر نہیں تحقیق یہ ہے کہ شیعہ سے کفر کا التزام نہیں کیا گو اُنپر کفر کا لزوم ہوتا ہے کفر کے لزوم سے مسلمان کافر نہیں ہوسکتا جب تک اُسکا التزام نہ کرے لزوم کفر کے یہ معنی ہیں کہ جو عقیدہ درحقیقت کفر ہوا اور اُسکے معتقد پر کفر لازم آئے اُس عقیدے کو یہ نجاننا کہ یہ کفر ہے لیکن التزام اُسی وقت متحقق ہوتا ہے کہ مدلول نص کو مدلول نص اعتبار کرکے بے تامل انکار کرے پس لزوم کفر واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے ہے اور التزام کفر باعتبار اعتقاد منکر کے ہوتا ہے شیعہ نے جو اجماع کا انکار کیا ہے سو یہ انکار اجماع کو اجماع سمجھ کر نہیں ہے بلکہ ایک شبہ اُنکے دل میں پیدا ہوگیا ہے جس سے اجماع کے منکر بنے ہیں اور وہ شبہ یہ ہے کہ علی مرتضی نے تقیہ اور خوف کے سبب سے خلفاء ثلثہ سے بیعت کی تھی اور حقیقت میں اُنکے خلیفہ برحق ہونے کے معتقد نہ تھے پس دراصل اجماع منعقد نہیں ہوا تھا اگرچہ یہ شبہ باطل محض ہے مگر اُنکے عندیے میں توصیح ہے اسلیے تکفیر سے رد کتا ہے اور کفر جب پیدا ہوتا ہے کہ اجماع کی حقیت کا اعتراف کرلینے کے بعد بلا تاویل انکار کیا جائے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب کسی حکم منصوص کا جو بنص قطعی ثابت ہو تاویل باطل کے ساتھ انکار کرتے ہیں تو کفر لازم نہیں آتا پہلی قسم سے قوت میں کم صحابہ کا وہ اجماع ہے جس میں بعض کی طرف سے قولاً نص ہوتی ہے اور باقی بطور تسلیم کے اُسپر سکوت کرتے ہیں ایسے اجماع کا منکر کافر نہو گا بلکہ گمراہ قرار دیا جائے گا گو یہ اجماع اصل میں ادلہ قطعی سے ہو مگر ایسی قطعیت کا فائدہ نہیں دیتا جو تکفیر کا موجب ہو مگر بعض کی رائے یہ ہے کہ جس اجماع سکوتی میں قرائن حال سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ سکوت کرنے والوں نے بوجہ موافقت کے سکوت کیا ہے اُسکا منکر ضرور کافر ہے کیونکہ اُسکے قطعی ہونے میں کوئی کلام نہیں چنانچہ جب قبیلہ غطفان اور بنی تمیم وغیرہ نے جناب سرور کائنات کے انتقال کے بعد زکوٰۃ نہ دی تو صدیق اکبر نے اُن سے لڑنے کا ارادہ کیا اور آخر کا حضرت ابو بکر کی رائے پر

صحابہ نے اتفاق کرلیا اور بعض نے جو سکوت رائے دینے سے کیا تھا وہ سکوت انکا موافقت کی وجہ سے تھا کیونکہ ابوبکر صدیق جب مانعین زکوٰۃ کے قتال کے واسطے نکلے تو آخر سارے صحابہ نے انکا ساتھ دیا

ثم اجماع من بعدہم بمنزلۃ المشہورۃ من الاخبار پھر صحابہ کے مابعد کا اجماع بمنزلے روایت مشہور کے ہے اور طمانیت کا فائدہ بخشتا ہے یقین اس سے حاصل نہیں ہوتا بشرطیکہ اس حکم کی بابت صحابہ میں کوئی اختلاف نہ گذر چکا ہو ایسے اجماع کا منکر گمراہ ہونے کا فر

ثم اجماع المتاخرین علی احد اقوال السلف بمنزلۃ الصحیح من الآحاد پھر متاخرین کا اجماع کرلینا ہے اقوال سلف (صحابہ و تابعین) میں سے کسی کے قول پر اور یہ صحیح حدیث احاد کے برابر ہے مطلب یہ ہے کہ سب سے کمتر درجے کا وہ اجماع ہے کہ پہلے اس سے اختلاف اس حکم میں ہوچکا ہو پھر دوسرے عصر میں تمام مجتہدین نے ایک قول پر اجماع کرلیا ہو ایسا اجماع حجت ظنی سمجھا جاتا ہے اور اس کا رتبہ اس خبر صحیح کی طرح ہے جو آحاد سے منقول ہو اس اجماع پر عمل واجب ہے یقین واجب نہیں مگر امام غزالی اور بعض حنفیہ کو اسمین خلاف ہے انکے نزدیک ایسے اجماع پر عمل واجب نہیں بہر صورت ہر قسم کا اجماع اہل اصول کے نزدیک رائے اور قیاس پر مقدم ہے کیونکہ بمنزلے خبر متواتر یا مشہور یا آحاد کے ہے اور ان تینون قسمون کی خبرون کو رائے پر ترجیح ہے

والمعتبر فی ہذا الباب اجماع اہل الرائے والاجتہاد اور معتبر از روے دلیل شرعی کے اہل رائے اور مجتہدین کا اجماع ہے فرقۂ ظاہریہ کے نزدیک اجماع کی اہلیت صحابہ سے مخصوص ہے اور ابن حبان کی بھی یہی رائے ہے امام احمد کا بھی ایک قول فرقۂ ظاہریہ کے مطابق ہے اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ صحابہ کے بعد کے مجتہدین کا بھی اجماع معتبر ہے امام احمد کا ایک قول بھی اس کے مطابق ہے اور دلیل جمہور کے قول کی یہ آیت ہے ویتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولی ونصلہ جہنم یعنی جو پیروی کرے سوا راہ مسلمانون کے ہم اسکو متوجہ کرینگے جدھر متوجہ ہوا ہے اور داخل کرینگے ہم اسکو دوزخ مین اب خیال کیجیے کہ تمام مومنین کی راہ کی پیروی کے لیے فرمایا ہے نہ کہ خاص قرن اول کے مومنین کی پیروی کے لیے مومنین کا لفظ ہر عصر کی امت کو متناول ہے بلکہ حنفیہ اور شافعیہ اور اکثر متکلمین نے یہان تک کہا ہے کہ اگر صحابہ کے انعقاد اجماع کے وقت تابعی مجتہد اختلاف کرتا ہو تو وہ اجماع معتبر نہین اور اس مین اختلاف ہے کہ صحابہ کے جس اجماع کا تابعی مجتہد مخالف ہے وہ حجت بھی ہے

یا نہین جنکے نزدیک صحابی کا قول حجت ہے اُنکے نزدیک ایسا اجماع حجت ہے اور جنکے نزدیک صحابی کا
قول حجت نہین اُنکے نزدیک ایسا اجماع بھی حجت نہین اور حق یہ ہے کہ وہ حجت مظنون ہو اسکی وجہ
یہ ہے کہ اُنکی اصابت رائے ظاہر ہے اور قرآن سے بھی وہ آگاہ تھے اگرچہ صحابہ کا رتبہ عالی ہے
اور اکثر اقوال اُنکے جناب سرورِ کائنات سے سُنے سنائے ہوتے ہین اور اگر اُنھون نے اپنے اجتہاد سے
کوئی بات کہی ہے تب بھی بہتر ہے اسلیے کہ اُنکی رائے اصوب ہے کیونکہ وہ مرادِ نصوص کے دیکھنے والے تھے
ہین اور دین مین اُنکو تقدم حاصل ہے اور جناب سرورِ کائنات کی برکت صحبت سے فیضیاب ہوچکے ہین
اور ایسے زمانے مین گذرے ہین جس کی خیریت کی خبر سرورِ کائنات نے دی ہے اور اُنکی اقتدا کو موجب
ہدایت قرار دیا ہے چنانچہ رزین نے عمر بن خطاب سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا ہے اصحابی
کالنجوم فبایھم اقتدیتم اھتدیتم میرے اصحاب ستارون کی مثل ہین اُن مین سے جسکی
پیروی کروگے راہ پاؤگے مگر اس حدیث مین علمانے کلام کیا ہے ابن حجر نے اسپر ایک مفصل تقریر لکھی
ہے اور بیان کیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف واہی ہے بلکہ ابن حزم کی تحقیق یہ ہے کہ یہ موضوع باطل ہے
پھر بحر العلوم کا شرح مسلم الثبوت مین اسکو درجۂ حسن پر سمجھنا تحقیق کے خلاف ہے اور جس تابعی کا فتویٰ اصحاب
کے مقابلے مین ظاہر ہوا ہو تو وہ بعض کے نزدیک صحابی کے مثل ہے کیونکہ جب صحابہ نے اُسکے فتوے
کو تسلیم کرلیا تو وہ اُنکی جماعت مین شمار پانے کے قابل ہوگیا حضرت علیؓ کی ایک زرہ چوری جاتی رہی تھی
وہ ایک یہودی کے پاس برآمد ہوئی اور آپنے حق رسی کے لیے قاضی شریح کی عدالت مین رجوع کیا
قاضی نے حضرت علیؓ سے گواہ طلب کیے آپنے ایک تو اپنے صاحبزادے حسنؓ کو اور دوسرے قنبر کو
پیش کیا قاضی نے آپ کے بیٹے کی گواہی قبول نہ کی اور حضرت علیؓ کا مذہب یہ تھا کہ بیٹے کی گواہی باپ
کے لیے جائز ہے مگر شریح نے اس امر مین آپکے خلاف کیا آپ نے تسلیم کرلیا اور ابن عباس کا مذہب
یہ تھا کہ جو کوئی اپنے بیٹے کے ذبح کرنے کی نذر مانے تو اُسکو سو اونٹ حلال کرنے چاہئین اور اُنھون نے
اس کا قیاس دیت نفس پر کیا تھا مسروق نے عبداللہ بن عباس سے خلاف کرکے کہا کہ صرف بکری
حلال کرنی چاہیے اور اپنے قول پر فدیہ حضرت اسمٰعیل کے ساتھ استدلال کیا مسروق کے اس
قول کو جس نے سُنا پسند کیا یہانتک کہ حضرت ابن عباس نے بھی اُسکے سامنے اپنے مذہب کو
ترک کردیا امام سرخسی کہتے ہین کہ اس مین خلاف نہین کہ قیاس کو تابعی کے قول کے مقابلے مین کچھ

نہ کیا جائے کیونکہ تابعی کو نہ سماع حاصل ہے نہ اصابت رائے جو بوجہ برکت صحبت خیر البشر کے صحابی کو حاصل ہوتی ہے امام ابو حنیفہؒ نے تابعی کے قول کی نسبت یہ کہا ہے۔ اذا جاء من التابعین لاحمناهم یعنی جس وقت تابعین سے آیا ہو وے تو ہم اسکی مزاحمت کرتے ہیں خلاف اسمین ہے کہ تابعی کا اعتبار صحابہ کے اجماع میں بھی ہے یا نہیں یہانتک کہ اگر تابعی اجماع صحابہ کا خلاف کرے تو صحابہ کا اجماع تمام ہوگا یا نہیں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تابعی کا اعتبار ہے اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں شیعہ کہتے ہیں کہ اجماع اہل بیت کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے کیونکہ وہ معصوم ہیں اسلیے کہ ان سے گناہ نہ عمداً سرزد ہوتے ہیں نہ سہواً نہ خطاءً اور نہ اُن سے حکم شرعی میں خطاے اجتہادی واقع ہوسکتی ہے اور اسی وجہ سے اُن کا قول مثل قول انبیا کے واجب الاتباع ہے اور اُنکا ارشاد مین اللہ کا فرمان ہے اور اُنکی نسبت آنحضرتؐ کے ساتھ ایسی ہے جیسے اور انبیا کو حضرت موسیٰؑ کے ساتھ تھی جو توریت پر عمل کرنے کے لیے منجانب اللہ مامور تھے جواب اسکا یہ ہے کہ اہلبیت بعض امت ہیں اور عصمت کل اُمت کے اجماع سے مختص ہے اور جو عصمت اہلبیت میں شیعہ ہو نابیان کرتے ہیں ایسی عصمت انبیاء سے خصوصیت رکھتی ہے خاص اُن امور میں جنکی خبر وحی کے ذریعہ سے اُنکو حاصل ہوتی ہے اور اُنپر مستقر ہوتے ہیں اہلبیت کا حال دوسرے مجتہدون کا سا ہے اُنکے اجتہاد مین خطا جائز ہے۔ کتب سیر و تواریخ و احادیث سے ثابت ہے کہ صحابہ و تابعین اہل بیت کے فتووں کے خلاف بھی فتویٰ دیا کرتے تھے مگر اُن مین سے ایک دوسرے کو برا نہین کہتا تھا نہ رد کرتا تھا اور نہ خود اہلبیت نے اپنی مخالفت پر کسی کو خطاوار قرار دیا اور نہ لوگون نے اُن مجتہدین کے اجتہاد اُنکو فاسد کہا جنھون نے اہلبیت کی راے کے خلاف فتویٰ دیا اس سے ضروری طور پر معلوم ہوتا ہے کہ تمام صحابہ و ائمہ و اہلبیت جانتے تھے کہ خطاے اجتہادی سے معصوم ہونا ضرور نہیں شیعہ اہلبیت کی عصمت پر آیت تطہیر سے دلیل لاتے ہیں وہ آیت یہ ہے۔ اِنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰهُ لِیُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَیْتِ وَیُطَهِّرَكُمْ تَطْهِیْرًا اللہ چاہتا ہے کہ دور کرے تم سے گندہ باتین اے اہلبیت اور پاک کرے تمکو خوب پاک کرنا شیعہ کہتے ہیں کہ تمام مفسرین کا اسپر اجماع ہے کہ یہ آیت جناب علیؓ اور بی بی فاطمہؓ اور حسنؓ اور حسینؓ کے حق میں نازل ہوئی ہے اور اُنکی عصمت پر بخوبی دلالت کرتی ہے جواب اسکا یہ ہے کہ مفسرین کے اجماع کا قول باطل ہے ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے اور جریر نے عکرمہ سے

روایت کی کہ یہ آیت آنحضرت کی ازواج کی شان مین اُتری ہے اور سیاق وسباق آیت مذکور سے
بھی یہی معلوم ہوتا ہے اسلیے کہ اسکے اول اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے۔ یانساء النبی لستن کاحد
من النساء یعنی اے نبی کی عورتو تم دوسری عورتون کیطرح نہین ہو یعنی تم ہر ایک عورت سے بہتر ہو
اور اسکے بعد یہ بھی کہا ہے وقرن فی بیوتکن اور قرار پکڑو اپنے گھرون مین اور آیت تطہیر کے بعد
کلام ہے۔ واذکرن مایتلی فی بیوتکن من آیات اللہ یعنی یاد کرو جو پڑھی جاتی ہین تمھارے
گھرون مین اللہ کی باتین جب آیت تطہیر کے اول وآخر مین ازواج نبی علیہ السلام کا ذکر ہے
تو پھر بیچ مین جو کلام ہے وہ کیسے دوسرون کے حق مین سمجھا جاتا ہے اور یہ بالکل طریقۂ بلاغت کے
خلاف ہے کہ کلام کے ادھر اُدھر تو کسی احد کے ساتھ خطاب ہو اور بیچ مین دوسرے کی طرف اور
اس بات کی اطلاع نہ کی جائے کہ پہلا مطلب تمام ہو چکا دوسری بات چلی خاص کر کلام الٰہی ایسی بے ترتیبی سے
بالکل پاک وصاف ہے اور یہ جو کہا ہے کہ قرن فی بیوتکن یعنی ٹھہرو اپنے گھرون مین اور نیز مایتلی
فی بیوتکن جو پڑھا جاتا ہے تمھارے گھرون مین اس سے بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اہلبیت سے حضرت
کی بی بیان مراد ہین اس واسطے کہ جن مین ازواج رہتی تھین اُنکے سوا کوئی اور گھر حضرت کا نہین
ہوسکتا اور یہ جو شیعہ کہتے ہین کہ بیوتکن مین جو بیت کو جمع کے ساتھ لائے اور اہلبیت مین واحد کے
ساتھ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ازواج کا گھر نبی کے گھر سے الگ ہے سو اہلبیت مین تو بیت سے
نبی کا گھر مراد ہے اور بیوتکن مین اُنکی ازواج کا پس ثابت ہوا کہ وہ اہلبیت مین داخل نہین یہ قول
بالکل لغو ہے اسلیے کہ اہلبیت مین جو لفظ بیت آیا ہے وہ اسم جنس ہے اور اسم جنس کا قاعدہ ہے کہ وہ
واحد اور جمع اور قلیل وکثیر دونون پر صادق آتا ہے اور چونکہ تمام ازواج کے گھر فی الحقیقت حضرت کا
گھر ہونے کی وجہ سے ایک ہی گھر کے حکم مین ہین اسلیے جب حضرت کی طرف سب کو منسوب کیا تو واحد کا
اور جب ہر ایک بی بی کی طرف منسوب کیا تو جمع کا لفظ استعمال کیا اور عنکم الرجس مین جو مذکر کی
ضمیر بیان کی ہے وہ لفظ اہل کی وجہ سے ہے یہ عرب کا قاعدہ ہے کہ جب کسی مؤنث چیز کو لفظ مذکر
کے ساتھ ملاحظہ کرتے ہین اور چاہتے ہین کہ اُس لفظ مذکر کے ساتھ اُس مؤنث کو بیان وتعبیر
کرین تو اُس مؤنث کے واسطے صیغہ بھی مذکر کا لاتے ہین اور یا ضمیر جمع مذکر کی تعظیم کے لیے ہے
لفظ اہلبیت کئی معانی کے لیے آتا ہے ایک تو وہ لوگ مراد ہوتے ہین جن پر زکوٰۃ لینی حرام ہے اور

وہ بنی ہاشم ہیں اور یہ شامل ہے آل عباسؓ ۔ آل علیؓ ۔ آل جعفرؓ اور آل عقیل کو دوسرے آنحضرتؐ کے اہل وعیال مراد ہوتے ہیں جن میں ازواج مطہرات بھی داخل ہیں امام فخر الدین رازی نے کہا ہے کہ یہ کہنا بھی بہتر ہوگا کہ اہل بیت سے مراد آنحضرتؐ کی اولاد اور بیبیاں ہیں اور امام حسنؓ وحسینؓ بھی اہلبیت میں سے ہیں اور چونکہ آنحضرتؐ کے ساتھ حضرت علیؓ کو معاشرت وملازمت رہی ہے اسلیے وہ بھی ان میں سے ہیں اس تفصیل کے بعد جاننا چاہیے کہ یہ آیت عصمت پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ اگر وہ لوگ معصوم وپاک ہوتے تو اللہ تعالیٰ یہ نہ کہتا کہ میں تمکو پاک کرنا چاہتا ہوں بلکہ یوں فرماتا کہ میں نے تمکو گناہوں سے پاک وصاف کر دیا غایت مافی الباب یہ ہے کہ اس ارادہ الٰہی کے متعلق ہوجانے کے بعد ان اشخاص کا محفوظ ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہ ثبوت اہل سنت وجماعت کے اصول کے مطابق ہے اور شیعہ کے مذہب کے بموجب یہ بھی درست نہیں ہوسکتا اسلیے کہ شیعہ کے اصول میں سے یہ بھی ہے کہ اکثر ارادۂ الٰہی کے مطابق مراد واقع نہیں ہوسکتی ہے بہت سی چیزیں ان کا وہ ارادہ کرتا ہے مگر شیطان اور آدمی اسے واقع نہیں ہونے دیتے اور یہ کلمہ اگر مفید عصمت ہو تو چاہیے کہ سارے صحابہ علی الخصوص حاضرین جنگ بدر قطعاً معصوم ہوں اسلیے کہ انکے حق میں متعدد جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے چنانچہ سورۂ مائدہ میں ہے ۔ مایرید اللہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطہرکم ولیتم نعمتہ علیکم اللہ نہیں چاہتا کہ تمپر کچھ مشکل رکھے لیکن چاہتا ہے کہ تمکو پاک کرے اور اپنی نعمت پوری کرے تمپر اور سورۂ انفال میں فرمایا ہے ۔ یذھب عنکم رجز الشیاطین یعنی دور کرے تم سے شیطان کی نجاست اور ظاہر ہے کہ نعمت کا پورا کرنا صحابہ کے حق میں یہ اعلیٰ درجہ کی مرحمت ہے بہ نسبت اسکے کہ اہلبیت کے حق میں آیت تطہیر میں کہا ہے لیذھب عنکم الرجس ویطہرکم تطہیرا کیونکہ نعمت کا پورا کرنا ان الفاظ کی بہ نسبت عصمت پر زیادہ دلالت کرتا ہے کیونکہ نعمت جب ہی پوری ہوتی ہے کہ تمام معاصی اور شیطان کے شر سے بھی محفوظ کو بنائے

امام احمدؒ کہتے ہیں کہ صرف خلفائے اربعہ کے اتفاق سے اجماع منعقد ہوتا ہے اور بعض حنفیہ کی بھی یہی رائے ہے بلکہ بعض علما نے تو یہانتک کہا ہے کہ صرف حضرت ابوبکرؓ وحضرت عمرؓ کے اتفاق رائے سے بھی اجماع مقرر ہو جاتا ہے لیکن جمہور کے نزدیک یہ بات صحیح نہیں گو خلفا کا رتبہ عالی ہے مگر اجماع کی اہلیت کا انحصار ان میں لازم نہیں آتا اور نہ کوئی دلیل اسپر موجود ہے اور یہ جو آنحضرتؐ نے فرمایا ہے فعلیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المھدیین تمسکوا بھا وعضوا علیھا بالنواجذ رواہ احمد

وابوداؤد والترمذی وابن ماجہ عن عرباض بن ساریہ یعنی لازم پکڑو میرے طریقے کو اور خلفائے راشدین کے طریقے کو کہ ہدایت کیے گئے ہیں بھروسا کرو ساتھ اُسکے اور مضبوط پکڑے رہو اُسے اپنے دانتوں سے اور نیز یہ جو آنحضرتؐ نے فرمایا کہ اقتدوا بالذین من بعدی ابابکر وعمر رواہ احمد یعنی میرے بعد ابوبکرؓ اور عمرؓ کی تقلید کیجیو یہ خطابات مقلدین کے واسطے ہیں اسلیے مجتہدین پر یہ خطابات حجت نہیں ہوسکتے ان احادیث سے اُن میں اتباع کی اہلیت ثابت ہوتی ہے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اتباع اُن ہی کی کرنی چاہیے دوسروں کی نہ کرنی چاہیے اگر اُن ہی کی اتباع ضرور ہوتی تو دوسرے مجتہدین اُنکی مخالفت نہ کرتے اور مقلدین کا بھی یہ حال تھا کہ بعض ایسے مسائل میں جن میں دوسرے مجتہدوں کی رائے خلفا کے خلاف ہوتی اُن دوسروں کی اتباع کرتے تھے اور کبھی کسی نے نہ خلفا کے مخالف مجتہدوں کو بُرا سمجھا نہ اُنکے مقلدوں کو بلکہ خود خلفا نے اُنپر رد نہیں کیا بس یہ احادیث صرف خلفا یا صرف شیخین کے اتفاق کے ساتھ اجماع منعقد ہونے پر دلیل نہیں ہوسکتیں۔ فلا یعتبر بقول العوام پس عوام کے اجماع کا اعتبار نہیں اور عوام کے اجماع میں داخل ہونے کی بات دو حال ہیں جو چیزیں ایسی ہیں کہ اُن میں رائے زنی کی ضرورت نہیں جیسے نقل قرآن وامہات شرائع تو انکا اجماع میں مجتہدین کیطرح یہ بھی داخل ہیں اور جن امور میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے اُن میں یہ داخل نہیں والمتکلم اور متکلمین کے قول کا اجماع میں اعتبار ہے اور متکلم علم کلام کے عالم کا نام ہے علم کلام وہ علم ہے جس کے سبب عقائد دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دلائل کے ساتھ ثابت کرنے اور اُن پر سے اعتراض ہٹا دینے کی قدرت حاصل ہو جاتی ہے جس طرح سے منطق سے علوم فلسفہ میں عقل دوڑانے اور دلیل لانے پر طاقت حاصل ہوتی ہے اُسکے قواعد کی پابندی ورعایت سے رائے انسان غلطی سے محفوظ رہتی ہو اسیطرح تحقیقات شرعیہ میں فن کلام سے کلام کرنے اور خصم کو الزام دینے پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے پس عقل کی اصلاح فکر کی تصحیح دلائل اصول وعقائد میں علم کلام کا یہی مقصود اصلی ہے مگر اسمیں خار شک وشبہ اسقدر ہیں کہ بلے عقل ہر قدم پر زخمی ہوتا ہے امام مالکؒ نے علمائے کلام کو اہل بدع وہوا قرار دیا ہی اور امام احمدؒ نے علمائے کلام کو زنادقہ بتایا ہے اور ایسا مفتی بھی اجماع کا اہل نہیں جو شرع کی طرف سے بے پروا ہو کیونکہ ایسا شخص آپ بھی شرعی احکام سے چھٹکارے کے لیے حیلے ڈھونڈھتا ہی اور دوسروں کو

بھی حیلے بتاتا ہے والمحدث الذی لابصیرۃ له فی اصول الفقه اور نہ ان محدثین کے اجماع کا اعتبار ہے جنکو اصول فقہ کے سمجھنے کی بصیرت نہو اصل یہ ہے کہ جو لوگ علم حدیث کے درس و تدریس میں مشغول تھے انمیں دو گروہ قائم ہو گئے تھے ایک وہ جن کا کام صرف حدیثوں اور روایتوں کا جمع کرنا تھا وہ حدیث سے صرف من حیث الروایت بحث کرتے تھے یہانتک کہ انکو ناسخ و منسوخ سے بھی سروکار نہ تھا دوسرا وہ جو حدیثوں کو استنباط احکام اور استخراج مسائل کے لحاظ سے دیکھتا تھا اگر کوئی نص صریح نہیں ملتی تھی تو قیاس سے کام لیتا تھا اگرچہ دونوں حیثیتیں دونوں فریق میں کسی قدر مشترک تھیں لیکن وصف غالب کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز تھا پہلا فرقہ اہل الروایۃ اور اہل الحدیث اور دوسرا فرقہ مجتہد اور اہل الرائے کے نام سے پکارا جاتا تھا یہ دوسرا فرقہ ایسا ہی جسمیں رائے کی جودت ہوتی ہے امام مالک کی روایت حدیث امام ابوحنیفہؒ سے باوجودیکہ راجح ہے مگر اجتہاد میں ترجیح انکو حاصل نہیں کیونکہ انکی رائے میں جودت ایسی نہ تھی جیسی امام ابوحنیفہ کی رائے میں تھی اسی لیے امام ابوحنیفہؒ کا پایہ مالکؒ سے فقاہت میں بڑھا ہوا ہے پس امام مالک کا یہ کہنا کہ اجماع کی اہلیت اہل مدینہ سے مخصوص ہے اسلیے کہ وہ حدیث ناسخ و منسوخ کے حالات سے بہ نسبت اور اہل بلد کے زیادہ واقف تھے اور انکو حدیث دانی و روایت احادیث میں دوسرے شہر والوں پر ترجیح حاصل تھی پس دلیل راجح پر جو انکو اطلاع حاصل ہو گی وہ دوسروں کو کب ہو گی یہ قول تحقیق کے خلاف ہے کیونکہ رجحان روایت کا اجتہاد میں ترجیح نہیں بخشتا بلکہ دلیل راجح پر اطلاع حاصل ہونا جودت رائے پر منحصر ہے ثم بعد ذلک یعنی بعد فراغ بیان اجماع سندی کے اجماع دو قسم پر ہے ایک سندی اور وہ یہ ہے کہ امت محمدی کے علماء کل عصر کسی حکم پر اتفاق کر لیں دوسرا اجماع مذہبی اور وہ یہ ہے کہ امت محمدی کے بعض مجتہدین کسی حکم پر اتفاق کر لیں مصنف اجماع سندی کو باقسامہ بیان کر چکے تو اجماع مذہبی کا حال شروع کر دیا۔ الاجماع علی نوعین مرکب و غیر

مرکب فالمرکب ما اجتمع علیه الآراء علی حکم الحادثة مع وجود الاختلاف فی العلة ومثاله الاجماع علی وجود الانتقاض عند القئ ومس المرأة اما عندنا فبناءً علی القئ واما عنده فبناءً علی المس ثم هذا النوع من الاجماع لا یبقی حجة بعد ظهور الفساد فی احد المآخذین حتی لو ثبت ان القئ غیر ناقض فابوحنیفة لا یقول بالانتقاض فیه ولو ثبت ان المس غیر ناقض فالشافعی لا یقول بالانتقاض فیه لفساد العلة التی

بنی علیہا الحکم اجماع دو قسم پر ہے اجماع مرکب اور اجماع غیر مرکب مرکب وہ ہے جس مین بہت سی رائین کسی حادثے کے حکم مین جمع ہو جائین مگر علت حکم مین اختلاف ہو مثلاً جس شخص کو قے آ جائے اور وہ عورت کے بدن کو ہاتھ لگا دے تو امام اعظمؒ اور امام شافعیؒ دونون کا اجماع ہے ایسے شخص کے وضو ٹوٹنے پر مگر وجہ ہر دو امام کی مختلف ہے امام اعظمؒ کے نزدیک بوجہ قے آنے کے وضو ٹوٹ گیا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹا یہ اجماع مرکب ماخذین یعنی ہر دو علت مین سے ایک کے فاسد ہونے سے حجت کے لائق نہین رہتا یہانتک کہ اگر ثابت ہو جائے کہ قے کا آنا ناقض وضو نہین تو امام اعظمؒ کے نزدیک وضو نہین ٹوٹے گا اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو نہین ٹوٹتا تو امام شافعیؒ کے نزدیک وضو نہین ٹوٹے گا کیونکہ وہ علت ہی نہین رہی جس پر حکم کی بنیاد تھی (سوال) مصنف نے یہ جو کہا ہے کہ پھر یہ قسم اجماع کی ہر دو علت مین سے ایک کے فاسد ہونے سے حجت کے لائق نہین رہتی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اجماع فاسد ہے کیونکہ حق مقام خلاف مین ایک بات ہوتی ہے اور دوسری بات غلط ہوتی ہے اور یہ جو ابو الحسن اشعری اور قاضی ابوبکر اور ابو یوسف اور محمد بن حسن اور ابن شریح بلکہ تمام متکلمین اشاعرہ و معتزلہ نے کہا ہے کہ مجتہد کی راے مین کبھی غلطی نہین ہوتی پس ہر ایک صحت پر ہے اور جس طرف مجتہد کی راے جاتی ہے وہی حکم منجانب اللہ ہوتا ہے اسلیے کہ مقام خلاف مین حق بات علم الٰہی مین متعدد ہوا کرتی ہے یہ خیال انکا غلط ہے کیونکہ بعض مجتہد ایک شئے کی حرمت کا اعتقاد کرتے ہین اور بعض اسی کو حلال جانتے ہین پھر یہ دونون علم الٰہی مین صحیح کیسے ہو سکتے ہین کیونکہ اجتماع متنافیین لازم آتا ہے حق اللہ تعالیٰ کے علم مین ایک ہی پہلو ہوتا ہے دوم جو چیز مجتہد ثابت کرتا ہے تو گویا وہ نص سے ثابت کرتا ہے اور نص سے صرف ایک چیز ثابت ہوتی ہے پس جہان دو مجتہدون کا اختلاف ہوگا تو لامحالہ ایک غلطی پر ہوگا ورنہ دو مخالف حکمون کا ایک نص سے ثابت ہونا لازم آئے گا سو محل اختلاف مین ہر مجتہد کی راے اگر صائب ہو تو واقع مین ایک چیز کا واجب اور غیر واجب ہونا ثابت ہو جائے پس یہ اجماع باطل پر ہوگا مصنف اسکا جواب یون دیتے ہین

والفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون ابوحنيفة مصيبا في مسئلة المس مخطيا

في مسئلة القئ والشافعي مصيبا في مسئلة القئ مخطيا في مسئلة المس فلا يؤدي هذا الى بناء وجود الاجماع على الباطل اور فساد علت طرفین مین متوہم ہے

کیونکہ ممکن ہے کہ امام اعظمؒ مسئلہ مس یعنی عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو کے نہ ٹوٹنے مین صواب پر ہون اور قے سے وضو کے ٹوٹنے کے مسئلے مین خطا پر ہون اور ممکن ہے کہ امام شافعیؒ مسئلہ قے مین صواب پر ہون اور مسئلہ مس مین خطا پر ہون اس سے وجود اجماع کی بنیاد باطل پر لازم نہین آتی بخلاف ما تقدم من الاجماع برخلاف اجماع متقدم کے جس مین رایون کا اجماع ہوا اور علت مین اختلاف نہ ہوا اسمین احتمال فساد کا نہین وہ یقینا حجت ہے اور وہ اس اجماع مرکب کی طرح نہین کہ ہر دو علت مین سے ایک کے فاسد ہونے سے حجت کے لائق نہین رہتا۔ فالحاصل انہ جاز ارتفاع ھذا الاجماع لظہور الفساد فیما بنی ھو علیہ ولھذا اذا قضی القاضی فی حادثۃ ثم ظہر رق الشہود اوکذبہم بالرجوع بطل قضائہ غرضکہ اس اجماع کا جسمین اختلاف علت ہو مرتفع ہو جانا جائز ہے کیونکہ اسکی علت اور بنیاد مین فساد پیدا ہو جاتا ہے اسی واسطے جب قاضی نے کسی حادثے مین حکم دیا پھر بعد فیصلہ گواہون کا غلام ہونا معلوم ہوا یا انھون نے گواہی سے رجوع کیا جس سے ان کا جھوٹی گواہی دینا معلوم ہوا تو وہ قضا باطل ہو جائے گی وان لم یظہر ذلک فی حق المدعی اگرچہ اس بطلان قضا کا اثر مدعی کے حق مین ظاہر نہو یہ جواب ہے ایک اشکال کا وہ یہ ہے کہ جبکہ قاضی نے گواہ سن کر مدعی کے حق مین مدعا علیہ پر مال کی ڈگری کر دی اور مدعی نے مدعا علیہ سے وہ مال حاصل کر لیا اور پھر گواہون کے رجوع کرنے یا انکے غلام ثابت ہونے سے وہ فیصلہ منسوخ ہو گیا تو مدعی پر واجب ہو گا کہ وہ مال مدعا علیہ کو واپس کر دے مصنف کے جواب کا مطلب یہ ہے کہ فیصلہ مدعا علیہ اور گواہون کے حق مین باطل ہو گا نہ مدعی کے حق مین کیونکہ جب قاضی نے حجت شرعی کے مطابق فیصلہ کر دیا اور دوبارہ یہ فیصلہ باطل کیا جائے گا تو اس سے اس چیز کا ابطال لازم آئے گا جو شرعاً حجت ہو اور شرع کی حجتین فاسد اور باطل نہین ہوتین البتہ گواہون کے حق مین اسکا فیصلہ اسلیے باطل کیا جائیگا کہ انکو نصیحت حاصل ہو اس لیے انپر تاوان پڑے گا اور مدعا علیہ کے حق مین اسلیے باطل ہو گا کہ وہ نقصان سے بچ جائے اور اسے اسقدر مال کا جو انکی گواہی سے تلف ہوا تاوان گواہون سے دلایا جائے گا۔ وباعتبار ھذا المعنی یعنی جبکہ یہ بات ہے کہ شے کی علت جاتی رہتی ہے تو وہ شے بھی جاتی رہتی ہے سقط المولفۃ قلوبہم عن الاصناف الثمانیۃ لانقطاع العلۃ مؤلفۃ القلوب کا

حصہ آٹھون اقسام مصارف زکوٰۃ سے جاتا رہا کیونکہ وجہ صدقہ دینے کی ضرورت نہ رہی انکو مال زکوٰۃ مین سے بوجہ ضعف اسلام کے تالیف قلوب کے واسطے حصہ دیا جاتا تھا تاکہ دوسرون کو اسلام کی ترغیب کرین اور جب اسلام قوی ہوگیا تو کچھ حاجت اُنکی تالیف کی نہ رہی اور دلیل اسکی یہ ہی کہ جب حضرت عمر کے پاس عیینہ بن حصین جو مولفۃ القلوب مین سے ایک شخص ہی آیا تو آپنے کہا کہ یہ دین حق ہی اللہ کی طرف سے تو جسکا جی چاہے ایمان لائے اور جسکا جی چاہے کافر رہے اسکو طبری نے تفسیر مین روایت کیا ہے مطلب آپکے قول کا یہ ہے کہ اب کافرون کو لانے کیلئے کچھ مال نہ دینگے وسقط

سھم ذوی القربیٰ لانقطاع علتہ اور ذوی القربیٰ کا بھی حصہ نہ رہا کیونکہ اُنکے دینے کی علت منقطع ہوگئی اللہ نے مال غنیمت کے پانچوین حصے مین سے آنحضرتؐ کے ذوی القربیٰ کا حق بھی مقرر کیا تھا اور غرض اس سے اُنکی محتاجی دفع کرنا تھی کیونکہ یہ بدلہ زکوٰۃ کا تھا پس جو شخص مستحق زکوٰۃ کا ہوگا وہ اُسکا بھی ہوگا تو جو شخص غنی ہوتا ہے نصاب کا مالک ہونے سے وہ زکوٰۃ کا مستحق نہین ہوتا بلکہ اُسکی وجہ سے اُسکے لڑکے اور غلام بھی مستحق نہین ہوتے زکوٰۃ کا مستحق فقیر اور مسکین ہی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت کے فقیر یعنی فقراے بنی ہاشم و بنی مطلب حصہ ذوی القربیٰ کے مستحق ہونگے اور جو لوگ ان مین سے غنی ہون ان کا حق اس پانچوین حصے مین نہوگا کیونکہ غرض اس عطیے سے محتاج کی حاجت کا رفع کرنا ہی وعلی ھذا یعنی اس وجہ سے کہ شے کی جب علت جاتی رہتی ہے تو وہ شے بھی جاتی رہتی ہی۔ اذا غسل الثوب النجس بالخل فزالت النجاسۃ

یحکم بطھارۃ المحل لانقطاع علتھا وبھذا ثبت الفرق بین الحدث والخبث

فان الخل یزیل النجاسۃ عن المحل فاما الخل لا یفید طھارۃ المحل وانما یفیدھا

المطھر وھو الماء اگر نجس کپڑے کو سرکے سے دھویا اور نجاست دور ہوگئی تو محل نجاست کے پاک ہونے کا حکم دیدیا جائے گا کیونکہ علت منقطع ہوگئی اس سے ثابت ہوگیا فرق درمیان حدث اور خبث کے کہ سرکہ جگہ سے نجاست کو دور کرتا ہے لیکن سرکہ جگہ کو پاک نہین کرسکتا مطلب یہ ہے کہ اُس سے حقیقی نجاست تو مٹ جاتی ہے لیکن نجاست حکمی اس سے دور نہین ہوسکتی نجاست حکمی سے بے وضو ہونا اور نہانے کی حاجت ہونا ہے تو یہ فائدہ سرکے سے نہین پہونچ سکتا کہ اُس سے وضو کرنے سے آدمی نماز پڑھنے کے قابل ہوجائے یا نہانے سے ناپاکی زائل ہوجائے وضو اور غسل

مطہر یعنے پاک کرنے والی چیز ہی سے درست ہونگے اور وہ پانی ہے۔

یہ بھی اجماع مرکب کے قبیل سے ہے کہ جب مجتہدین کسی مسئلہ مین اختلاف کرین اور ہر ایک فریق ایک قول اختیار کرلے تو پھر اور قول کے بطلان پر ان کیطرف اجماع سمجھا جاتا ہے انکے بعد کے مجتہدین کو یہ جائز نہین ہوتا کہ اس مسئلے مین کوئی تیسرا راستہ اختیار کرین نظیر اسکی یہ ہے کہ صحابہ کے درمیان حاملہ کی عدت مین اختلاف تھا ابوہریرہؓ اور ابن مسعودؓ نے تو کہا کہ اسکی عدت بچے کا جننا ہے حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ نے کہا کہ اسکی عدت وہ ہے جو دونون مدتون سے زیادہ ہو مثلاً اگر چار مہینے اور دس روز سے کم مین کہ وفات کی عدت ہے وضع حمل ہو جائے تو مدت چار مہینے اور دس روز ہوگی اور اگر چار مہینے اور دس روز مین بچہ پیدا نہو تو بچے کے پیدا ہونے تک عدت باقی رہے گی مگر کسی نے یہ کہا کہ اگر چار مہینے اور دس روز کے اندر بچہ پیدا نہو چکے تب بھی یہی کافی ہے ایضاً علت ربو کے باب مین اختلاف ہے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو ربو کی علت یہ ہے کہ مقدار اور جنس ایک ہو مقدار کے ایک ہونے سے یہ غرض ہے کہ دونون چیزین ناپ سے ناپی جائین یا وزن سے تولی جائین اور جنس کے ایک ہونے سے یہ مراد ہے کہ دونون ایک ہی قسم کے مال ہون شافعیؒ کے نزدیک علت ربو کی یہ ہے کہ یا کھانے کی قسم سے ہو جیسے گیہون اور چاول یا قیمت دار ہو اور ایک جنس ہو اور امام مالکؒ کے نزدیک علت یہ ہے کہ کھانے کی قسم سے ہو یا قابل رکھ چھوڑنے کے اور جمع کرنے کے ہو پھر انکے سوا دوسری چیز کو علت ماننا قول ثالث ہے جسکا کوئی قائل نہین اس قول کا نام اجماع مرکب ہے کیونکہ دو قولین اختلاف سے پیدا ہوتا ہے۔

مؤلف توضیح نے اس باب مین ایک قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قول ثالث جہان اجماع کو باطل کرتا ہے وہان تو ممتنع ہے اور جہان اجماع کو باطل نہین کرتا وہان ممتنع نہین تفصیل اسکی یہ ہے کہ دونون قول سابق کسی ایسے حکم مین مشترک ہون جو فی الحقیقت ایک ہو اور شرعی ہو یعنی شرع نے اسکو مقرر کیا ہو تو اس صورت مین تیسرا قول پیدا کرنے سے جماعت کا ابطال لازم آئے گا اور اگر ایسے حکم مین مشترک نہین باین طور کہ قدر مشترک ایک نہو یا ایک تو ہو مگر حکم شرعی نہ ہو تو اس صورت مین تیسرا قول ایجاد کرنے مین اجماع کا ابطال نہین مگر اب دیکھنا یہ ہے کہ کون سے موقع پر دو قول حکم شرعی مین مشترک ہوتے ہین اور کونسے موقع پر مشترک نہین ہوتے پس مختلف

پہلے دونون قولون مین کبھی ایسا حکم ہوتا ہے جس کا تعلق ایک ہی محل کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی ایسا حکم ہوتا ہے جس کا تعلق ایک سے زیادہ محلون کے ساتھ ہوتا ہے پہلی صورت مین یعنی جبکہ مختلف فیہ ایسا حکم ہو جس کا تعلق ایک محل کے ساتھ ہو تفصیل ہے (الف) کبھی دونون قولون کا اشتراک حکم شرعی مین ظاہر ہوتا ہے تو ایسی حالت مین تیسرا قول باطل ہوگا نظیر اسکی ایسی حاملہ کی عدت کا مسئلہ ہے جسکا شوہر مرگیا ہو اور دادا کی وراثت کا مسئلہ ہے جسکے ساتھ میت کا بھائی بھی ہو کہ عدت کے مسئلے مین دونون قول اس امر مین مشترک ہین کہ ایسی عورت کی عدت صرف چار مہینے اور دس دن مین منقضی نہین ہوتی اور دادا کے ساتھ اگر میت کا بھائی بھی موجود ہو تو محروم نہین ہو سکتا اور ان مین سے ہر ایک حکم شرعی ہے تو یہان قول ثالث باطل ہوگا (ب) کبھی دونون قولون کا اشتراک عدم حکم شرعی مین ظاہر ہوتا ہے اس صورت مین قول ثالث باطل نہین ہوتا نظیر اسکی مسئلہ ربا ہے کہ اسمین دونون قولون کا اشتراک امر واحد یعنی حکم شرعی مین نہین ہے کیونکہ علت بعض کے نزدیک قدر مع جنس ہے اور بعض کے نزدیک طعم مع جنس ہے تو یہان قول ثالث باطل نہوگا (ج) کبھی دونون قول اس حیثیت کے ہوتے ہین کہ ایک حکم شرعی مین اُن کا اشتراک ہوتا ہے اور دو حکمون مین افتراق ہوتا ہے پس اگر یہ افتراق بھی حکم شرعی ہے یعنی اس کا حکم شرع نے دیا ہے تو اب قول ثالث کا پیدا کرنا باطل ہوگا مثلاً ایک عورت نے یہ خبر دی کہ میرا شوہر جو غائب تھا وہ مرگیا ہے اور اُس نے دوسرے مرد سے نکاح کر لیا جس سے اُسکے بچہ پیدا ہوا پھر پہلا خاوند آگیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک لڑکے کا نسب زوج اوّل سے مقرر ہوگا اور شافعیؒ کے نزدیک زوج دوم سے پس بچے کے نسب کا ثبوت دونون سے ہونا یا دونون سے نہ ہونا اجماعاً منتفی ہے اس صورت مین افتراق حکم شرعی ہے اور اگر افتراق حکم شرعی نہین ہے جیسے اُس مسئلے مین جس مین یہ ہے کہ بول و براز کے راستون کے سوا بدن کے دوسرے مقامات سے پیپ یا لہو نکلے کہ اسمین جو دو قول ہین وہ حکم شرعی یعنی تطہیر مین مشترک ہین کہ شافعی نکلنے کی جگہ کے دھونے کو کہتے ہین اور ابو حنیفہ اعضاے اربعہ کے دھونے کو یعنی وضو کرنے کو کہتے ہین تو تطہیر بالاجماع واجب ٹھہری اور یہان افتراق حکم شرعی نہین یعنی شرع نے یہ نہین کہا ہے کہ وضو کرنے کا وجوب مخرج کے دھونے کے وجوب کے منافی ہے یا مخرج کے دھونے کا وجوب وضو کے وجوب کے منافی ہے پس اگر یہان تیسرا قول نکالا جائے اور کہا جائے کہ تطہیر بالکل واجب نہین تو یہ اجماع کے خلاف ہوگا اسلیے باطل ہے

اور اگر یوں کہا جائے کہ اُن میں سے ہر ایک واجب ہے یعنی وضو بھی واجب ہے اور مخرج کا دھونا بھی واجب ہے تو یہ قول اجماع کے خلاف نہوگا اسلیے باطل بھی نہوگا دوسری صورت میں یعنی جبکہ مختلف فیہ ایسا حکم ہو جسکا تعلق ایک سے زیادہ محلوں کے ساتھ ہو دو قولوں کا مختلف ہونا تین طور پر متصور ہے (الف) ایک فریق حکم کے ثبوت کا ایک صورت معین میں قائل ہو اور اسکے عدم ثبوت کا دوسری صورت میں اور دوسرا فریق اسکے برعکس قائل ہو جیسے امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ بول و براز کی راہوں کے سوا دوسری جگہ سے جب کچھ نکلے تو وضو جاتا رہتا ہے اور عورت کو چھونے سے نہیں جاتا اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ نکلنے سے تو نہیں جاتا مگر چھونے سے جاتا رہتا ہے پس تیسرا قول یعنی یہ کہنا کہ عورت کو چھونے اور بدن میں سے کچھ نکلنے سے وضو جاتا رہتا ہے یا دونوں سے نہیں جاتا اُس حکم شرعی کا جسپر حنفیہ اور شافعیہ کا اجماع ہو چکا ہے مبطل نہیں ہو (ب)، ایک فریق دونوں صورتوں میں ثبوت کا قائل ہو یعنی اُسکے نزدیک وجود ثابت ہو اور دوسرا فریق دونوں صورتوں میں عدم کا قائل ہو یعنی اُسکے نزدیک عدم ثابت ہو پس اگر دونوں فریق ایک حکم شرعی پر وجود اور عدم کے ثبوت میں متفق ہوں تو افتراق کا قول اجماع کا مبطل قرار پائے گا نظیر اسکی یہ ہے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک باپ اور دادا کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کنواری بالغہ لڑکی کا نکاح کسی مرد کے ساتھ جبراً کردیں اور شافعیؒ کے نزدیک دونوں کو یہ اختیار ہے تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں اختیار نہ رکھنے میں برابر ہیں اور شافعیؒ کے نزدیک اختیار رکھنے میں پھر اگر کوئی یہ کہے کہ باپ کو جبر پہونچتا ہے اور دادا کو نہیں پہونچتا تو یہ قول ثالث اجماع کے خلاف ہے کیونکہ وجود اور عدم دونوں کے ثبوت حکم شرعی میں مشترک ہیں اور وہ حکم شرعی یہ ہے کہ اگر باپ نہو تو شرعاً دادا بھی باپ کے برابر حق ولایت رکھتا ہے پس دونوں کے لیے ولایت میں برابری کا ہونا حکم شرعی ہے پھر اگر باپ کو بکر بالغہ کا جبراً کسی سے نکاح کر دینے کا حق پہونچے گا تو دادا کو بھی پہونچے گا اور اگر باپ کو نہیں پہونچے گا تو دادا کو بھی نہیں پہونچے گا پس اس مساوات کو چھوڑ کر دونوں میں فرق نکالنے کا قول ثالث اختیار کرنا اور یہ کہنا کہ باپ کو حق پہونچتا ہے اور دادا کو نہیں پہونچتا اجماع کو باطل کر دے گا اور اگر دونوں ایک حکم شرعی پر متفق نہوں تو قول ثالث اجماع کا مبطل نہوگا نظیر اسکی فسخ نکاح کا مسئلہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اگر عورت و مرد میں سے ایک کو جذام یا جنون یا برص ہو جائے یا عورت کی شرمگاہ کے منہ پر گوشت بھر آئے کہ صحبت کا مانع ہو یا اُسکی فرج میں

موٹا سا بیٹھا ہوا ہو یا اسمین ہڈی ہو کر دونوں صحبت کے مانع ہوں تو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہے
اور شافعیؒ کے نزدیک ان صورتوں میں فسخ نکاح کا اختیار ثابت ہے تو اب کوئی یہ کہے کہ بعض عیبوں
کی وجہ سے فسخ نکاح کا اختیار ہے اور بعض کی وجہ سے نہیں تو یہ قول ثالث اجماع کا مبطل نہیں
کیونکہ ان عیبوں میں باہم ساوات شرع کی طرف سے مقرر نہیں ہوئی ہے ج ۱۱ ایک فریق دونوں
صورتوں میں سے ایک صورت معینہ میں ثبوت کا قائل ہو اور دوسری میں عدم ثبوت کا اور
دوسرا فریق دونوں صورتوں میں ثبوت کا قائل ہو تو اس تقدیر پر دونوں فریق کا ایک صورت
معینہ میں ثبوت پر اتفاق ہوگا یا یہ کہ دوسرا فریق دونوں میں عدم ثبوت کا قائل ہو تو اس
تقدیر پر دونوں فریق کا اتفاق صورت معینہ کے عدم ثبوت پر قرار پائے گا تو ایسی حالت
میں تیسرے قول میں مجمع علیہ کا ابطال لازم آئے گا نظیر اسکی خانہ کعبہ کے اندر نماز کا پڑھنا
ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تو کعبہ میں فرض اور نفل پڑھنا درست ہے اور امام شافعی کے نزدیک
کعبے میں نفل پڑھنا درست ہے نہ فرض تو نفل پڑھنے کا جواز دونوں کے نزدیک متفق علیہ ٹھہرا
پس یہ کہنا کہ کعبے میں نہ نفل پڑھنا جائز ہے نہ فرض یا فرض تو جائز ہے مگر نفل پڑھنا جائز نہیں
اجماع کے خلاف ہوگا۔

فصل

ثم بعد ذلك نوع من الاجماع وهو عدم القائل بالفصل اسکو عدم القائل بالفصل
اسلیے کہتے ہیں کہ جب دو مسئلوں کے درمیان اختلاف ہو تو جب ایک ان میں سے ثابت ہوگا تو
دوسرا بھی ضرور ثابت ہوگا کیونکہ کوئی ان میں فرق کا قائل نہیں ہوتا اسلیے کہ یا تو وہ دونوں
مسئلے مخالف کے نزدیک منفاً ثابت ہوتے ہیں یا منفاً منفی ہوتے ہیں اور کوئی تیسرے قول کا
قائل نہیں ہوتا یہ نہیں کہتا کہ دونوں میں سے ایک ثابت ہے اور دوسرا منفی ہے تو جب ایک
مخالف ان میں سے ایک کو ثابت کرے گا تو دوسرا بھی آپ ثابت ہو جائے گا کیونکہ فرق کا کوئی
قائل ہوتا نہیں۔ وذلك نوعان احدهما اذا كان منشأ الخلاف فى الفصلين

واحدا وثانيهما اذا كان المنشأ مختلفا والاول حجة والثانى ليس بحجة
اسکی دو قسمیں ہیں ایک ان میں وہ ہے جسمیں منشأ خلاف فصلین میں ایک ہو دوم وہ ہے

کہ منشاء کے خلاف مختلف ہو اول حجت اور دلیل شرعی ہے دوم حجت نہیں مثال الاول فیما
خرج العلماء من المسائل الفقهية على اصل واحد ونظيره اذا اثبتنا ان النهي
عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر والبيع
الفاسد يفيد الملك لعدم القائل بالفصل اوّل کی مثال یعنی جسمیں کہ علماء نے مسائل
فقهیہ ایک ہی اصل اور قاعدے پر استخراج کیے ہیں یہ ہے کہ جب ہمنے ثابت کیا کہ تصرفات شرعیہ
سے نہی کرنا انکے مشروع ہونے کو واجب کرتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ عید الضحٰے کے دن کے روزے کی
نذر کرنا صحیح ہوگا اور بیع فاسد سے ملک کا فائدہ ہوگا کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں ولو قلنا ان
التعليق سبب عند وجود الشرط قلنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك او سبب
الملك صحيح اور اگر کہا جائے کہ تعلیق سبب ہے وقت پائے جانے شرط کے تو ہم کہیں گے کہ تعلیق
طلاق اور عتاق ملک کے ساتھ یا سبب ملک کے ساتھ صحیح ہے کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں یعنی جس نے
صحت تعلیق طلاق اور عتاق کو ملک کے ساتھ تسلیم کیا اس نے ان دونوں کی صحت تعلیق کو سبب
ملک کے ساتھ بھی تسلیم کیا ہے منشاء کے خلاف دونوں مسئلوں میں ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ تعلیق بالشرط
سبب ہے وقت وجود شرط کے ولو اثبتنا ان ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة لا يوجب
تعليق الحكم به قلنا طول الحرة لا يمنع جواز نكاح الامة اذ صح بنقل السلف ان
الشافعي فرع مسئلة طول الحرة على هذا الاصل اور اگر ہم ثابت کریں کہ ترتب حکم کا
ایسے اسم پر جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تعلیق حکم کو اسکے ساتھ واجب نہیں کرتا تو ہم کہینگے
کہ طول حرہ نہیں منع کرتا جواز نکاح کنیز کو یعنی جس شخص کے پاس آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی
استطاعت ہو تو اسکو کنیز کے ساتھ نکاح کرنا ممنوع نہیں اسواسطے کہ مشائخ سلف سے منقول ہے کہ
امام شافعیؒ نے طول حرہ کے مسئلے کو اس قاعدہ پر متفرع کیا ہے لیکن یہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ طول
حرہ کا مسئلہ شافعی کے نزدیک اس پر متفرع ہے کہ اللہ نے لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے کو اس بات
پر مشروط کیا ہے کہ حرہ سے نکاح کرنے کی قدرت نہ ہو پس آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی
قدرت حاصل ہونے کی صورت میں شرط معدوم ہوگی اور شرط کا عدم حکم کو مانع ہے۔ ولو اثبتنا
جواز نكاح الامة المومنة مع الطول جاز نكاح الامة الكتابية بهذا الاصل وعلى هذا

مثالهما ذکرنا اور جب کہ ہمنے ثابت کیا جواز نکاح کنیز مومنہ کا باوجود استطاعت نکاح آزاد عورت
کے اسی قاعدے سے جواز نکاح کنیز کتابیہ (یہودیہ اور نصرانیہ) کا بھی ثابت ہوگیا کیونکہ فرق کا کوئی
قائل نہین کیونکہ جس نے کہا ہے کہ تعلیق بالشرط سے انتفا حکم کا وقت عدم شرط کے نہین ہوتا اسکے
نزدیک یہ ثابت ہے کہ کسی ایسے اسم پر جو صفت کے ساتھ موصوف ہو حکم کا مترتب ہونا حکم کی تعلیق
اسکے ساتھ واجب نہین کرتا اسکی مثال پہلے مذکور ہوچکی اس قول مین ولو اثبتنا ان ترتب الحکم
علی اسم موصوف بصفة لا یوجب تعلیقه الحکم به ونظیر الثانی اجماع عدم القائل بالفصل
کی دوسری قسم یعنی جبکہ فصلین مین منشاء خلاف مختلف ہو اکی مثال یون ہے اذا قلنا ان القیٔ
ناقض فیکون البیع الفاسد مفیدا للملک لعدم القائل بالفصل جب ہمنے کہا کہ
قے وضو کو توڑتی ہے پس بیع فاسد سے خریدار کی ملک ثابت ہوجائے گی کیونکہ فرق کا کوئی قائل
نہین مطلب یہ ہے کہ جس مجتہد نے یہ حکم دیا ہے کہ قے وضو کو توڑتی ہے اسی نے یہ حکم دیا ہو کہ بیع فاسد
خریدار کی ملک ثابت ہوجاتی ہے یہان منشاء خلاف واحد نہین مختلف ہے اسلیے کہ حکم قے کا ثابت ہے
اصل مختلف فیہ سے اور وہ یہ ہے کہ جو چیز مقعد اور ذکر کی راہون کے سوا بدن کے کسی دوسرے
راستے سے نکلے تو اس سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے جیساکہ حدیث مین آیا ہے اور بیع فاسد کا حکم
متفرع ہے اس بات پر کہ تصرفات شرعی سے نہی کرنا اُنکے مشروع ہونے کو واجب کرتا ہو اد
ایجاب بیع فاسد کے حکم ہے قے کے وضو کو توڑنے کے ساتھ یون کہین یکون موجب العمد القود
لعدم القائل بالفصل یعنے قے وضو کو توڑتی ہے اور قتل عمد قصاص کو واجب کرتا ہو کیونکہ قتل عمد کا
بدلہ قصاص ہونے اور قے سے وضو کے ٹوٹنے کے درمیان مین کوئی فرق کا قائل نہین کیونکہ جس نے
یہ کہا ہے کہ قے وضو کو توڑتی ہے اسی نے یہ بھی کہا ہے کہ قتل عمد قصاص کو واجب کرتا ہے جیساکہ
امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے اگرچہ دونون مسئلے مختلف فیہ ہین لیکن خلاف کا منشا واحد نہین اور شافعیؒ
نے کہا ہے کہ قتل عمد کا بدلہ قصاص یا خون بہا ہے۔ مثل هذا القیٔ غیر ناقض فیکون المس
ناقضا وهذا لان صحة الفرع وان دلت علی صحة اصله ولکنها لا توجب صحة اصل
آخر حتی تفرعت علیه المسئلة الاخری اور اگر یہ کہین کہ قے سے وضو نہین ٹوٹتا پس
عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹے گا کہ دونون مسئلے ایک مجتہد کے ہین اسمین صحت فرع اگرچہ صحت

اصل پر دلالت کرتی ہے لیکن دوسری اصل کی صحت اس سے ثابت نہیں ہوتی تاکہ درمسئلہ استغراق مذہب
تتمہ جس زمانے میں مجتہدین کسی حکم شرعی پر اتفاق کریں وہ اس اجماع کا زمانہ کہلاتا ہے۔
حنفیہ کے نزدیک انعقاد اجماع کے لیے یہ شرط نہیں کہ جب تمام اہل اجماع باقی نہ رہیں اسوقت دوسرا اجماع منعقد ہو بلکہ جب مجتہدین کسی واقعہ کے وقوع کے وقت ایک حکم پر اجماع کرلیں تو انکی موجودگی میں دوسرے مجتہدین اگر اجماع کریں تو وہ اجماع صحیح ہوگا یہ ضرور نہیں کہ جب تک پہلے اجماع کے تمام مجتہد مر نہ جائیں تو دوسروں کا اجماع اس واقعہ کے متعلق صحیح نہو امام احمد اور ابوالحسن اشعری اور ابن فورک کے نزدیک یہ امر شرط ہے کہ جب تک ایک عصر کے مجتہدین مر نہ جائیں تب تک اسی واقعہ کے متعلق دوسرے مجتہدین کا اجماع حجت نہیں ہوسکتا کیونکہ احتمال اس بات کا ہے کہ تمام یا بعض مجتہدین اپنے اس کلام سے رجوع کرجائیں اور احتمال کی تقدیر پر استقرار ثابت نہیں ہوسکتا اور جب استقرار ثابت نہیں تو اجماع بھی ثابت نہیں بعض نے کہا ہے کہ یہ شرط اجماع صحابہ میں ہے اور بعض نے اجماع سکوتی میں قرار دی ہے۔ جو علما انقراض زمانہ کی شرط لگاتے ہیں انکے نزدیک اجماع تو منعقد ہو جاتا ہے لیکن رجوع کرلینے کے بعد باقی نہیں رہتا اور بعض کہتے ہیں کہ جب تک رجوع کا احتمال ہے اجماع ہی منعقد نہ سمجھنا چاہیے مگر یہ قول مخدوش ہے اسلیے کہ گفتگو تو اس اجماع میں ہے کہ جسمیں مجتہد کے تامل کرنے کی مدت ختم ہوچکی ہو اور امت نے اسکے قطعی ہونے پر اتفاق کرلیا ہو اور ایسی صورت میں احتمال باقی نہیں رہتا اور استقرار ثابت ہوجاتا ہے اور اصابت میں انقراض زمانہ کو کوئی مداخلت نہیں اور جو نصوص اجماع کی حجیت پر دلالت کرتی ہیں ان میں یہ تفصیل کب ہے کہ جب ایک عصر کے تمام مجتہدین مرجائیں تو اجماع دوسرے وقت کے مجتہدوں کا قابل قبول ہے یا یہ کہ ایک عصر کے مجتہدوں کی زندگی میں دوسرے وقت کے مجتہدوں کا اجماع حجت کے قابل نہیں پس ان نصوص پر اپنی رائے سے یہ شرط بڑھانا گویا انکو منسوخ کرنا ہے جو ناجائز ہے اسلیے اس بات کی توقع کو کہ شاید تمام یا بعض مجتہد اجماع سے رجوع کرجائیں کوئی گنجائش نہیں اسی وجہ سے حنفیہ کا یہ مذہب ہے کہ ایکبار اجماع ہوچکنے کے بعد اس سے پھرنا صحیح نہیں اور اگر ایک عصر کے مجتہدین کسی حکم شرعی سے اختلاف کریں اور وہ عصر گزر جائے اور دوسرے عصر کے مجتہدین اس حکم کے متعلق کسی ایک قول پر اتفاق کرلیں تو ان کا اتفاق معتبر ہوگا کیونکہ اجماع میں یہ شرط ہے کہ ایک عصر کے مجتہدین

اتفاق کرلیں اور اسمیں کچھ مضائقہ نہیں کہ عصر سابق میں اختلاف ہوچکا ہو متاخرین کے اتفاق کرلینے کے بعد مجتہدین سابقین کے دلائل نظر انداز ہو جاتے ہیں اور اہل اجماع میں تعداد معین شرط نہیں ہے۔

(۲) شیخ ابوالحسن اشعری اور امام احمد حنبل اور امام غزالی اور امام الحرمین کہتے ہیں کہ اگر کسی حکم شرعی میں صحابہ میں اختلاف پیدا ہوکر جم جائے تو پھر تابعین کو یہ حق نہیں پہونچتا کہ وہ ایک گروہ کا قول رد کرکے دوسرے پر اتفاق کرلیں مگر اکثر حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تابعین کا اتفاق معتبر اور حجت ہے چنانچہ بہت سے ایسے مسئلے ہیں جنمیں صحابہ کے زمانے میں اختلاف جڑ پکڑ گیا تھا تابعین نے اُن میں سے ایک قول پر اتفاق کرلیا اور وہ حجت سمجھا گیا دیکھو حضرت عمر اور حضرت عثمان قران اور تمتع سے منع کرتے تھے مگر تابعین نے اُسکے جواز پر اجماع کرلیا ہے اور وہ حجت ہے کیونکہ احادیث سے ثابت ہوچکا ہے کہ اُمت محمدی خطا پر متفق نہیں ہوتی اور نہ کوئی زمانہ حق سے خالی ہے اگر تابعین کا اجماع حجت تسلیم نہ کیا جائیگا تو اُمت محمدی کا خطا پر اتفاق اور زمانے کا حق سے خالی ہونا لازم آئیگا اور اس سے کسی صحابی کی کسی قسم کی تضلیل لازم نہیں آتی یعنی اجماع تابعین کے حدوث سے قبل اُسکی رائے حجت تھی اجماع کے منعقد ہونے کے بعد اُسکی رائے کے چھوڑ دینے میں مضائقہ نہیں اور تابعین کے اتفاق کے بعد اُسکے قول کو چھوڑ دینا ایسا ہے گویا اُسکے حکم کے خلاف نص ظاہر ہوگئی جس سے اُسکا قول چھوڑ دینا پڑا اور اس سے اُسکی ضلالت لازم نہیں آتی ہاں خطا لازم آتی ہے اور اسمیں کوئی حرج نہیں اسلیے کہ خطا اختلاف میں ضرور ہے اسلیے کہ حق تو ایک ہی ہوتا ہے۔ قران یہ ہے کہ ایک احرام سے حج اور عمرہ ادا کرنا اور تمتع یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں میقات سے اول عمرے کا احرام باندھنا اور افعال عمرے کے بجا لانا پھر اگر قربانی کا جانور ساتھ ہے تو احرام باندھے اور اگر نہیں تو احرام سے تحلل کرے اور مکے میں بیٹھا رہے جب ایام حج کے آویں تو احرام حج کا حرم سے باندھے اور حج کرے اور عمرہ طواف اور سعی یعنی دوڑنے کو درمیان صفا اور مروہ کے کہتے ہیں۔

فصل

الواجب علی المجتهد فقہا کی اصطلاح میں اجتہاد اسے کہتے ہیں کہ فقیہ کا کوشش کرنا

احکام شرعی وفرعی کے حاصل کرنے مین بذریعہ دلائل تفصیلی کے جنکے کلیات کا انجام کتاب وسنت و اجماع اور قیاس کی طرف ہے اس طرح کہ ان احکام کے استخراج کے لیے اس سے زیادہ محنت کرنا اور دلائل لانا اسکی طاقت سے باہر ہو اور اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد عام ہے اس سے کہ کوشش ایسے مسئلے کے حکم کے حاصل کرنے مین ہو جسین علماے سابقین سے گفتگو ہوچکی ہے یا نہین ہوچکی اور گفتگو کے ہوچکنے کی صورت مین یہ ان علماے سابقین سے موافق ہو یا مخالف اور اس سے بھی عام ہوکہ وہ اجتہاد کسی کی اعانت سے ہو یا بدون اعانت کے پس اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص اکثر مسائل مین اپنے استاد کے موافق ہے مگر ہر ایک حکم کی دلیل جانتا ہے اور اسکا دل اس دلیل پر مطمئن ہے اور وہ شخص اس حکم یا دلیل سے خوب ماہر ہے وہ بیشک مجتہد ہے ایسے شخص کو مجتہد نہ ماننا گمان فاسد ہے علماے حدیث مثلاً بغوی رافعی علامہ نووی وغیرہ نے کہا ہے کہ مجتہد وہ شخص ہے جو قرآن وحدیث مذاہب سلف لغت قیاس ان پانچ چیزون مین کافی دستگاہ رکھتا ہو یعنی مسائل شرعیہ کے متعلق جسقدر قرآن مین آیتین ہین اور جو حدیثین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہین جس قدر علم لغت درکار ہے سلف کے جو اقوال ہین قیاس کے جو طریق ہین قریب کل کے جانتا ہو اگر ان مین سے کسی مین کمی ہے تو وہ مجتہد نہین اور اسکو تقلید کرنی چاہیے۔ طلب حکم الحادثة من كتاب الله تعالى ثم من سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بصريح النص او دلالته على ما ذكرنا فانه لا سبيل الى العمل بالرأي مع امكان العمل بالنص یعنی مجتہد پر واجب ہے کہ جو حادثہ پیش آئے اسمین اول کتاب اللہ سے حکم طلب کرے پھر حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تلاش کرے خواہ عبارۃ النص سے ثابت ہو یا دلالۃ النص یا اشارۃ النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہو کیونکہ جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہو رائے اور قیاس پر عمل کرنا درست نہین ولهذا اذا اشتبهت عليه القبلة فاخبره واحد عنها لا يجوز له التحري اور اسی لیے اگر کسی شخص پر قبلے کا رخ مشتبہ ہوگیا پس کسی کے بتلا دیا تو اسکو تحری اور اٹکل سے استقبال قبلہ اختیار کرنا درست نہوگا۔ ولو وجد ماء فاخبره عدل انه نجس لا يجوز له التوضي به بل يتيمم اور اگر اس نے پانی دیکھا اور عادل شخص نے کہدیا کہ یہ نجس ہے تو اس پانی سے وضو کرنا درست نہین بلکہ تیمم کرنا چاہیے وجہ اسکی یہ ہے کہ خبر رائے پر مقدم ہے۔ وعلى اعتبار ان العمل بالرأي دون العمل بالنص قلنا ان الشبهة بالمحل اقوى من الشبهة في الظن اور

اس اعتبار سے کہ عمل کرنا قیاس اور راے پر نص پر عمل کرنے سے کم درجہ پر ہے علماے حنفیہ نے کہا ہے کہ محل مین شبہ کرنا زیادہ قوی ہے ظن یعنی فعل مین شبہ کرنے سے گمان مین شبہ کو شبہ اشتباہ کہتے ہین کیونکہ وہ ظن اور اشتباہ سے پیدا ہوتا ہے صورت اسکی یہ ہے کہ آدمی اس چیز کو حلت وحرمت کی دلیل سمجھ لیتا ہے جو واقع مین انکی دلیل نہین ہوتی اور اس قسم کی دلیل مین ظن کا ہونا ضرور ہے تاکہ اشتباہ متحقق ہو جائے اور محل مین شبہ شبہۃ الدلیل کہلاتا ہے اور شبہۃ الحکمیہ بھی اسکا نام ہے پہلے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ دلیل کی طرف منسوب ہے اور دوسرے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ حکم شرعی کی طرف منسوب ہے اور حالت اسکی یہ ہے کہ دلیل شرعی حلال وحرام کو مٹانے والی تو پائی جاتی ہو مگر اسکا حکم بوجہ کسی مانع کے جو وہان موجود ہوتا ہے نہین پایا جاتا پس یہ دلیل ایسی چیز کے حلال ہونیکا شبہ پیدا کرتی ہے جو واقع مین حلال نہین ہے اور ایسی چیز کے حرام ہونے کا شبہ پیدا کرتی ہے جو حرام نہین ہے اور محل مین شبہ کا پایا جانا قوی ہے بہ نسبت اس شبہ کے جو ظن مین پایا جاتا ہے کیونکہ اول الذکر محل مین نص سے پیدا ہوتا ہے بخلاف دوم کے کہ وہ راے اور گمان سے پیدا ہوتا ہے اسلیے محل مین شبہ اس شبہ سے قوی قرار پایا جو ظن مین ہو اسی وجہ سے معاملات حد مین شبہ محل قوی مانا گیا ہے پس مکلف کا شبہ محل مین نہین مانا جاتا ساقط کر دیا جاتا ہے اور ظن مین ساقط نہین ہوتا حتی سقط اعتبار ظن العبد فی الفصل الاول یہانتک کہ بندے کے ظن کا اعتبار وہان ساقط ہو جاتا ہے جہان شبہ محل مین ہو۔ ومثالہ فیما اذا وطی جاریۃ ابنہ لایحد وان قال علمت انہا علی حرام ویثبت نسب الولد منہ لان شبھۃ الملک لہ ثبتت بالنص فی مال الابن قال علیہ السلام انت ومالک لابیک فسقط اعتبار ظنہ فی الحل والحرمۃ فی ذلک مثلاً کسی شخص نے اپنے بیٹے کی کنیز سے جماع کیا تو اسپر حد زنا نہین آویگی گو وہ گمان غالب اس کی حرمت کا رکھتا ہو اور کہے کہ مین اسکی صحبت کو حرام سمجھتا تھا اور جو بچہ اس کنیز سے پیدا ہوگا اسکا نسب اس مرد سے ثابت ہو جائیگا کیونکہ شبہ ملک کا باپ کے لیے بیٹے کے مال مین نص شرعی سے ثابت ہوگیا ہے چنانچہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تو اور تیرا مال باپ کی ملک ہین پس اسکے ظن اور گمان کا اعتبار حل وحرمت مین ساقط ہوگیا۔ ولو وطی جاریۃ ابیہ یعتبر ظنہ فی الحل والحرمۃ حتی لو قال ظننت انہا علی حرام یجب الحد

قال ظننت انها علی حلال لایجب الحد لان شبهة الملك فی مال الاب لم یثبت
له بالنص فاعتبر رایه، اور اگر بیٹے نے باپ کی کنیز سے صحبت کی تو اسکا گمان حلت وحرمت مین
معتبر ہوگا پس اگر کہا کہ مین اسکے ساتھ صحبت کرنے کو اپنے گمان غالب مین حرام جانتا ہون تو حد لازم
آجائے گی اور اگر کہا کہ مین گمان کرتا تھا کہ یہ میرے اوپر حلال ہے تو حد واجب نہوگی کیونکہ شبہ ملک کا
باپ کے مال مین اسکو نص سے ثابت نہین ہوا اسلیے اسکی راے کا اعتبار رہا کیونکہ یہان شبہ ملک کا
اس وجہ سے پیدا ہوا کہ باپ اور بیٹون کے مال وا سباب کا فرق نہین ہوتا دونون کی چیزین
اور انکے منافع مخلوط سے رہتے ہین پس جب ایسی حالت مین بیٹے نے یہ گمان کر لیا کہ باپ کا مال اور
اسکی کنیز مجھپر حلال ہے تو یہ جہل مقام اشتباہ مین ہے اسلیے سقوط حد کے لیے شبہ بن جائیگا کیونکہ حدین
شبہون کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہین. ولا یثبت نسب الولد وان ادعاہ اور بچے کا نسب
ثابت نہین ہوگا گو وہ اسکا دعوی ہی کرے کیونکہ بیٹے کا باپ کی کنیز کے ساتھ صحبت کرنا فی نفسہ
خالص زنا ہے اور حد جو ساقط ہو گئی تو اسکا سبب صرف اشتباہ ہے اور یہ اشتباہ بچے کے نسب کو
اسکے ساتھ ثابت کرنے کی صلاحیت نہین رکھتا کیونکہ اگر اسکی طرف بچے کا نسب ثابت کیا جائے
تو اسکے لیے باپ کی کنیز مین کچھ نہ کچھ ملکیت حاصل ہونے کا ثبوت ہو جائے یا یہ ثابت ہو جائے کہ
اس نے جو کچھ کیا یہ اسکو حق پہونچتا تھا حالانکہ یہ دونون باتین یہان متصور نہین اور اگر اپنے بھائی
یا بہن کی کنیز سے صحبت کرلے اور کہے کہ مین گمان کرتا تھا کہ یہ مجھپر حلال ہے تو حد ساقط نہو سکے گی
کیونکہ ایسا جہل ایسا شبہ نہین ڈال سکتا جس سے حد ساقط ہو جائے کیونکہ عادت اسپر جاری ہے کہ
بھائی بھائی یا بھائی بہن کی چیزون کے منافع جدا جدا ہوتے ہین پس ایسا جہل محل اشتباہ نہین
ہوسکتا اسلیے سقوط حد کی علت نہین بن سکتا ثم اذا تعرض الدلیلان عند المجتہد
پھر مجتہد کے نزدیک جب دو دلیلین متعارض ہون اور تعارض دو دلیلون کا اس حیثیت سے
واقع ہوتا ہے کہ ایک دلیل جس امر کے ثبوت کی مقتضی ہو دوسری دلیل اسکے انتفا کو چاہتی ہو اور
تعارض کے لیے زمانے اور محل کا ایک ہونا شرط ہے پس اگر دونون دلیلون کا محل یا وقت جدا جدا ہوگا
تو ان مین تعارض نہین سمجھا جائے گا چنانچہ نکاح سے زوجہ حلال ہو جاتی ہے اور ساس حرام ہو جاتی
ہے مگر یہ تعارض نہین کہلاے گا کیونکہ حلت وحرمت کے محل جدا جدا ہین اسیطرح شراب ابتداے اسلام مین

حلال تھی پھر حرام ہو گئی تو یہ بھی تعارض نہین کیونکہ وقت دونون کے جدا جدا ہین اور تعارض مین بڑی بات یہ ہے کہ دونون دلیلین باعتبار ذات وصفت کے قوت وضعف مین مساوی ہون کم و بیش نہون چنانچہ حدیث مشہور اور آحاد مین تعارض نہین سمجھا جائے گا اسی طرح قرآن کے خاص اور عام مخصوص مین تعارض نہین مانا جائیگا کیونکہ مشہور آحاد سے اور خاص عام مخصوص سے باعتبار ذات کے اولےٰ ہے اور نہ مفسر ومحکم مین اور نہ عبارت واشارت مین تعارض ہوگا کیونکہ محکم مفسر سے اور عبارت اشارت سے باعتبار وصف کے قوی ہے کیونکہ محکم نسخ کو قبول نہین کرتا اور عبارۃ النص میں سوق کلام حکم کے واسطے ہوتا ہے اور حکم نص سے قصداً مراد ہوتا ہے بخلاف اشارۃ النص کے کہ یہین ایسا نہین اسی لیے اول ظاہر ہے اور دوم مین کسی قدر پوشیدگی ہو فان کان التعارض بین الایتین یمیل الی السنۃ پس اگر تعارض دو آیتون مین ہو تو مجتہد کو چاہیے کہ سنت کیطرف رجوع کرے یعنی جب دو آیتون مین سے ایک آیت ایک ہی وقت اور ایک ہی زمانے مین حلت چاہتی ہو اور دوسری اسیوقت اور اسی زمانے مین اسی کام کی حرمت چاہتی ہو تو وہ دونون عمل کے قابل نہونگی اور عمل کے لیے انکے مابعد کی دلیل کی طرف رجوع کیا جائے گا مثلاً حدیث رسول کی تلاش کرینگے نظیر اسکی یہ ہے کہ اللہ نے ایک جگہ فرمایا ہو فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ یعنی پڑھو جو آسان ہو قرآن مین سے اور دوسری جگہ فرمایا ہو۔ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا یعنے جب قرآن پڑھا جائے تو سنو اور چپ رہو پہلی آیت تو اپنے عموم کے ساتھ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کو بھی قرآن پڑھنا چاہیے اور دوسری آیت اپنے خصوص کے ساتھ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقتدی کو کچھ نہ پڑھنا چاہیے بلکہ خاموش کھڑے ہوے امام کی قرات کو سنتا رہے پس یہ دونون آیتین ساقط سمجھی جائین گی اور اسکے بعد کی حدیث کی طرف رجوع کیا جائیگا اور اسی پر عمل کیا جائیگا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جب امام اللہ اکبر کہے تو تم بھی اللہ اکبر کہو اور جب قرات کرے تو چپ رہو اور یہ بھی آپ نے فرمایا ہے کہ جسکے واسطے امام ہو تو امام کی قرات اسکی قرات ہے اور کافی ہو اسکو دوسری حدیث متعدد طریقون سے جابر بن عبداللہ سے مروی ہے اور رفع اسکا ضعیف کیا گیا ہو مگر جو لوگ اسکے رفع کو ضعیف بتاتے ہین وہ اسکی صحت ارسال کا اعتراف کرتے ہین اور یہ لوگ دار قطنی

بیہقی اور ابن عدی وغیرہ ہین۔ اسلیے کہ سفیان بن عُیَینہ اور سفیان ثوری اور ابوالاحوص اور شعبہ اور اسرائیل اور شریک اور ابوخالد دالانی اور جریر اور عبدالحمید اور زائدہ اور ابوزبیر وغیرہ حفاظ حدیث نے اسکو موسیٰ بن ابی عائشہ سے انھون نے عبداللہ بن شداد سے انھون نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے اور موطا مین امام محمد بن حسن کا یہ کہنا کہ ان حفاظ نے اسکو رفع نہین کیا صحیح نہین کیونکہ سفیان اور شریک اور ابوالزبیر سے اول کا رفع صحیح طریقون کے ساتھ ثابت ہے اور بر تقدیر ارسال کے بھی ہم یہ کہتے ہین کہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور موطا امام مالکؒ مین بذریعہ نافع کے ابن عمر سے مروی ہے کہ اگر کوئی تم مین سے امام کے پیچھے نماز پڑھے تو اُنکو امام کی قرارت کافی ہے اور اگر اکیلے نماز پڑھے تو قرارت کرے اور کہا کہ ابن عمر امام کے پیچھے نہین پڑھتے تھے دارقطنی نے اس روایت کی نسبت کہا ہے کہ اسکا رفع کرنا وہم ہے لیکن جبکہ ابن عمر کے قول صحیح ہوا تو معلوم ہوا کہ انھون نے آنحضرتؐ سے سُنا ہوگا اگرچہ روایت ضعیف ہو پس امام شافعیؒ نے جو کہا ہے کہ مقتدی پر سورۂ فاتحہ آہستہ پڑھنا فرض ہے بغیر اسکے نماز صحیح نہین اسلیے کہ قرارت نماز کا رکن ہے پس امام اور مقتدی دونون کی شرکت اسمین چاہیے مثل رکوع اور سجود کے یہ قول صحیح نہین حضرت تو مقتدی کے پڑھنے کو امام کے پیچھے یہانتک ناپسند کرتے تھے کہ ایکبار آپنے فرمایا میرے واسطے کیا ہے کہ مین قرآن مین جھگڑا کیا جاتا ہون یعنی جب لوگ میرے پیچھے قرآن پڑھتے ہین تو خیال اُنکی طرف جاکے قرارت قرآن مین خلل پڑتا ہے۔ وانکان بین السنتین میل الی اٰثار الصحابة وانکان بین الاثرین یمیل الی القیاس اور جب دو سنتون مین تعارض واقع ہو تو صحابہ کے اقوال کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور جب صحابہ کے دو قولون مین تعارض ہو تو قیاس کی طرف رجوع کرے مثال اسکی یہ ہے کہ نعمان بن بشیر سے نسائی نے روایت کی۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی حین انکسفت الشمس مثل صلوتنا یرکع ویسجد یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سورج گہن کے وقت ہماری دوسری نمازونکی طرح نماز پڑھی رکوع کرتے تھے اور سجدہ کرتے تھے اور بی بی عائشہؓ سے بخاری ومسلم مین مروی ہے۔ ان الشمس خسفت علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبعث منادیا الصلوة جامعة فتقدم فصلی اربع رکعات فی رکعتین واربع سجدات یعنی تحقیق سورج گہا حضرتؐ کے عہد مین پس آپ نے ایک

پکارنے والے کو بھیجا تا کہ پکارے کہ نماز جمع کرنے والی ہے پھر حضرت آگے بڑھے اور نماز پڑھی چار رکوع کیے دو رکعتوں میں اور چار سجدے کیے ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہونے کی وجہ سے ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا اسی لیے ہم نے دوسری نماز کے اعتبار پر تجویز کیا کہ سورج گہن کی نماز میں بھی ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے کرے۔ ثم اذا تعرض القیاسان عند المجتہد یتحری ویعمل بأحدھما لانہ لیس دون القیاس دلیل شرعی یصار الیہ پھر جب دو قیاسوں میں کسی مجتہد کے نزدیک تعارض واقع ہو تو تحری (اٹکل) سے کام لیکر دونوں میں سے ایک پر عمل کرے کیونکہ قیاس سے کم درجہ پر کوئی دلیل شرعی نہیں جسکی طرف رجوع کیا جائے اسلیے دونوں میں سے ایک قیاس پر اٹکل کے ساتھ عمل کرے تحری سے مراد شہادت قلبی ہے پس جس وقت عمل کیطرف احتیاج واقع ہوتی ہے اس وقت اس سے کام لیا جاتا ہے ورنہ توقف کیا جاتا ہے۔ وعلی ھذا یعنی جبکہ یہ بات ہے کہ شہادت قلبی اور رائے کے ساتھ اسوقت عمل کرنا صحیح ہے کہ جبکہ کوئی دلیل اسکے سوا نہ پائی جائے تو اس قاعدے کی بنا پر۔ قلنا اذا کان مع المسافر اناءان طاھر ونجس لا یتحری بینھما بل یتیمم ولو کان معہ ثوبان طاھر ونجس یتحری بینھما لان للماء بدلا وھو التراب ولیس للثوب بدل یصار الیہ علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ جب مسافر کے پاس دو برتن پانی کے ہوں کہ ایک میں پاک پانی ہو اور دوسرے میں ناپاک ہو اور معلوم نہو کہ ان دونوں میں سے کون پاک ہے تو اٹکل نہ کرے بلکہ تیمم کرے اور اگر اسکے پاس دو کپڑے ہوں پاک اور ناپاک اور معلوم نہ ہو کہ کون سا پاک ہے تو دونوں میں اٹکل کرے اور قیاس سے جونسا پاک معلوم ہو اس سے نماز پڑھے کیونکہ پانی کا بدل مٹی ہے تیمم کرسکتا ہے اور کپڑے کا کچھ بدل نہیں جسکو اختیار کرے فثبت بھذا ان العمل بالرای انما یکون عند انعدام دلیل سواہ شرعا اس سے معلوم ہوا کہ رائے پر عمل کرنا اسی وقت ہے کہ کوئی اور دلیل اسکے سوا نہ پائی جاتی ہو اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ اگر پانی کے دو برتن مسافر کے پاس ہوں جنمیں سے ایک میں پاک پانی ہو اور دوسرے میں ناپاک اور یہ معلوم نہ ہو کہ کونسا پاک اور کونسا ناپاک ہے اور مسافر پینے کے لیے محتاج ہو اور کوئی تیسرا پاک پانی موجود نہو تو اب اسکو تحری کرنا مناسب ہے کیونکہ پینے کے واسطے پانی کا کچھ بدل نہیں ثم اذا تحری وتاکد تحریہ بالعمل لا ینتقض ذلک بمجرد التحری پھر جب کسی شخص نے تحری سے دو چیزوں میں سے ایک کو اختیار کر لیا

اسپر عمل کر کے موکد بنا دیا تو یہ صرف تحری سے نہیں ٹوٹے گا کیونکہ اُن میں سے ہر ایک تحری ہے اور جبکہ ایک تحری کو عمل کی وجہ سے قوت بھی پہونچ گئی تو جس تحری کو عمل کی قوت حاصل نہیں وہ پہلی قسم کا معارضہ نہیں کر سکتی پھر اسکو کیسے توڑ سکتی ہے پہلی قسم کو بوجہ حصول عمل کے ترجیح حاصل ہو گئی اور حجت صواب بن گئی کیونکہ جب اسپر عمل کرنا شرعًا صحیح قرار پایا تو شرع کے نزدیک بوجہ ضرورت کے اُسکے ساتھ حجت پکڑنا صحیح قرار پائے گا اور جب بات یہ ٹھہری تو اُسکا اثر شرعًا درست مانا جائیگا اسی وجہ سے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ اجماع و اجتہاد کے تحقق کے بعد اگر کوئی مجتہد اس حکم سے رجوع کر جائے تو اس سے پہلا اجتہاد ٹوٹ نہیں سکتا چنانچہ امیر المومنین علی رض نے جب ممبر کوفہ پر چڑھکر فرمایا کہ پہلے میری رائے اور حضرت عمر رض کی رائے ام ولد کی بیع کے ناجائز ہونے میں متفق تھی مگر اب میں اُسکی بیع کو مناسب جانتا ہوں اُسوقت ابو عبیدہ سلمانی نے کہا امیر المومنین آپکی رائے کا جماعت کی رائے کے ساتھ متفق ہونا ہمارے نزدیک پسندیدہ ہے بہ نسبت اسکے کہ آپ کی رائے تنہا ہو یہ سنکر حضرت علی رض نے سر جھکا لیا اور اک ذرا خاموش رہکر فرمایا کہ اسیطرح تم کیا کرو جسطرح آج تک کرتے رہے ہو کیونکہ میں اپنے اصحاب سے مخالفت کرنا ناپسند کرتا ہوں۔ وبیانہ فیما اذا تحری بین الثوبین وصلی الظہر باحدہما ثم وقع تحریہ عند العصر علی الثوب الآخر لا یجوز لہ ان یصلی العصر بالآخر لان الاول تاکد بالعمل فلا یبطل بمجرد التحری مثلًا دو کپڑوں میں تحری کر کے نماز ظہر ایک سے پڑھی پھر عصر کے وقت دوسرا کپڑا اسکے قیاس میں پاک ثابت ہوا اسکو اب یہ جائز نہیں کہ دوسرے کپڑے سے نماز پڑھے کیونکہ پہلا کپڑا عمل کر لینے سے موکد طور پر پاک ثابت ہو گیا اب صرف تحری اور اٹکل سے اسکے خلاف ثابت نہو گا وھذا یعنی عدم نقض کے ساتھ حکم عملاف ما مسئلہ ذیل کے خلاف یہاں سے مصنف نے کپڑے کے مسئلے کا اور کعبے کے مسئلے کا باعتبار تحری کے فرق بیان کرنا شروع کیا ہے اذا تحری فی القبلۃ ثم تبدل رایہ ووقع تحریہ علی جہۃ اخری توجہ الیہ لان القبلۃ مما یحتمل الانتقال فامکن نقل الحکم بمنزلۃ نسخ النص اگر قبلے کی جہت میں تحری کی پھر اسکی رائے بدل گئی اور دوسری طرف تحری واقع ہو گئی تو دوسری طرف ہی متوجہ ہو جائے کیونکہ قبلے کی جہت میں انتقال ممکن ہے حکم تحری بدل سکتا ہے جیسے کوئی نص منسوخ ہو جائے اور کپڑے میں انتقال ورتبادل نا ممکن ہے پس ایک کپڑے کی پاکی کی تحری ہو کر اسپر عمل کرنے کے بعد دوسرے کپڑے کی پاکی کی تحری ہونا اور اسپر عمل کرنا ایسا ہی جیسے ہر قیاس کو

صواب ماننا کیونکہ جب کسی نے تحری کرکے ایک کپڑے سے نماز پڑھ لی تو یہ تحری بطور ضرورت کے حجت قرار پائے گی اور اسپر عمل کرنا صواب اور حق ہوگا اور جب دوسری تحری پر بھی عمل جائز ہو تو یہ دوسری تحری بھی حجت قرار پائے اور اسپر عمل کرنا بھی صواب ہوا اور اس صورت میں متعدد چیزوں کا حق ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے بخلاف اُس چیز کے جسمین انتقال ور تعاقب ممکن ہے کہ اُسمین دوسری تحری کے مطابق عمل کرنا بنزلے اس بات کے ہے کہ ایک حکم کا نسخ ہو کر دوسرا حکم ہوا اور ہرایک دونون مین سے صواب ہوا اور اسمین تعدد حقوق نہین ہے وعلی ھذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ جس مین انتقال ممکن ہے اُسین حکم کا نقل کرنا ممکن ہے۔

مسائل الجامع الکبیر فی تکبیرات العید و تبدل رای العبد کما عرف
جامع کبیر کے مسائل مین عید کی تکبیرات کے مسئلے مین مثلاً امام نے عید کی نماز شروع کی اور اسوقت اس کے نزدیک موافق روایت عبداللہ ابن عباس کے تکبیرات ادا کرنے کا ارادہ ہے کہ سات تکبیرین پہلی رکعت مین اور پانچ دوسری رکعت مین ہین پھر اسکی راے بدل گئی اور روایت عبداللہ بن مسعود کے موافق چار چار تکبیرات ہی کا ارادہ قوی ہوگیا بین مین سے پہلی رکعت مین تین تکبیرین عید کی ہین اور ایک تکبیر تحریمہ کی اور دوسری مین بھی تین عید کی اور ایک رکوع کی اور یہ روایت راجح معلوم ہوئی تو یہ درست ہے کیونکہ تکبیرات مین تبدیلی ممکن ہے اور جو کچھ گذر چکا اسکا اعادہ نہ کرے کیونکہ وہ بھی صحیح تھا۔

سوال ۔ اگر دونون سنتون اور اقوال صحابہ و قیاس مین بھی تعارض ہو تو کیا کرنا چاہیے۔

جواب۔ اس صورت مین اصل کے مطابق عمل کرنا چاہیے یعنی ہرایک شے کو اپنی اصل پر برقرار رکھنا چاہیے جیساکہ گدھے کے جھوٹے کے باب مین دلائل متعارض مین مثال اسکی یہ ہے کہ بخاری ومسلم نے جابرؓ اور علیؓ ابن ابی طالب سے روایت کی ہے کہ حضرت رسول خدا نے خیبر کے دن گدھے کے گوشت کو منع کردیا اور غالب بن ابجر سے مروی ہے کہ اس نے آنحضرتؐ سے عرض کیا کہ میرے مال مین سے اب کچھ باقی نہین رہا ہے سوا گدھون کے تو آپنے فرمایا کل من سمین مالک آپ نے گدھے کے گوشت کو اسکے لیے مباح کردیا پس گدھے کے گوشت کے باب مین حلت بھی ثابت ہے اور حرمت بھی حالانکہ حرمت نجاست کی علامت ہے اور حلت پاکی کی تو گدھے کے گوشت کی حلت و حرمت مین تعارض

پیدا ہو گیا اسلیے اُسکے جھوٹے پانی کی حلت وحرمت مین بھی اشتباہ لازم آیا کیونکہ جھوٹے پانی مین گدھے کے مُنھ کا لعاب پڑتا ہے اور لعاب گوشت سے بنتا ہے اور اس باب مین صحابہ کے اقوال بھی متعارض ہین اسلیے کہ ابن عمرؓ اسکے جھوٹے پانی کے ساتھ وضو کرنا مکروہ جانتے تھے اور ابن عباسؓ کے نزدیک اُسکا جھوٹا پانی پاک تھا اور اُس سے وضو کرنا جائز تھا اور قیاس بھی اس بارے مین متعارض ہین اسلیے کہ گدھے کے جھوٹے کو اُسکے پسینے کے ساتھ ملانا ممکن نہین تاکہ پاک سمجھا جائے جسطرح پسینا پاک سمجھا جاتا ہے کیونکہ پسینے کو پاک قرار دینے کے واسطے ضرورت واقع ہے اور جھوٹے کے پاک قرار دینے کے واسطے کوئی ضرورت نہین پائی جاتی پسینا تو اس ضرورت سے پاک قرار دیا گیا ہے کہ گدھا سواری اور بار برداری کے کامون مین رہتا ہے اسلیے اُسکا پسینا اکثر لگ جایا کرتا ہے پس اگر وہ نجس قرار دیا جاتا تو حرج عظیم لازم آتا ۔ اور اُسکے جھوٹے پانی سے بہت ہی کم سابقہ پڑتا ہے اسلیے اُسکے نجس قرار پانے مین کوئی ایسا حرج نہین اور نہ اُسکے جھوٹے کو گدھے کے دودھ پر جو قطعًا نجس ہے کیونکہ اُسکے گوشت سے پیدا ہوتا ہے قیاس کرسکتے ہین اسلیے کہ دودھ کی بہ نسبت جھوٹے سے زیادہ سابقہ پڑتا رہتا ہے باوجودیکہ جس طرح دودھ گوشت سے بنتا ہے اسی طرح لعاب بھی گوشت مین سے پیدا ہوتا ہے تو چاہیے یہ تھا کہ اُسکا جھوٹا بھی دودھ کی طرح قطعًا نجس ہوتا کیونکہ اُسمین گدھے کا لعاب مل جاتا ہے مگر کثرت وقلت ضرورت پر لحاظ کرکے دودھ کو تو نجس قرار دیا اور جھوٹے کو نجس نہ مانا خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جبکہ یہان سنتون اور اقوال صحابہ اور قیاس مین تعارض واقع ہے اور ترجیح کی کوئی صورت حاصل نہین تو ایسی صورت مین گدھے کے جھوٹے پانی اور متوضی کو اپنی اپنی اصل پر ثابت رکھنا واجب ہے چونکہ پانی دراصل پاک ہے اسلیے گدھے کے جھوٹا کردینے سے نجس نہین ہوگا اور گدھے کے مُنھ کے لعاب سے اُسکی طہارت یقینی زائل نہوگی کیونکہ طہارت یقینی ہے اور نجاست مشکوک ہے پس طہارت یقینی شک سے زائل نہین ہوسکتی پس اگر آدمی بے وضو ہو تو گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کرلینا درست ہے مگر وضو کے ساتھ تیمم کو بھی شامل کرلینا چاہیے کیونکہ وضو کرنے کے بعد دو احتمال رہینگے ایک تو یہ کہ حدث دور نہین ہوا اور متوضی دراصل جیسا بے وضو تھا ویسا ہی اس وضو کرلینے کے بعد بھی رہا دوسرا احتمال یہ ہے کہ حدث زائل ہوگیا اس احتمال وشک کے رفع کرنے کے لیے تیمم کا ملا لینا واجب ہے اور گدھے کے جھوٹے کو اسی

تعارض کی وجہ سے مشکوک کہتے ہیں نہ اس خیال سے کہ اُس کا حکم مجہول ہے۔

البحث الرابع فی القیاس

چوتھی بحث قیاس کے بیان میں

لغت میں قیاس دو چیزوں کے درمیان اندازہ کرنے اور کسی کے ساتھ برابر کرنے کے معنے میں ہے اصطلاح میں اس کی تعریف کئی طرح کی گئی ہے (۱) اندازہ کرنا فرع کا اصل کے ساتھ حکم اور علت میں۔ اصل سے مراد مقیس علیہ ہے اور فرع سے مقیس (۲) مسکوت کو منصوص کے ساتھ علت کے حکم میں برابر کرنا۔ (۳) فرع کو اصل کے ساتھ اُسکے حکم کی علت میں مشابہ کرنا (۴) ایک شے کو دوسری شے پر حمل کرنا اسطرح کہ اُس کا حکم اُس پر بسبب علت مشترکہ کے جاری کیا جائے (۵) معلوم کو معلوم پر حمل کرنا دونوں کے لیے حکم ثابت کرنے میں یا دونوں سے حکم کے منتفی کرنے میں ایک امر جامع کی وجہ سے (۶) اصل کے حکم کا فرع کی طرف پہونچانا بسبب ایسی علت متحدہ کے جو محض لغت سے مدرک نہیں ہو سکتی مطلب یہ ہے کہ فرع میں اصل کی طرح حکم کے ثابت کرنے کو قیاس کہتے ہیں اور محض لغت کے ذریعے مدرک نہو سکنے کی قید اسلیے لگائی گئی ہے کہ دلالۃ النص سے احتراز ہو جائے کیونکہ دلالۃ النص اور قیاس میں فرق ہے۔ قیاس چار چیزوں سے بنتا ہے۔ (۱) مشبہ بہ جسکو مقیس علیہ کہتے ہیں اور وہ اصل ہے (۲) مشبہ جس کو مقیس کہتے ہیں اور وہ فرع ہے (۳) حکم (۴) وصف جامع اور یہی حکم کا مدار اور علت ہے۔ قیاس سے غلبہ ظن کا حاصل ہوتا ہے اور ظنی طور پر یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ صورت فرع میں اللہ نے ایسا حکم فرمایا ہے۔ قیاس حکم شرع کا ظاہر کرنے والا ہے اور در اصل اسکا ثابت کرنے والا اللہ ہے کیونکہ ہر چیز کا مرجع اللہ کے کلام نفسی کی طرف ہے اور بادی النظر میں قیاس ہی احکام کا مثبت ہے مگر ظنی طور پر۔

فصل

القیاس حجۃ من حجج الشرع یجب العمل بہ عند انعدام ما فوقہ من الدلیل فی الحادثۃ قیاس حجج شرعیہ یعنی دلائل اربعہ شرعیہ میں سے ایک دلیل ہے اگر کسی حادثے میں اس سے زیادہ قوی دلیل نہ پائی جائے تو اسپر عمل کرنا واجب ہے۔ قیاس کا حجت ہونا قرآن و حدیث سے ثابت ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار اعتبار ایک شے کے اُسکی نظیر کی طرف

پھیرنے کو کہتے ہیں یعنی جو حکم نظیر کے لیے ہوتا ہے وہ اسکے لیے ثابت کرتے ہیں اسی لیے ایسی اصل کو جس پر اسکے نظائر کو پھیرا جائے عبرت کہتے ہیں۔ پس آیت کے معنی یہ ہونگے کہ شے کا قیاس اسکی نظیر پر کرو اور یہ ہر قیاس کو شامل ہے خواہ ایسی چیز کا قیاس ہو ایسی چیز پر جس سے عبرت پکڑی جاتی ہے یا فروع شرعیہ کا قیاس اصول پر ہو اور لحاظ عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ خصوص سبب کا اور لفظ عام ہر جو شامل ہے عبرت ونصیحت حاصل کرنے اور ہر شے کے اسکی نظیر کیطرف پھیرنے کو پس کسی شے کے لیے وہ حکم ثابت کرنا جو اسکی نظیر میں ثابت ہے یہ بھی فاعتبروا میں داخل رہے گا اور حق یہ ہے کہ سیاق آیت کا عبرت پکڑنے اور نصیحت حاصل کرنے کے لیے ہے پس اسپر دلالت اسکی عبارۃً ہوگی اور دوسری صورت پر اشارۃً بہرصورت قیاس کرنے کے لیے حکم ہے پس اگر حجت نہوتا تو عبث قرار پاتا اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے کہ کسی کار عبث کا حکم دے۔ وقد ورد فی ذلک الاخبار والآثار اور قیاس کے حجت شرعی ہونے میں رسول خدا کی احادیث اور صحابہ وتابعین کے اقوال وارد ہوے ہیں احادیث کا بیان یہ ہے۔ قال علیہ الصلوٰۃ والسلام لمعاذ بن جبل حین بعثہ الی الیمن بم تقضی یا معاذ قال بکتاب اللہ تعالیٰ قال فان لم تجد قال بسنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فان لم تجد قال اجتہد برأیی فصوبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ علی ما یحب ویرضاہ رسول اکرم نے معاذ بن جبل سے اسوقت فرمایا جبکہ انکو یمن کی طرف بھیجا کہ اے معاذ کس دلیل شرعی سے تم احکام شرعی بیان کروگے اور فتوی دوگے عرض کیا کتاب اللہ سے فرمایا کہ اگر تم کو کتاب اللہ میں نہ ملے عرض کیا سنت رسول اللہ سے حضرت نے فرمایا کہ اگر حدیث رسول اللہ سے بھی نہ ملے عرض کیا کہ میں رائے سے اجتہاد کرونگا یہ سن کر پسند فرمایا اور کہا کہ خدا کا شکر ہے کہ اسنے توفیق دی اپنے رسول کے قاصد کو اس بات کی کہ جس سے وہ راضی ہے اور جسکو پسند کرتا ہے اس حدیث سے صاف حجت ہونا قیاس کا وقت نہونے آیت اور حدیث کے ثابت ہوا اور ان لوگوں کا قول رد ہوگیا جو قیاس کو شرع کی حجتوں میں شمار نہیں کرتے پس اگر قیاس کتاب وسنت کے بعد حجت اور قابل عمل نہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رد کردیتے اور جبکہ انھوں نے اللہ کا شکر ادا کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ قیاس حجت ہے اور عمل کے قابل ہے جبکہ نص موجود نہ ہو اور اجماع کا ذکر معاذ نے اسلیے نہ کیا کہ وہ حضرت کے عہد میں حجت نہ تھا بلکہ آپکی وفات کے بعد حجت مقرر ہوا

روی ان امرأۃ خثعمیۃ اتت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت ان ابی کان
شیخا کبیرا ادرکہ الحج وھو لا یستمسک علی الراحلۃ افیجزئنی ان احج عنہ قال علیہ
السلام ارایت لو کان علی ابیک دین فقضیتہ اما کان یجزئک فقالت بلی فقال
علیہ السلام فدین اللہ احق واولی الحق رسول اللہ علیہ السلام الحج فی حق الشیخ
الفانی بالحقوق المالیۃ واشار الی علۃ موثرۃ فی الجواز وھی القضاء وھذا ھو
القیاس صحاح ستہ میں ابن عباسؓ سے روایت کی گئی ہے کہ حجۃ الوداع میں ایک عورت قبیلہ
خثعم سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میرا باپ بہت بوڑھا
ہے حج اسپر فرض ہے اور اونٹ پر اس سے بیٹھا نہیں جاتا کیا یہ کافی ہے کہ میں اُسکی طرف سے حج
کر لوں حضور نے فرمایا بتلاؤ تو سہی اگر تیرے باپ کے ذمے قرض ہوتا تو تو اسکو ادا کرتی وہ کافی ہوتا
عرض کیا بلاشبہ ادا کرتی اور وہ کافی ہوتا حضور نے فرمایا پس اللہ کے دین یعنی حج کو اسکی طرف سے
ادا کرنا زیادہ ضروری اور بہتر ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کو شیخ فانی کے حق میں حقوق مالیہ
کے ساتھ ملا دیا اور علت مؤثرہ کی طرف اشارہ فرمایا جس سے جواز ثابت ہوا اور وہ علت مؤثرہ قضا ہی
اسی کا نام قیاس ہے اگر قیاس صحیح نہوتا تو حضرت ایسا کرتے وروی ابن الصباغ وھو من
سادات اصحاب الشافعی فی کتابہ المسمی بالشامل عن قیس بن طلق بن علی
انہ قال جاء رجل الی رسول اللہ علیہ السلام کانہ بدوی فقال یا نبی اللہ ما تری
فی مس الرجل ذکرہ بعد ما توضأ فقال ھل ھو الا بضعۃ منہ وھذا ھو القیاس
روایت کیا ابن صباغ نے جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے معزز شاگردوں میں سے ہیں اپنی کتاب شامل
میں یہ روایت قیس بن طلق بن علی کہ ایک شخص حضور پرنور کے پاس آیا جو بدوی معلوم ہوتا تھا عرض کیا
یا نبی اللہ آپ کیا فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے وضو کرنے کے بعد اپنے عضو تناسل کو ہاتھ لگا دیا
تو کیا اسکا وضو ٹوٹ جائیگا حضرتؐ نے فرمایا کہ وہ نہیں ہے مگر ایک ٹکڑا گوشت کا اس سے اور یہ بھی
قیاس ہے آپنے اس عضو کو دوسرے اعضا پر قیاس فرمایا کہ جیسے اور اعضا کو ہاتھ لگانے سے وضو
نہیں ٹوٹتا اسی طرح اسکو ہاتھ لگانے سے بھی وضو نہیں ٹوٹیگا۔ اور آثار صحابہ سے قیاس کی حجیت
اس طرح ثابت ہے۔ وسئل ابن مسعود عمن تزوج امرأۃ ولم یسم لھا مھرا

وقدمات عنہا زوجہا قبل الدخول فاستمہل شہرا ثم قال اجتہد فیہ برأئ فان

کان صوابا فمن اللہ وان کان خطأ فمن ابن ام عبد فقال اری لہا مہر مثل نسائہا

لا وکس فیہا ولا شطط اور عبد اللہ ابن مسعود سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اُسکا مہر معین نہیں کیا اور خلوت سے پہلے خاوند مرگیا ہو را مہر آوے گا یا آدھا ابن مسعود نے ایک مہینے تک کچھ جواب نہ دیا بعد اسکے کہا کہ مین اس مسئلے مین اپنی راے سے اجتہاد کرونگا اگر صواب اور درست ہوا تو منجاب اللہ ہے اور اگر خطا ہوا تو ابن مسعود کی طرف سے ہے یہ کہکر فرمایا کہ اُسکو مہر مثل ملے گا کمی اور نقصان نہوگا اور اُسپر وفات کی عدت لازم ہے اور اس عورت کے لیے میراث بھی ہے جبکہ اُنھون نے اپنے اجتہاد کو ظاہر کیا تھا تو صحابہ کا ہجوم تھا اور کسی نے انکی راے سے خلاف نہ کیا۔

داؤد ظاہری شریعت مین قیاس کو ناجائز بتاتے ہین اور جب قیاس کرنے کی طرف مضطر ہوے اور باشد ضرورت اسکی پڑی تو اسکا نام دلیل رکھا۔ داؤد کے نزدیک قیاس کا ممنوع ہونا دلیل سمعی سے ثابت ہے اُن کے دلائل کی تفصیل مع جوابات کے اسطرح ہے (۱) اللہ نے فرمایا ہے۔ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ یعنی ہم نے تجھپر کتاب نازل کی جو ہرشے کو آشکارا کرنے والی ہے مطلب یہ ہے کہ امور شرعی مین سے ہرشے کو آشکارا کرنے والی ہے پس قرآن کے سامنے قیاس کی طرف حاجت نہ رہی۔ جواب۔ ہرشے قرآن مین خاص اپنے نام کے ساتھ اسطرح کب مذکور ہے کہ اُسکے معنی صریح طور پر منکشف ہون بلکہ اکثر ایسا ہے کہ معنی پوشیدہ ہین جو بغیر تامل وغور کے مدرک نہیں ہوسکتے جو کچھ قرآن مین ہے قیاس اُسکا مظہر ہے قرآن کے خلاف نہیں۔ (۲) ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین یعنی ہر ایک خشک و تر سب کچھ قرآن مین ہے۔ جواب۔ کتاب سے مراد لوح محفوظ ہے اور ظاہر ہے کہ لوح محفوظ مین سب کچھ موجود ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ کتاب قرآن کے معنی مین ہے تاہم داؤد کے مذہب کی اس سے تائید نہین ہوسکتی کیونکہ مراد اس وقت مین یہ ہوگی کہ قرآن سے کوئی چیز دینی نہین چھوٹی ہے بعض باتین ایسی ہین لفظاً مذکور ہین اور بعض مثالیں مقیس علیہ بین حکم قرآن کے اندر لفظاً موجود ہے اور مقیس مین حکم اُسمین معناً پایا جاتا ہے۔ قیاس پر عمل کرنے سے قرآن کی شان کی عظمت ظاہر ہوتی ہے

کہ اُسکی عبارت کا بھی اعتبار ہو جاتا ہے اور معنی کا بھی قرآن کے لیے ظہر اور بطن احادیث صحاح
سے ثابت ہے ظہر سے مراد یہ ہے کہ اُسکے معنی ظاہر ہین کہ اکثر لوگ سمجھتے ہین تامل کی حاجت نہین
اور بطن سے مراد یہ ہے کہ بعض معنی قرآن کے ایسے ہین جو قیاس کے محتاج ہین کہ اُن کو خواص
مقربین علماے عاملین ظاہر کرتے ہین (۳) حکم دینا حق شارع کا ہے وہی بیان قطعی پر
قادر ہے پس اسکا ثابت کرنا ایسی چیز سے جائز نہین جسین خود شبہ ہو کیونکہ قیاس کی اصل مین
شبہ ہے یہ نہین معلوم ہوسکتا کہ درحقیقت حکم کی علت یہی ہے اور ظاہر ہے کہ جب قیاس مین خود
شبہ ہے تو اُس سے حکم کیسے ثابت ہوسکتا ہے حکم شرعی کا ثابت کرنا اللہ کا کام ہے نہ بندون کا
بندون کی عقل کو اُس کے ادراک مین مداخلت نہین چنانچہ عقل رکعات نماز اور تمام مقادیر شرعیہ
کے ادراک سے عاجز ہے البتہ جو چیز حس وعقل کے ذریعہ سے مدرک ہوسکتی ہے اُسین راے کے
مطابق عمل کرنا مضائقہ نہین کیونکہ وہ قطعی ہوجاتی ہے جیسے معاملات حرب اور گواہیان وغیرہ
حقوق عباد اور جہان عمل کرنا اصل پر ممکن ہو اور حقوق اللہ مین سے ہو تو راے وقیاس کو وہان
دخل دینا ممنوع ہے اور یہ جو اللہ نے فرمایا ہے وشاورھم فی الامر یہان امر سے مراد حرب ہے نہ
احکام شرعی جواب۔ عمل کے لیے ظن کافی ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ کے حقوق مین تصرف اُسکی
کے اذن سے کرتے ہین نہ یہ کہ جو چیز عقل سے مدرک نہین ہوسکتی اُسین قیاس کے مطابق عمل کرتے
ہین اور قیاس مین شبہ کو راہ ہونے سے عمل ترک نہین ہوسکتا ہان شبہ علم ویقین کے منافی ہے
اور علم کا منتفی ہونا باوجود نہ منتفی ہونے عمل کے جائز ہے اور خوارج بھی قیاس کے منکر ہین وہ
کہتے ہین کہ عقل کے لیے ایک نظیر کو دوسری نظیر پر حمل کرسکنے کی سبیل حاصل نہین نہ احکام شرعیہ مین
اور نہ غیر احکام شرعیہ مین اور بعض شیعہ اور نظام معتزلی کے نزدیک صرف احکام شرعیہ مین عقل کو
یہ مداخلت حاصل نہین اُنکے مذہب مین اور داؤد ظاہری کے مذہب مین یہ فرق ہے کہ اُنکے نزدیک یہ امر دلائل عقلی
سے ثابت ہے اور داؤد کے نزدیک دلائل سمعی سے اور اکثر شیعہ کی راے داؤد کی راے کے مطابق ہے۔

فصل

شروط صحۃ القیاس خمسۃ قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطین ہین۔ احدھا ان
لا یکون فی مقابلۃ النص ایک یہ کہ نص کے مقابلے مین نہو کیونکہ قیاس نص کا مقابل نہین ہوسکتا

والثانی ان لا یتضمن تغییر حکم من احکام النص دوسرے یہ کہ نص کے احکام میں سے کسی حکم میں تغییر اسکے سبب لازم نہ آئے کیونکہ قیاس کے لیے ضروری ہے کہ اصل کا حکم فرع کیطرف بعینہ متعدی ہو یعنی جس طرح اصل کے اندر حکم پایا جاتا ہے ویسا ہی فرع میں پایا جائے اور جبکہ حکم فرع میں کم وبیش ہو کر متغیر ہو جائے گا تو فرع میں بعینہ کیسے پایا جائیگا اور تعدیہ سے مراد یہ ہے کہ اصل کا حکم فرع کے لیے ثابت ہو نہ یہ کہ اصل سے حکم منتقل ہو کر فرع میں پہونچ جائے کیونکہ حکم صفت ہے اور اوصاف کا منتقل ہونا محال ہے والثالث ان لا یکون المعدی حکما لا یعقل معناہ تیسرے یہ کہ جو علت ایک مسئلے سے دوسرے مسئلے میں جاری کی جائے وہ ایسی نہو کہ عقل اسکو ادراک نہ کرسکے کیونکہ جب اصل کا حکم عقل ادراک نہ کرسکے گی تو قیاس کو اسمیں مداخلت نہو گی جیسا کہ نماز کی رکعتوں کے اعداد میں قیاس کو مداخلت نہیں ہے کیونکہ انکی علت مدرک نہیں ہوسکتی اور یہی حال مختلف اقسام مال کی زکوٰۃ کا ہے اور یہی حال اس شخص کا ہے جو روزے میں بھول کر کھالیتا ہے اور پھر روزہ نہیں ٹوٹتا والرابع ان یقع التعلیل لحکم شرعی لا لامر لغوی چوتھے یہ کہ حکم شرعی کے واسطے علت پیدا کی جائے امر لغوی کے واسطے نہ بنائی جائے کیونکہ قیاس میں امر شرعی ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے پس اگر حکم شرعی نہو گا تو وہ فرع کی طرف متعدی نہو گا۔ والخامس ان لا یکون الفرع منصوصا علیہ پانچویں یہ کہ فرع کے لیے کتاب وسنت اور اجماع میں نص موجود نہو کیونکہ اگر فرع کے متعلق کسی قسم کی نص موجود ہو گی تو اسکی دو صورتیں ہیں کہ یا تو وہ نص قیاس کے مخالف ہوگی یا موافق پس پہلی صورت میں اگر قیاس جاری کیا جائیگا تو نص کا ابطال قیاس سے ہوگا اور یہ باطل ہے اور دوسری صورت میں قیاس جاری کرنا فضول ہے کیونکہ نص قیاس سے بے پرواہ کرتی ہے و مثال

القیاس فی مقابلۃ النص فیما حکی ان الحسن بن زیاد سئل عن القہقہۃ فی الصلوۃ فقال انتقضت الطہارۃ بہا قال السائل لو قذف محصنۃ فی الصلوۃ لا ینتقض بہ الوضوء مع ان قذف المحصنۃ اعظم جنایۃ فکیف ینتقض بالقہقہۃ وھی دونہ فھذا قیاس فی مقابلۃ النص وھو حدیث الاعرابی الذی فی عینہ سوء

نص کے مقابلہ میں قیاس کرنے کی مثال یہ حکایت ہے کہ حسن بن زیاد شاگرد امام اعظمؒ سے کسی شخص نے نماز میں قہقہہ کرنے سے سوال کیا کہ اس سے وضو ٹوٹ جائیگا یا نہیں فرمایا ٹوٹ جائیگا

سائل نے اس جواب پر یہ اعتراض کیا کہ اگر کسی شخص نے نماز مین پاکدامن عورت کو تہمت لگائی گالی دی اس سے تو وضو نہین ٹوٹتا باوجودیکہ پاکدامن عورت پر تہمت لگانا سخت گناہ ہے پھر نماز مین قہقہہ لگانے سے کیون وضو ٹوٹ جاتا ہے حالانکہ یہ اس سے کم درجہ کا گناہ ہے سائل کا قیاس نص کے مقابلے مین ہونے کے سبب غیر معتبر ہے کیونکہ حدیث مین وارد ہے کہ ایک اعرابی جسکی آنکھ مین کچھ خرابی تھی آیا ارادہ کرتا تھا نماز کا پس کنوین مین گر پڑا ان لوگون نے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے ٹھٹھا مارا جس وقت فارغ ہوئے آپ نماز سے فرمایا کہ جس کسی نے تم مین سے ٹھٹھا مارا تو وہ نماز اور وضو دونون لوٹا دے لہذا نماز مین قہقہہ لگانے سے بوجہ اس حدیث کے بالغ مصلی کا وضو ٹوٹ جائیگا اسپر دوسرے مسئلے کا قیاس نہین ہو سکتا. وکذلک اذا قلنا حج المرأۃ مع المحرم فیجوز مع الامینات کان ھذا قیاسا بمقابلۃ النص وھو قولہ علیہ السلام لا یحل لامرأۃ تؤمن باللہ والیوم الآخر ان تسافر فوق ثلثۃ ایام ولیالیھا الا ومعھا ابوھا او زوجھا او ذو محرم منھا ایسا ہی جبکہ ہمنے مثلاً فتوی دیا کہ عورت کا حج محرم کے ہمراہ درست ہے اسپر اگر کوئی قیاس کرے کہ معتبر عورتون کے ہمراہ درست ہو جانا چاہیے تو یہ قیاس نص کے مقابلے مین ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ نہین حلال ہے اس عورت کو جسکا ایمان اللہ اور روز قیامت پر ہے کہ بغیر اپنے باپ اور خاوند اور ذی رحم محرم (یعنی بیٹے کے) تین دن اور تین رات سے زیادہ کا سفر کرے پس امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ عورت کو بے محرم کے حج جائز جبکہ ایک قافلہ ہووے اور اسکے ساتھ معتبر عورتین ہون اس نص کے مخالف ہے دلیل امام شافعیؒ کی عموم آیت کا ہے وللہ علی الناس حج البیت یعنی اللہ کے واسطے ہے لوگون پر حج کرنا خانۂ کعبہ کا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مطلقاً حج کرنے کے لیے حکم دیا ہے اور مرد و عورت کا ذکر نہین کیا اور دلیل امام اعظمؒ کی یہ ہے کہ یہ قیاس ہے نص کے مقابلے مین جو نا جائز ہے ابو حنیفہؒ کے مذہب پر دلیل یہ حدیث بھی ہے. لا تحج امرأۃ الا ومعھا ذو محرم فقال رجل یا نبی اللہ انی کتبت فی غزوۃ کذا وامرأتی حاجۃ قال ارجع فحج معھا یعنی نہ حج کرے عورت مگر اسکے ساتھ محرم ہو ایک شخص نے عرض کیا اے نبی اللہ مین لکھا گیا ہون فلان غزوے مین اور عورت میری حج کرنیوالی ہے آپنے کہا لوٹ جا اور اسکے ساتھ حج کر اسکو دارقطنی نے بھی روایت کیا ہے جسکی روایت کے لفظ یہ ہین

لا تحجن امراة الا ومعها ذو محرم یعنی کوئی عورت حج نہ کرے مگر جبکہ اسکے ساتھ محرم ہو جبکہ شارع نے علی العموم عورت پر سفر کرنا حرام کر دیا ہے بجز باپ یا بیٹے یا شوہر کے تو اب انکے سوا ہر شخص ساتھ سفر کرنا عورت کے تلے داخل رہے گا خواہ کوئی مرد ہو یا امین عورت ہو۔ ومثال لثانی ہو ما

یتضمن تغییر حکم من احکام النص ما یقال النیة شرط فی الوضوء بالقیاس علی التیمم فان هذا یوجب تغییر اٰیة الوضوء من الاطلاق الی القید دوسری شرط کی مثال یعنی جسمیں نص کے احکام میں سے کسی حکم میں تغیر آتا ہو یہ ہے کہ وضو کو تیمم پر قیاس کرکے کہا جائے کہ جیسے تیمم میں نیت شرط ہے اسیطرح وضو میں بھی شرط ہے اور یہ قیاس درست نہیں کیونکہ اسمیں آیت وضو فاغسلوا وجوهکم الخ کو مطلق سے مقید کرنا پڑتا ہے۔ فاغسلوا مطلق ہے نیت کی شرط اسمیں نہیں اور مقید و مشروط بشرط نیت کرنے سے نص کے حکم میں تغیر لازم آتا ہے اگر کوئی یہ کہے کہ تیمم قائم مقام وضو کا ہے تو جب وضو میں نیت فرض نہوئی تو تیمم میں بھی فرض نہ ہوگی جواب اسکا یہ کہ خلف کو جمیع احکام میں مثل اصل کے ہونا ضرور نہیں۔ وکذلک اذا قلنا الطواف صلوٰة بالخبر اسیطرح جب ہم کہیں کہ طواف نماز ہے کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ الطواف حول البیت مثل الصلوٰة یعنی طواف کرنا گرد خانۂ کعبہ کے مانند نماز کے ہے جیسا کہ ابن عباس سے ترمذی اور دارمی اور نسائی نے روایت کی ہے۔ فیشترط له الطهارة وستر العورة کالصلوٰة کان

هذا قیاسا یوجب تغییر نص الطواف من الاطلاق الی القید پس طہارت یعنی وضو اور ستر عورت نماز کیطرح طواف میں بھی شرط ہے تو طواف کو نماز پر قیاس کرنے سے طواف کی نص ولیطوفوا بالبیت العتیق (چاہیے کہ خانۂ کعبہ کا طواف کریں) میں مطلق سے مقید ہوکر اسمیں تغیر آجائے گا اور یہ درست نہیں کیونکہ طواف تو یہ ہے کہ بیت اللہ کے آس پاس چکر لگائے پس پاک ہونا اور برہنگی کو چھپانا یہ دونوں باتیں نص کے اطلاق کو منافی ہیں اور حق یہ ہے کہ جب طواف کو مثل نماز کے بتایا تو وہ نفل ہوا اور نفل کے لیے کوئی وقت اور مقدار معین نہیں اسی لیے طواف کے لیے بھی کوئی مقدار معین نہوگی جتنا چاہے کرے پس یہ حدیث اس فائدے کے جتلانے کے لیے ہے اگرچہ بعض حدیثوں میں مثل کا لفظ نہیں ہے چنانچہ طبرانی نے طاؤس سے انھوں نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ الطواف بالبیت صلوٰة

اس صورت مین بھی طہارت اور ستر عورت کی قید نص پر بڑھانا جائز نہوگا کیونکہ حضرت اسکے بعد یون نہ کہتے فاقلوا فیہ الکلام یعنی طواف مین کلام کم کیا کرو کیونکہ اگر وہ بعینہ نماز ہوتا تو قلیل کلام بھی اسمین جائز نہ ہوتا ۔

امام شافعی نے جو کہا ہے کہ ذمی کا بھی ظہار مسلمان کے ظہار کی طرح صحیح ہے اور علت اسکی بیان کی ہے کہ اسکی طلاق صحیح ہوتی ہے تو ظہار بھی صحیح ہونا چاہیے یہ تعلیل غلط ہے اسلیے کہ یہان اصل کا حکم فرع کی طرف بعینہ متعدی نہین ہوتا کیونکہ مسلمان کا ظہار کفارے سے منتہی ہوسکتا ہے اور ذمی کا ظہار ہمیشہ باقی رہیگا کیونکہ وہ کفارے کا اہل نہین اسلیے کہ کفارہ عبادت کی قبیل سے ہوتا ہے اور کافر عبادت کا اہل نہین ۔ ومثال الثالث وھو ما لا یعقل معناہ فی حق جواز التوضی بنبیذ التمر فانہ لو قال جاز بغیرہ من الانبذۃ بالقیاس علی نبیذ التمر اور تیسری شرط کی مثال یعنی جسمین علت کا حکم ادراک نہ ہوسکے یہ ہے کہ چھواردن کی نبیذ سے وضو حدیث سے ثابت ہے کیونکہ یہ بات روایت کی گئی ہے کہ جناب سرور کائنات نے اس سے پانی نہونے کی وجہ سے وضو کرلیا تھا اور فرمایا تھا کہ چھوارہ طیب ہے اور پانی طہور ہے مگر قیاس کے خلاف ہے عقل اسکی علت کو دریافت نہین کرسکتی کیونکہ چھوارے کی نبیذ پانی نہین رہتی اب نبیذ تمر سے جو خلاف قیاس بوجہ منصوص ہونے کے وضو ثابت ہے اسپر قیاس کرکے اور نبیذون سے وضو کرلینا درست نہوگا ۔ او قال لو شج فی صلوتہ او احتلم یبنی علی صلوتہ بالقیاس علی ما اذا سبقہ الحدث لا یصح لان الحکم فی الاصل لم یعقل معناہ فاستحال تعدیتہ الی الفرع یا کہا اگر بحالت نماز کسی کا سر زخمی ہوگیا خون نکلا وضو ٹوٹ گیا یا بحالت نماز نیند کا غلبہ ہوکر احتلام ہوگیا تو محتلم غسل اور وضو کرکے اور جسکا سر زخمی ہوا ہے وہ وضو کرکے پہلی ہی نماز پر بنا کرنا چاہین اور قیاس کرین کہ جس طرح اخراج ریح سے وضو ٹوٹنے پر پھر وضو کرکے وہین سے بنا کرتا اور جس رکن سے نماز چھوٹی ہے اسی رکن سے شروع کردینا درست تھا اسی طرح یہان دونون مسئلون مین درست ہے تو بوجہ علت حکم اصل ادراک نہونے کے یہ قیاس درست نہین حکم ایسی اصل کا فرع مین متعدی نہین ہوگا کیونکہ وضو ٹوٹنے کے بعد پھر وضو کرکے وہین سے نماز کی بنا کرنا نص سے خلاف قیاس ثابت ہے کیونکہ وضو کا ٹوٹنا نماز کے منافی ہے کیونکہ وہ پاکی کے منافی ہے اور نماز بغیر پاکی کے ناممکن ہے اور شے اپنے مخالف اور منافی کے ساتھ

ساتھ باقی نہیں رہتی اور جو چیز قیاس کے خلاف ثابت ہو تو اُس پر غیر کو قیاس نہیں کر سکتے بلکہ ایسی نص جس معاملے میں وارد ہوتی ہے اُسی کے ساتھ مخصوص اور اُسی پر منحصر رہتی ہے دمثالہ

قال اصحاب الشافعی قلتان نجستان اذا اجتمعتا صارتا طاهرتین فاذا افترقتا بقیتا علی الطہارۃ بالقیاس علی ما اذا وقعت النجاسۃ فی القلتین لان الحکم ثبت

فی الاصل کان غیر معقول معناہ اس شرط قیاس کے خلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب نے کہا ہے کہ جب دو نجس پانی کے قلّے جمع ہو نگے تو پاک ہو جائینگے اور جب جدا جدا ہو جائینگے تو بدستور پاک رہیں گے اسے قیاس کیا ہے اس مسئلے پر جبکہ قلتین میں نجاست گرے تو وہ ناپاک نہیں ہوتے مگر یہ قیاس درست نہیں کیونکہ اگر قلتین کی حدیث ثابت بھی ہو تاہم جو حکم اصل میں ہے کہ نجاست گرنے سے اسقدر پانی ناپاک نہو غیر معقول المعنی ہے عقل میں نہیں آتا کہ اسقدر تھوڑا پانی نجاست گرنے سے ناپاک ہونے سے کسطرح بچ سکتا ہے لہذا اصل کا یہ حکم فرع میں متعدی نہیں ہوگا

مصنف نے جو کہا ہے لان الحکم ثبت فی الاصل یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اصل میں حکم کے ثابت ہونے میں تامل ہے حدیث میں آیا ہے اذا بلغ الماء قلتین لا یحمل خبثا یعنی جس وقت پانی دو دو قلّوں کے وزن کو پہونچ جائے تو وہ نہ اٹھائیگا نجاست کو یعنی نجس نہوگا ابوداؤد نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ نے کہا ہے کہ ضعیف ضعفہ ابوداؤد فتح القدیر میں شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے کہ جنھوں نے اس حدیث کو ضعیف بتایا ہے انہیں سے حافظ ابن عبد البر اور قاضی اسمٰعیل بن ابی اسحٰق اور ابو بکر بن العربی مالکی ہیں اور بدائع میں ہے عن ابن المدینی لا یثبت حدیث القلتین یعنی ابن المدینی سے روایت ہے کہ اُنھوں نے کہا کہ قلتین کی حدیث ثابت نہیں ہوئی اور زیلعی نے کہا ہے ۔ حدیث قلتین ضعیف ضعفہ جماعۃ المحدثین حتی قال البیہقی من الشافعیۃ انہ غیر قوی وترکہ الغزالی والرویانی مع شدۃ اتباعہم للشافعی رحمہ اللہ تعالی لضعفہ یعنی حدیث قلتین کی ضعیف ہے ضعیف کیا اسکو محدثین کی ایک جماعت نے یہانتک کہ کہا بیہقی نے کہ وہ قوی نہیں اور ترک کیا اُسکو امام غزالیؒ اور رویانی نے باوجودیکہ وہ امام شافعیؒ کے پکے تبع تھے اور تمہید میں ہے ۔ ما ذھب الیہ الشافعی من حدیث قلتین حدیث ضعیف یعنی جس طرف شافعیؒ گئے ہیں حدیث قلتین سے مذہب ضعیف ہے

اور اس کو ابن عدی نے روایت کیا ہے وهو حدیث ضعیف اور ان قولون مین نظر ہے کیونکہ ان لوگون نے
اس حدیث کا ضعف یا بوجہ اضطراب کے مراد لیا ہے یا بسبب ضعف رجال کے پس اگر بسبب اضطراب
کے ضعیف مانا ہے تو مسلم ہے اسلیے کہ وہ کہین دو قلون اور کہین تین قلون اور کہین چالیس قلون اور
کہین دو قلون اور لفظ ما فوق اور کہین دو قلون اور قصا عدا کے ساتھ روایت کی گئی ہے اور کہین
چالیس تلون کی جگہ چالیس ڈول اور کہین چالیس غرب آئے ہین اور کسی روایت مین لا
ینجسہ شئی ہے اور کہین لم یحمل الخبث پس ایک وجہ ترک کی یہی اضطراب لفظی ہے۔
اور اگر ضعف سے مراد انکی ضعف رجال ہے تو یہ مسلم نہین کیونکہ طحاوی نے کہا ہے کہ قلتین کی
حدیث صحیح ہے اور اسناد اسکی ثابت ہے اور حاکم نے مستدرک مین فرمایا ہے کہ قلتین کی حدیث بخاری
و مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔ ابن خزیمہ۔ دار قطنی اور بیہقی نے بھی اسکی تصحیح کی ہے اور ایک وجہ اسکے
ترک کی یہ بھی ہے کہ قلہ لغت مین کئی معنے کےلیے موضوع ہے (۱) مشک (۲) مٹکہ (۳) پہاڑ کی
چوٹی (۴) بلند چیز پس معلوم نہین کہ حدیث مین خاص کون سے معنی مراد ہین۔ امام شافعیؒ نے
قلتین سے مراد مقام ہجر کے دو مٹکے لیے ہین جو بڑے بڑے ہوتے تھے ومثال الرابع وهو ما

یکون التعلیل لامر شرعی لا لامر لغوی فی قولهم المطبوخ المنصف خمر لان الخمر

انما کان خمرا لانه یخامر العقل وغیره یخامر العقل ایضا فیکون خمرا بالقیاس

اور قیاس کے صحیح ہونے کی چوتھی شرط یعنی جسمین علت کسی امر شرعی کی ہو امر لغوی کی نہو اس کی
مثال یہ ہے کہ انگوروں کا رس پکایا ہوا جب نصف رہ جائے تو وہ خمر (شراب) ہے شافعیہ کہتے ہین
کہ خمر کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ خمر لغت مین ڈھانکنے اور خلط کے معنے مین ہے اور شراب بھی عقل کو ڈھانک
دیتی ہے اور اسکو خلط و خبط کر دیتی ہے اسلیے خمر کہلاتی ہے تو اسکے سوا جب دوسری چیز بھی ایسی ہی
ہو گی کہ عقل کو چھپائے اور خلط و خبط کر دے تو وہ بھی خمر یعنی شراب ہو گی یہ قیاس درست نہیں
اسکے تعلق لغت سے ہے امر شرعی سے نہین۔ والسارق انما کان سارقا لانه اخذ مال

الغیر بطریق الخفیة وقد شارکه النباش فی هذا المعنی فیکون سارقا بالقیاس

مع اعترافنا ان الاسم لم یوضع له فی اللغة اور سارق یعنی چور کو سارق اسلیئے کہتے ہین
کہ اس نے دوسرے کا مال خفیہ لیا تو چاہیے کہ نباش یعنی کفن چور کو بھی بوجہ مال پوشیدہ

لینے کے سارق کہین اور اسپر سرقے کی حد جاری کی جائے حالانکہ کفن چور پر حد نہین تو یہ قیاس
بھی فاسد ہے لغت کے متعلق ہے امر شرعی سے اس کا تعلق نہین ہمارے مقابل شافعی بھی
اس امر کو تسلیم کرتے ہین کہ لغت مین کفن چور کا نام سارق نہین نباش ہے۔ والدلیل علی
فساد هذا النوع من القیاس ان العرب یسمی الفرس الاسود ادهم لسواده وکمیتا
لحمرته ثم لا یطلق هذا الاسم علی الزنجی والثوب الاحمر ولو جرت المقایسة فی
اسامی اللغویة لجاز ذلك لوجود العلة قیاس فی اللغت کے باطل ہونے کی دلیل ہے
کہ عرب سیاہ گھوڑے کو ادہم کہتے ہین بسبب اسکی سیاہی کے کیونکہ ادہم ماخوذ ہے دہمت سے جسکے
معنی سیاہی کے ہین اور سرخ گھوڑے کو کمیت کہتے ہین جو مشتق ہے کمتت بمعنی سرخی سے مگر وہ ان
اسماء کا اطلاق حبشی اور سرخ کپڑے پر نہین کرتے اگر قیاس اسماے لغویہ مین جاری ہوتا تو ادہم کا
اطلاق حبشی پر اور کمیت کا اطلاق سرخ رنگ شے پر جائز ہوتا کیونکہ علت تسمیہ موجود ہے اور جبکہ عرب مین ایسا
جاری نہین تو معلوم ہوا کہ مقایسہ اسامی لغویہ مین جائز ہے ولان هذا یودی الی ابطال الاسباب
الشرعیة وذلك لان الشرع جعل السرقة سببا لنوع من الاحکام فاذا علقنا الحکم بما هو
اعم من السرقة وهو اخذ المال الغیر علی طریق الخفیة تبین ان السبب کان
فی الاصل معنی هو غیر السرقة اور دوسری دلیل اس قیاس کے باطل ہونے کی
ہے کہ لغت مین قیاس کے جاری ہونے سے اسباب شرعیہ کا ابطال لازم آتا ہے اسباب شرعیہ اسباب
نہین رہتے مثلاً شرع نے سرقے کو احکام شرعیہ مین سے ایک نوع کا سبب قرار دیا ہے چنانچہ اللہ نے
فرمایا ہے السارق والسارقة فاقطعوا تو چوری کاٹنے کی علت ہوگی پھر جب ہم اس حکم یعنی حد سرقہ کو
ایسی چیز سے متعلق کر دین جو سرقے سے عام ہے یعنی دوسرے کا مال پوشیدہ طور پر لینا تو اس سے ظاہر
ہو جائے گا کہ سبب فی الواقع سرقے کے سوا اور بات ہے۔ وکذلك جعل شرب الخمر سببا لنوع
من الاحکام اسی طرح خمر (شراب) احکام سے ایک حکم یعنی حد کا سبب ہے چنانچہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شخص شراب پیے تو اسکو کوڑے مارو پھر اگر پیے تو اسکو مارو پھر اگر پیے تو اسکو
مارو پھر اگر پیے تو اسکو قتل کر ڈالو اس حدیث کو اصحاب سنن اربعہ نے سواے نسائی کے معاویہ سے نکالا
ہے اور مروی ہے حدیث ابو ہریرہ سے اور ترمذی نے معاویہ کی حدیث کو ابو ہریرہؓ کی حدیث

صحیح کیا ہے اور ذہبی نے بھی اسکی تصحیح کی ہے اور حاکم نے اسکو مستدرک میں اور ابن حبان نے صحیح میں اور نسائی نے سُنن کبریٰ میں روایت کیا ہے پھر قتل منسوخ ہوگیا بہر صورت اسّی کوڑے آزاد کے واسطے ہیں اور اُس کا نصف غلام کے لیے شرب خمر کی حد ہے فاذا علقنا الحکم بامر اعم من الخمر تبین ان الحکم کان فی الاصل متعلقا بغیر الخمر پھر جب اس حکم کا تعلق ایسی چیز سے کر دیا جو شراب سے عام ہے تو معلوم ہوگیا کہ حد شراب کا حکم خمر ہی کے ساتھ متعلق نہیں بلکہ غیر شراب کے ساتھ ہے اسی قبیل سے ہے شافعی کا واطت کو زنا سمجھنا اور یہ کہنا کہ زنا یہ ہو کہ ایسے اجزاء منویہ کو جو حرام کیے گئے ہوں ایسے محل مشتہی میں ڈالنا جو حرام کیا گیا ہو اور یہ بات لواطت میں بھی پائی جاتی ہے پس زنا کا حکم اسپر بھی جاری ہوگا امام اعظمؒ کہتے ہیں کہ لواطت زنا نہیں کیونکہ لواطت پر زنا کا اطلاق حکم فرعی نہیں ہے شافعیؒ چونکہ حکم امر لغوی قرار دیتے ہیں اسلیے وہ لواطت کو زنا میں داخل کرتے ہیں اور یہ دراصل لغت میں قیاس کو جاری کرنا ہے جو عبارت ہے اس سے کہ لفظ سے مخصوص وضع کیا جائے باعتبار ایسے معنے کے جو اُسکے غیر میں پائے جاتے ہوں پس اُس لفظ کا اُس غیر پر اطلاق کیا جائے ومثال الخامس وهو ما لا یكون الفرع منصوصا علیه كما یقال اعتاق الرقبة الكافرة فی كفارة الیمین والظهار لا یجوز بالقیاس علی كفارة القتل قیاس کے صحیح ہونے کی اس پانچویں شرط کی کہ فرع منصوص علیہ نہو مثال یہ ہے کہ شافعیہ کہتے ہیں کہ قسم اور ظہار کے کفاروں میں کافر غلام کا آزاد کرنا کفارۂ قتل کے قیاس پر جائز نہیں یعنی جب کفارۂ قتل میں مومن غلام کا آزاد کرنا شرط ہے تو کفارۂ قسم اور کفارۂ ظہار میں بھی مومن غلام کا آزاد کرنا لازم ہوگا حنفیہ کہتے ہیں کہ کفارۂ ظہار و کفارۂ قسم کو کفارۂ قتل پر قیاس ہی نہ کرنا چاہیے کیونکہ اُن دونوں کے لیے علیحدہ علیحدہ نص موجود ہے جسمیں غلام کو ایمان کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔ بلکہ مطلق غلام کا ذکر ہے پس نصوص کے موجود ہوتے قیاس کی طرف احتیاج نہیں مگر علمائے سمرقند کا مذہب یہ ہے کہ جبکہ اصل کا قیاس فرع کی نص کے مخالف ہو تو ایسا نہ کرنا چاہیے اور جو موافق ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں کہ حکم قیاس اور نص دونوں سے ثابت ہو چنانچہ صاحب ہدایہ کا یہی دستور ہے کہ وہ ہر حکم پر دلیل عقلی و نقلی دونوں بیان کرتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اگر یہاں نص موجود نہوتی تو قیاس سے بھی ثابت ہوتا دلو

جامع للظاهر فی خلال الاطعام تستانف الاطعام بالقياس على الصوم اور کفارۂ ظہار مین مظاہر نے ساٹھ مسکینون کو کھانا کھلانے کے درمیان مین جماع کر لیا تو ازسرنو کفارۂ ظہار لازم آئیگا اور نئے سرے سے مسکینون کو کھانا کھلانا پڑے گا اور قیاس اس کا اسپر کیا ہے کہ اگر مظاہر کفارۂ ظہار مین دو مہینے کے پے درپے روزے رکھتا ہو تو ان روزون کے درمیان مین جماع کریگا تو کفارۂ ظہار ازسرنو لازم آئے گا اور یہ قیاس صحیح نہین کیونکہ فرع یعنی ساٹھ مسکینونکو کھانا کھلانا منصوص مطلق ہے اسواسطے کہ اللہ تعالے نے فرمایا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا یعنی جو شخص کہ طاقت نہ رکھے روزے کی تو کھانا کھلانا ہے ساٹھ مسکینونکو پس قیاس سے مقید نہین ہو سکتا ویجوز للمحصران یتحلل بالصوم بالقياس على المتمتع اور محصر یعنے ایسے حاجی کو جو روکا گیا ہو جائز ہے کہ اگر وہ قربانی ایام حج مین نہ پائے تو تین روزے حج سے اول اور سات روزے بعد حج کے رکھے اور حلال ہو جائے کیونکہ متمتع کا یہی حکم ہے اور متمتع وہ ہے جس نے حج اور عمرہ دونون کا احرام باندھا ہو مگر میقات سے اکٹھا احرام نہ باندھا ہو تو اگر وہ قربانی پائے تو ایام حج مین تین روزے حج سے اول اور سات روزے حج کے بعد رکھ لے اور حلال ہو جائے اور جامع دونون مین عجز ہے ہم کہتے ہین کہ محصر کا قیاس متمتع پر نہین ہو سکتا اسلیے کہ محصر کیلیے علیحدہ نص موجود ہے اور وہ مطلق ہے کہ حلال نہو اور سر نہ منڈوا وے جبتک کہ قربانی اپنی جگہ پر نہ پہونچے پس محرم باقی رہے گا۔ کما قال اللہ تعالی ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى

محله والمتمتع اذا لم يصم في ايام التشريق يصوم بعدها بالقياس على قضاء رمضان اور اگر متمتع ایام تشریق مین روزہ نہ رکھے تو ایام تشریق کے بعد رکھ لے جس طرح رمضان کے روزون کی قضا کا حال ہے کہ اگر رمضان کے روزے نہ رکھ سکے تو دوسرے دنون مین قضا کر لیتے ہین اور جامع دونون مین یہ ہے کہ ہر ایک انمین سے صوم موقت ہے جو اپنے وقت سے فوت ہو گیا ہے یہ قیاس اسلیے درست نہین کہ فرع یعنی تمتع کے روزون کی نسبت منصوص اور مطلق ہے کہ جب وقت معین پر نہ رکھے تو پھر قربانی ہی کرنا ہوگی روزون کی قضا نہین آئے گی چنانچہ روایت کرتے ہین کہ حضرت عمرؓ سے ایک شخص نے عرض کیا کہ مین متمتع تھا اور روزے نہیں رکھے یہان تک کہ عرفے کا دن گذر چکا تو فرمایا کہ قربانی کرلے عرض کیا کہ قربانی کا جانور میسر نہین ہے

فرمایا کہ اپنی قوم سے مانگ عرض کیا کہ میری قوم کا کوئی آدمی یہاں موجود نہیں اُسوقت آپ نے غلام کو حکم دیا کہ اسکو ایک بکری کی قیمت کے دام دیدے اگر کہا جائے کہ یہ تجویز صحابی کی ہے کوئی نص نہیں تاکہ اسکے مقابلے مین قیاس کو چھوڑ دیا جائے جواب دیا جائے گا کہ اثر اُس چیز مین خبر کی طرح مانا جاتا ہے جو رائے سے مدرک نہو سکے کیونکہ ممکن ہے کہ جناب سرور کائنات کی زبانی ایسا سنا ہو۔

فصل

القیاس الشرعی هو ترتب الحکم فی غیر المنصوص علیه علی معنی هو علة لذلك الحکم فی المنصوص علیه قیاس شرعی عبارت ہے ترتب حکم سے غیر منصوص علیہ مین باعتبار اُس معنی کے جو منصوص علیہ مین اس حکم کی علت ہے پس علت ہی قیاس کا مدار ہے یہی اصل اور فرع مین مشترک ہوتی ہے اسی کی وجہ سے اصل کا حکم فرع کے لیے واجب ہوتا ہے علت کی تعریف مین علماے اصول نے اختلاف کیا ہے (۱) بعض نے کہا ہے کہ علت معرف ہے یعنی حکم کے وجود پر دلالت کرتی ہے اور تمام علل شرعی معرفات ہین مؤثر نہین کیونکہ دراصل موثر باری تعالیٰ ہے اگرچہ علامت بھی حکم کے وجود پر دلالت کرنے والی ہے مگر اسین اور علت مین بڑا فرق ہے اسلیے کہ حکم کا وجود علت سے حاصل ہوتا ہے اور علت سے ہی احکام واجب ہوتے ہین اور علامت کو احکام کے وجود مین دخل نہین ہوتا چنانچہ خریداری ملکیت کی علت ہے اور اُسکا وجود وجوب اسکی طرف مضاف ہے اسیطرح قصاص کی علت قتل ہے اور قصاص کا وجود وجوب قتل کی طرف منسوب ہے اور اذان نماز کی علامت ہے اور زانی کا محصن ہونا سنگسار کرنے کی علامت ہے مگر اذان کی وجہ سے نماز واجب نہین ہوتی اور نہ محصن ہونے کی وجہ سے سنگسار کرنا واجب ہوتا ہے (۲) بعض نے کہا ہے کہ علت اثر کرنے والی ہے اور اثر کرنے والی سے وہ چیز مراد جس پر شے کا وجود موقوف ہو جیسے دھوپ کا وجود سورج پر موقوف ہے تو سورج موثر ہے بعض نے کہا ہے کہ مؤثر درحقیقت اللہ تعالیٰ کا خطاب قدیم ہے علت مؤثر نہین اور حق یہ ہے کہ علت کا موثر ہونا احکام مین بہ نسبت بندون کے ہے کیونکہ احکام کا اسباب کیطرف مضاف ہونا بندون کے حق مین ہے پس بندے اس وجہ سے مبتلا ہین کہ احکام اسباب ظاہرہ کیطرف منسوب ہین اسلیے

قاتل پر قصاص واجب ہے کیونکہ بظاہر مقتول کی موت کا سبب اسکی طرف مضاف ہے گو کہ اس کی موت درحقیقت اجل الٰہی کے مطابق ہے پس شرع مین احکام کو اسباب ظاہر وکیطرف منسوب کیا جاتا ہے اور مؤثر ہونے سے اسی قدر مراد بھی ہے (۳) بعض نے کہا ہے کہ علت وہ چیز ہے جو شارع کے لیے حکم کے شروع کرنے کا باعث ہوتی ہے مگر یہ شروع کرنا اسپر واجب نہین ہوتا اور باعث سے مراد یہ ہے کہ علت ایسی حکمت ومصلحت پر مشتمل ہوتی ہے جسکی وجہ سے شارع حکم کو شروع کرتا ہے پس جو حکم علت پر مترتب ہوتا ہے وہ حکمت ومصلحت کا محصل ہوتا ہے چنانچہ وجوب قصاص کی علت قاتل کا مقتول کو ناحق مار ڈالنا ہے پس قصاص کا حکمت ومصلحت پر مشتمل ہونا ناحق مار ڈالنے کی وجہ سے ہے اور شارع کا اس طرح کسی حکم کو مشروع کرنا صرف اسلیے ہے کہ بندونکو منفعت حاصل ہو اور مضرت ان سے دفع ہو کیونکہ اللہ تعالےٰ کے کل افعال کی بنا مصالح عباد کے لحاظ سے ہے اسکا اسمین کچھ نفع نہین اور نہ اسپر کچھ واجب ہے بلکہ اسکی طرف سے محض بندون پر مہربانی کی وجہ سے ہے بخلاف معتزلہ کے کہ وہ بندون کے حق مین بھلائی کرنا اللہ پر واجب مانتے ہین مگر یہ قول انکا باطل ہے کیونکہ الوہیت کے منافی ہے حق تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہین اگر اسپر کوئی چیز واجب ہوتی تو ضرور ہے کہ وہ واجب کے ترک کرنے پر عذاب ومذمت کا مستحق ہوتا حالانکہ کوئی اسپر حاکم نہین کہ اس سے واجب کے ترک کرنے پر مواخذہ کرے دوسرے اگر اسپر بھلائی کا صادر کرنا واجب ہوتا تو اسکے صدور کے ترک پر قادر نہوتا بلکہ اسکا صادر کرنا اللہ پر لازم ہوتا اور یہ جو بعض متکلمین نے کہا ہے کہ مصالح عباد کے ساتھ اللہ کا استکمال لازم آتا ہے یہ ممنوع ہے اسلیے کہ مصالح کے ساتھ تعلیل کی منفعت بندون کی طرف رجوع کرتی ہے نہ اللہ کی طرف اللہ تعالیٰ حکیم ہے اسکے ہر ایک کام کے لیے غایت ضرور ہے جسپر وہ کام مترتب ہوتا ہے اور ساتھ اسکے وہ مہربان ورحیم بھی ہے اسکی مہربانی ورحمت کا مقتضا یہ تھا کہ ہر ایک کام مین مخلوق کی مصلحت کی رعایت رہے پس اسنے احکام کی بنا مصالح عباد کی رعایت پر رکھی یہ احکام اسکی حکمت ومہربانی ورحمت کی فرع مین تو بندون کے منافع کی رعایت اسکی حکمت ومہربانی ورحمت وبخشش کی فرع ہوئی جو اسکی صفات کمالیہ مین سے ہین نہ یہ کہ اس ذات مقدس کو بوجہ رعایت منافع عباد کے کمال حاصل ہوتا ہے اس طرح کی علت کو مناسبت کہتے ہین۔

(۲) علت کبھی وصف ہوتی ہے اور اسکی چار صورتیں ہیں (ا) وصف لازم ہوتی ہے یعنی علت ایسا وصف ہوتی ہے جو اصل سے کسی حالت میں جدا نہیں ہو سکتا جیسے چاندی سونے میں وجوب زکوٰۃ کی علت ثمنیت ہے اور وہ ان دونوں سے کسی حالت میں منفک نہیں ہو سکتی کیونکہ دراصل انکی پیدائش ثمنیت کے لیے ہے (ب) علت وصف عارضی ہوتی ہے جیسے گیہوں اور جو میں سود کی علت یہ ہے کہ پیمانے سے ناپے جاتے ہیں تو یہ وصف اُنکے لیے حسی طور پر لازم نہیں اسلیے کہ کبھی وہ وزن سے تول کر بکتے ہیں (ج) علت وصف جلی ہوتی ہے یعنی ہر ایک اسکو بخوبی جان سکتا ہے اور بعض کے نزدیک وصف جلی سے مراد یہ ہے کہ وہ نص میں صریحًا مذکور ہوتی ہے جیسے بلی کے جھوٹے کے پاک ہونے کی علت یہ ہے کہ وہ آدمیوں کے درمیان پھرنے والوں میں سے ہے پس اس امر کو ہر ایک جانتا ہے کہ بلی ملی جلی رہتی ہے اس وجہ سے اس کا جھوٹا پاک قرار دیا گیا (د) علت وصف خفی ہوتی ہے یعنی بعض اُسکو سمجھ سکتے ہیں اور بعض نہیں اور بعض کے نزدیک خفا سے یہ مراد ہے کہ نص میں صریحًا مذکور نہیں ہوتی جیسے سود کے پائے جانے کی علت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقدار اور جنس کا متحد ہونا ہے اور شافعیؒ کے نزدیک کھانے کی چیزوں میں کھانے کے قابل ہونا اور جنس کا ایک ہونا ہے اور قیمت دار چیزوں میں قیمت اور جنس کا ایک ہونا ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک کھانے کی قسم سے ہونا یا قابل رکھ چھوڑنے اور جمع کرنے کے ہونا ہے اور ساتھ اسکے جنس کا بھی ایک ہونا ہے دیکھو اگر سود کی علت خفی نہوتی تو ائمہ میں اسکی بابت اتنا خلاف کیوں ہوتا۔

(۳) کبھی علت حکم شرعی ہوتی ہے جو جامع ہوتی ہے درمیان اصل و فرع کے عامۂ محققین کا مختار یہی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اگر تعلیل جلب منفعت کے واسطے ہو تو علت کا حکم شرعی ہونا جائز ہے اور اگر دفع مفسدہ کے لیے ہو تو جائز نہیں اور بعض کہتے ہیں کہ کسی صورت میں بھی جائز نہیں عامۂ محققین کے مذہب مختار پر دلیل وہ حدیث ہے جو صحیح بخاری و مسلم میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا کہ میری بہن نے نذر مانی تھی یہ کہ حج کرے اور وہ مر گئی حضرتؐ نے فرمایا کہ اگر اُسپر قرض ہوتا تو کیا تو ادا کرتا عرض کیا ہاں تو فرمایا کہ اللہ کا قرض ادا کر وہ لائق تر ہے واسطے ادا کرنے کے دیکھو حضرتؐ نے حج کو لوگوں کے قرض پر قیاس فرمایا اور دونوں میں معنی صالح یعنی علت قرض ہے جو عبارت ہے ایسے حق سے کہ کسی کا کسی کے ذمے ثابت

اور واجب الادا ہو اور وجوب حکم شرعی ہے اور اس بات کا سمجھنا کہ یہ وصف جامع علت ہے دلیل پر موقوف ہے اور دلیل سے علت دو طور پر ثابت ہوتی ہے ان میں سے ایک طور تو ایسا ہے کہ جس سے صحیح طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ وصف جامع علت ہے اور دوسرے طور سے اسکی صحت کا توہم پیدا ہو جاتا ہے حنفیہ کے نزدیک علت کا ثبوت اور شناخت امور ذیل سے ہوتی ہے جسکی تصریح مؤلف یوں کرتے ہیں۔ ثم انما یعرف کون المعنی علۃ بالکتاب بالسنۃ وبالاجماع وبالاجتهاد وبالاستنباط یعنی کسی معنی کا علت ہونا کتاب اللہ سے معلوم ہوتا ہے یا سنت سے یا اجماع واستنباط سے مثال العلۃ المعلومۃ بالکتاب کثرۃ الطواف فانها جعلت علۃ لسقوط الحرج فی الاستیذان فی قوله تعالی لیس علیکم ولا علیهم جناح بعدهن طوافون علیکم بعضکم علی بعض مثلاً کتاب اللہ میں کثرت طواف یعنی زیادہ آمدورفت کو گھر میں آنے کی اجازت لینے کے موقع پر سقوط حرج کی علت بتلایا ہے چنانچہ قرآن کی آیت کا مطلب یہ ہے کہ ان پردے کے وقتوں کے سوا جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے نہ تو بے اذن لڑکوں اور غلاموں کو آنے دینے میں تم پر کچھ گناہ نہ بے اذن چلے آنے میں انپر کچھ گناہ کیونکہ وہ اکثر تمہارے پاس آتے جاتے رہتے ہیں اور تم میں سے بعض کو بعض کے پاس آنے جانے کی ضرورت لگی رہتی ہے اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں غلاموں اور نابالغ لڑکوں کے واسطے اجازت لے کر گھروں میں داخل ہونے کی تکلیف کے ساقط ہونے کی علت انکے کثرت کے ساتھ آتے جاتے رہنے کو قرار دیا ہے کیونکہ بار بار اذن مانگنے میں لوگوں کو بڑی تکلیف ہوتی۔ ثم اسقط رسول اللہ علیہ السلام حرج نجاسۃ سور الهرۃ بحکم هذہ العلۃ فقال علیہ السلام الهرۃ لیست بنجسۃ فانها من الطوافین علیکم والطوافات پھر نبی علیہ السلام نے اسی علت کی بنا پر بلی کے جھوٹے کی نجاست کی تکلیف کو ساقط کر دیا ہے اور فرمایا کہ بلی پلید نہیں کیونکہ وہ کثرت سے تمہارے گھروں میں آتی جاتی ہے۔ فقاس اصحابنا ما یسکن فی البیوت کالفارۃ والحیۃ علی الهرۃ بعلۃ الطواف پھر ہمارے علما نے اسی علت کی وجہ سے ان حشرات الارض کے جھوٹے کو بلی کے جھوٹے پر قیاس کیا ہے جو مکانات میں رہتے ہیں جیسے چوہا اور سانپ۔

سوال سانپ بچھو وغیرہ مکان کے رہنے والوں کے جھوٹے کی نجاست کے ساقط ہونے پر

بلی کے جھوٹے کی نجاست کا ساقط ہونا دلالت کرتا ہے پھر مصنف نے یہ کیوں کہا کہ علماء حنفیہ نے ان حشرات الارض کے جھوٹے کو بلی کے جھوٹے پر قیاس فرمایا ہے۔

جواب یہ بات قیاس سے بوجہ علت منطوقہ کے ثابت ہے اور صورۃً قیاس ہے اگرچہ من حیث المعنی دلالت ہے۔ **وکذلک قوله تعالیٰ یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر بین الشرع ان الافطار للمریض والمسافر لتیسیر الامر علیهم لیتمکنوا من تحقیق ما یترجح فی نظرهم من الاتیان بوظیفة الوقت او تاخیره الی ایام اخر** دوسری مثال اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اللہ تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ کرتا ہے مشکل میں ڈالنے کا ارادہ نہیں کرتا پس شرع نے بیان کردیا کہ مریض و مسافر کا رمضان کے روزے کو افطار کرنا آسانی کی غرض سے ہے تاکہ وہ موقع پائیں اور معلوم کریں کہ وظیفۂ وقتی پر عمل کرنا یعنے روزہ رکھنا بہتر ہے یا دوسرے وقت قضا کرنا مناسب سمجھتا ہے۔ **وباعتبار هذا المعنی قال ابو حنیفة المسافر اذا نوی فی ایام رمضان واجبا اخر یقع عن واجب اخر لانه لما ثبت له الترخص بما یرجع الی مصالح بدنه وهو الافطار فلان یثبت له ذلک بما یرجع الی مصالح دینه وهو اخراج النفس عن عهدة الواجب اولی** باعتبار اسی معنی کے امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ اگر مسافر رمضان کے مہینے میں کسی دوسرے واجب کی نیت کرکے روزہ رکھ لے تو یہ نیت صحیح ہوگی کیونکہ جب اُسکے لیے باعتبار مصالح بدن کے رخصت ہے اس بات کی کہ اگر تکلیف معلوم ہو تو روزہ نہ رکھے پس مصلحت دینی کے واسطے اجازت لینا بدرجۂ اولےٰ بہتر ہوگا مصلحت دینی یہ ہے کہ ایک واجب اُسکے ذمے سے ادا ہو جائے گا اور صاحبین یہ کہتے ہیں کہ مسافر کی یہ نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ روزۂ ماہ رمضان جیسا کہ بسبب چاند دیکھنے کے مقیم کے حق میں لازم ہو جاتا ہے ویسا ہی مسافر کے حق میں بھی اور مسافر کو جو روزے کے افطار کی رخصت دی گئی ہے وہ اسکی آسائش و آرام کے لیے دی گئی اور جبکہ اُسنے اس اجازت سے فائدہ نہ اٹھایا تو اب وہ منسوخ ہوکر حکم اصل کی طرف رجوع کر جائے گا۔ **مثال العلة المعلومة بالسنة فی قوله علیه السلام لیس الوضوء علی من نام قائما او قاعدا او راکعا او ساجدا انما الوضوء**

علی من نام مضطجعا فانہ اذا نام مضطجعا استرخت مفاصلہ جعل استرخاء المفاصل
علۃ فتعدی الحکم بھذہ العلۃ الی النوم مستندا او متکئا الی شیء لو ازیل عنہ

لسقط وہ علت جو حدیث سے معلوم ہوتی ہے اسکی مثال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہین ہے وضو اس شخص پر جو قیام کی حالت مین سو گیا ہو یا بیٹھا ہوا یا رکوع اور سجدے مین سو گیا ہو سوا اسکے نہین کہ وضو اسپر ہے جو مضطجع سو گیا ہو کیونکہ جب کوئی اسطرح سو جاتا ہے تو اُسکے جوڑ سست ہو جاتے ہین اضطجاع کروٹ سے یا چت سونے کو کہتے ہین آنحضرتؐ نے جوڑون کے سست ہونے کو علت قرار دیا ہے پس حکم اس علت کی وجہ سے استناد اور اتکا کی طرف بھی متعدی ہوگا استناد اسطرح پر سونے کو کہتے ہین کہ سر اپنا دونون زانوؤن پر رکھے یا دونون ہاتھون پر رکھے یا ایک جوڑ پر سوتا ہوا اس طرح کہ مقعد اسکی زمین سے جدا ہوا اور اتکاء سے کہتے ہین کہ سونا کسی چیز پر تکیہ کرکے کہ اگر وہ چیز ہٹا لی جائے تو سونے والا گر پڑے پس جس طرح کروٹ سے اور چت سونے سے جوڑ سست ہو جاتے ہین اسی طرح ان دونون صورتون کے ساتھ سونے سے بھی جوڑ سست ہو جاتے ہین تو جیسا کہ اُس صورت مین وضو ٹوٹ جاتا ہے ایسا ہی ان دونون صورتون مین بھی ٹوٹ جائے گا غرض کہ ان دونون صورتون مین وضو ٹوٹنے کی علت کا ثبوت سنت سے ہو گیا ہے وکذلک تعدی الحکم بھذہ العلۃ الی الاغماء اسی طرح یہ حکم اسی علت کی وجہ سے متعدی ہوگا نمازی کے بیہوش ہو جانے کی طرف اور بیہوشی یہ ہے کہ جب قلب کی یا دماغ مین کوئی آفت پیدا ہو جاتی ہے تو قواے مدرکہ و قواے محرکہ معطل ہو جاتے ہین کیونکہ قواے مدرکہ یعنی حواس ظاہریہ و باطنیہ کا اکثر تعلق دماغ سے ہے اور قواے محرکہ کا جو اعضا کو حرکت دیتے ہین اور ان کو کھینچتے اور پھیلاتے ہین اکثر تعلق دل سے ہے اور جب ان دونون مین کوئی آفت آ جاتی ہے تو یہ قوی اپنے افعال صادر نہین کر سکتے اور یہی بیہوشی کہلاتی ہے جسے عربی مین اغماء کہتے ہین وہ مضطجع کی نیند سے بڑھکر ہے اسی لیے اس سے بدرجۂ اولیٰ وضو ٹوٹ جائے گا والسکر اسیطرح یہ حکم اسی علت کی وجہ سے متعدی ہوگا نمازی کے نشے مین بے خبر ہو جانے کی طرف کیونکہ یہ حالت بھی مضطجع کی نیند سے بڑھکر ہے۔ وکذلک قولہ علیہ السلام توضئی وصلی وان قطر الدم

علی الحصیر قطرا فانہ دم عرق انفجر جعل انفجار الدم علۃ فتعدی الحکم بھذہ العلۃ الی الفصد

والحجامة اسی طرح رسول خدا کا ایک صحابیہ مستحاضہ کو یہ حکم دینا کہ تو وضو کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون بوریے پر ٹپکے کیونکہ وہ خون رگ کا ہے جو بہ نکلا ہے غرضکہ اسمیں آنحضرت ﷺ نے رگ سے خون کے جاری ہونے کو جدید وضو کرنے کی علت قرار دیا تو یہی حکم بسبب اسی علت کے فصد سے خون کے نکلنے اور پچھنوں کے لگنے سے خون کے نکلنے میں جاری ہوگا۔ ومثال العلة المعلومة بالاجماع فيما قلنا الصغر علة لولاية الاب في حق الصغير فيثبت الحكم في حق الصغيرة لوجود العلة مثال اس علت کی جو اجماع سے معلوم ہو وہ ہے جو علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ نابالغ ہونا حق نابالغ میں ولایت پدر کی دلیل ہے اور ثابت ہوگا یہی حکم حق نابالغہ میں بوجہ پائے جانے علت کے کیونکہ صغیر لڑکا اور صغیر لڑکی دونوں اپنے کاموں کے پورا کرنے سے عاجز ہیں اسلئے انکے کاموں کے پورا کرنے کے لیے ولی کا مقرر ہونا ضرور ہے مطلب یہ ہے کہ نابالغ ہونے کی وجہ سے باپ کو مال کی ولایت نابالغ کے حق میں حاصل ہوتی ہے تو اسی علت کی وجہ سے ولایت نکاح کا حکم قیاس کے ساتھ نابالغ لڑکی کے حق میں ثابت ہوگا۔ والبلوغ عن عقل علة لزوال ولاية الاب في الغلام فيتعدى الحكم الى الجارية بهذه العلة اور بالغ ہونا عقل کے ساتھ پسر کے حق میں ولایت پدر کے زائل ہونے کی علت ہے پس متعدی ہوگا یہی حکم دختر میں اسی علت کے پائے جانے سے یعنی لڑکے کا عقل کے مرتبے کو پہونچ جانا علت ہے اس بات کی کہ اسپر سے اب باپ کی ولایت اٹھ گئی تو جب کوئی لڑکی بالغ ہو جائے گی تو اسپر بھی باپ کی ولایت نکاح کے متعلق باقی نہ رہے گی۔ وانفجار الدم علة لانتقاض الطهارة في حق المستحاضة اور خون کا بہنا علت ہے وضو کے ٹوٹ جانے کی مستحاضہ کے حق میں کیونکہ روایت کی بخاری و مسلم نے حضرت عائشہؓ سے کہ انھوں نے فرمایا کہ ابی حبیش کی بیٹی فاطمہؓ حضرت کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا کہ میں مستحاضہ ہوتی ہوں اور کسی طرح پاک نہیں ہوتی ہوں کیا میں نماز کو چھوڑ دوں حضرت ﷺ نے فرمایا نہیں اور یہ ایک رگ ہے حیض نہیں پس جبکہ حیض آ دے تو تو نماز کو چھوڑ دے اور جب حیض کے دن ختم ہو جائیں تو تو اپنے آپکو خون سے دھو اور نماز پڑھ اور وضو کر ہر نماز کے لیے جب اسکا وقت آئے دیکھو حضرت ﷺ نے خون کے نکلنے سے مستحاضہ کو وضو کا حکم دیا اس سے معلوم ہوا کہ اسکے حق میں خون کا نکلنا وضو کا توڑنے والا ہے۔ فيتعدى الحكم الى غيرها لوجود العلة پس یہی حکم وضو کے ٹوٹنے کا اسی علت سے دوسرے مواقع میں جاری ہوگا۔ تم

بعد ذلک نقول جب مصنف علت کی تینوں قسموں کو جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ اور اجماع سے معلوم ہوتی ہیں بیان کر چکے تو یہ بیان کرنے لگے کہ فرع کا حکم یا تو اصل کے حکم کی نوع سے ہوتا ہے یا جنس سے حالانکہ موقع یہاں یہ تھا کہ اس علت کو بیان کرتے کہ جو اجتہاد و استنباط سے معلوم ہوتی ہے۔ القیاس علی نوعین احدھما ان یکون الحکم المعدی من نوع الحکم الثابت فی الاصل یعنی قیاس دو قسم پر ہے ایک ان دونوں میں سے وہ ہے کہ حکم معدی اس حکم کی نوع سے ہے جو اصل میں ثابت ہے اور نوع میں اتحاد سے یہ مراد ہے کہ فرع کا حکم میں وہی حکم ہو جو اصل کا حکم ہے لیکن محل کی رو سے متغائر ہو جیسا کہ نکاح کی ولایت لڑکی اور لڑکا دونوں پر باپ کو حاصل ہوتی ہے اسیطرح بلی کا جھوٹا اور مکان میں رہنے والے حشرات الارض کا جھوٹا پاک ہے اسی طرح بلوغ کے بعد باپ کی ولایت نکاح لڑکی اور لڑکا دونوں پر سے زائل ہو جاتی ہے اور اصل مسئلہ اس طرح ہے کہ لڑکی پر ولایت نکاح کا باپ کو حاصل ہونا شافعیؒ کے نزدیک بکارت کی وجہ سے ہے پس اگر بالغہ بھی باکرہ ہوگی تو اس پر باپ کو ولایت نکاح کا حق پہنچے گا اور اگر کتنی ہی چھوٹی لڑکی ہوگی مگر وہ ثیبہ ہوگی تو باپ کو اس پر حق ولایت نہیں اور ابوحنیفہ کے نزدیک ولایت کے حصول کا سبب صغر ہے اسلیے اگر بالغہ لڑکی باکرہ ہو تو اس پر باپ کو ولایت نکاح کا حق حاصل نہیں اور اگر لڑکی ثیبہ ہو مگر صغیرہ ہو تو اس پر باپ کو حق ولایت بالضرور حاصل ہے تینوں مسئلوں میں جو اصل کا حکم ہے وہی فرع کا ہے مثلاً صغیر پسر پر باپ کو ولایت نکاح کا حق حاصل ہونا اصل ہے اور صغیر دختر پر بھی حق ملنا فرع ہے لڑکا اور لڑکی ہونے کی وجہ سے محلوں میں فرق ہے اسی طرح بلی کا جھوٹا بوجہ ضرورت آمد و رفت کے پاک قرار دیا گیا ہے اور یہ اصل مسئلہ ہے تو فرع میں بھی اسی ضرورت سے سانپ اور چوہے کا جھوٹا پاک قرار پایا ہے اور حکم دونوں جگہ متحد ہے صرف محلوں کے اعتبار سے فرق ہے یہی حال تیسرے مسئلے میں ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ پسر جب بالغ ہو جاتا ہے تو اس پر سے باپ کی ولایت اٹھ جاتی ہے فرع یہ ہے کہ اسی وجہ سے دختر جب بلوغ کو پہنچ جاتی ہے تو اس پر سے بھی باپ کی ولایت اٹھ جائے گی دونوں جگہ حکم متحد ہے اور محل مختلف ہیں۔

والثانی ان یکون من جنسہ دوسری قسم یہ ہے کہ فرع کا حکم اصل کے حکم کی جنس سے ہو اور جنس میں متحد ہونے سے یہ مراد ہے کہ دو حکم ایک وصف میں مشترک ہوں اور دوسرے وصف میں

مختلف ہوں اور جنس جتنی قریب ہوتی ہے قیاس اُتنا ہی قوی ہوتا ہے اور قریب ہونے سے مراد ہے کہ جس جنس کا اعتبار شرع نے حکم کی جنس میں کیا ہے اُسکے اور نوع وصف کے درمیان میں واسطہ نہیں ہوتا اور بعید وہ ہے کہ ایک واسطہ یا ایک زیادہ واسطے ہوتے ہیں۔ مثال الاتحاد

فی النوع ما قلنا ان الصغر علة لولاية الانكاح فی حق الغلام فيثبت ولاية الانكاح

فی حق الجارية لوجود العلة فيها نوع میں متحد ہونے کی مثال یہ ہے کہ جیسے علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ عدم بلوغ حق فرزند میں نکاح کردینے کی علت ہے اسی علت سے دختر کے حق میں نکاح کردینے کی ولایت ثابت ہوگی ویہ يثبت الحكم فی الثيب الصغيرة اسی سبب سے ثیبہ صغیرہ میں حق ولایت نکاح ثابت ہوگا اور یہ خلاف ہے شافعی کے وہ کہتے ہیں کہ ثیبہ کتنی ہی صغیر ہو پھر اُسپر باپ کو ولایت نکاح کا حق حاصل نہیں ہوتا عورت جب تک باکرہ ہوتی ہے صغیرہ ہو یا بالغہ اُسوقت تک اسپر ولایت نکاح کا حق قائم رہتا ہے پس مصنف نے شافعی کے قول کے رد کے لیے ایسا

لکھا ہے۔ وكذلك قلنا الطواف علة سقوط نجاسة السور فی سور الهرة فيتعدى

الحكم الى سور سواكن البيوت لوجود العلة اسیطرح علماء حنفیہ نے فرمایا کہ بار بار آنا جانا علت ہے بلی کے جھوٹے سے نجاست کے دور ہونے کی اور اس سے یہ حکم متعدی ہوگا گھر میں دوسرے رہنے والے حشرات کے جھوٹے کیطرف پس بلی کا بار بار آنا جانا علت ہے اسکے جھوٹے سے نجاست کے ساقط ہونے کی اور دوسرے مکان میں رہنے والے حشرات کے

جھوٹے سے نجاست کے ساقط ہونے کی نوع سے ہے کیونکہ دونوں سقوط متحد ہیں۔ وبلوغ الغلام عن عقل علة

زوال ولاية الانكاح فيزول الولاية عن الجارية بهذه العلة اور پسر کا بالغ عاقل ہونا علت ہے ولایت نکاح کے زائل کردینے کی اور اسی سے دختر کی ولایت بھی باقی نہیں رہے گی اور ظاہر ہے کہ دختر کی ولایت کا باقی نہ رہنا پسر کی ولایت کے باقی نہ رہنے کی نوع سے ہے کیونکہ

دونوں ایک ہیں۔ ومثال الاتحاد فی الجنس ما يقال كثرة الطواف علة سقوط حرج

الاستيذان فی حق ما ملكت ايماننا فيسقط حرج نجاسة السور بهذه العلة

فان هذا الحرج من جنس ذلك الحرج لا من نوعه جنس میں اتحاد کی مثال وہ ہے جو کہتے ہیں کہ کثرت سے آنا جانا اذن لینے کے حرج کے دور ہونے کی علت ہے غلاموں کے حق میں اسی علت سے بلی کے جھوٹے کی نجاست کا حرج ساقط ہوگا کیونکہ یہ حرج پہلے حرج کی جنس سے ہے اُسکی نوع سے

نہیں کیونکہ یہ دونوں امر غیر غیر ہیں لیکن دونوں جنس واحد کے تلے داخل ہیں جو ضرر دفع کرے پس شرع نے
دونوں جگہ ضرورت کا اعتبار کیا ہے۔ وکذالک الصغر علۃ ولایۃ التصرف للاب فی المال
فیثبت ولایۃ التصرف فی النفس بحکم ھذہ العلۃ اسیطرح جب نابالغ ہونا علت تصرف کے
ولایت پدر کی پسر کے مال میں تو ثابت ہوئی ولایت تصرف کی نفس پسر میں اسی علت کی وجہ سے کہ
نابالغی ہے اور یہ پچھلی ولایت پہلی ولایت کی جنس سے ہے نہ اسکی نوع سے کیونکہ نفس کی ولایت
غیر ہے مال کی ولایت سے۔ وان بلوغ الجاریۃ عن عقل علۃ زوال ولایۃ الاب فی
حق المال فیزول ولایۃ فی حق النفس بھذہ العلۃ اور بلاشبہ جب دختر کا بالغہ عاقلہ ہونا
حق مال میں زوال ولایت پدر کی علت ہے تو اسکی ولایت اسی علت کی وجہ سے نفس پسر میں
بھی نہ رہےگی کیونکہ دونوں جگہ بلوغ زوال ولایت کی علت ہے اور ظاہر ہے کہ نفس پسر سے
باپ کی ولایت کا زائل ہوجانا بوجہ بالغ ہوجانے کے دختر کے مال پر سے اسی علت کی وجہ سے باپ
کی ولایت کے زائل ہوجانے کی نوع سے نہیں ہے کیونکہ مال پر سے ولایت کا اٹھ جانا نفس پر سے
ولایت کے اٹھ جانے کا عین نہیں ہے البتہ جنس دونوں کی ایک ہے۔ ثم لابد فی ھذا النوع
من القیاس من تجنیس العلۃ پھر اس قسم کے قیاس میں کہ جسمیں جنس متحد ہو تجنیس علت
کی ضرورت ہے یعنی علت جنس عام ہو شامل ہو منصوص اور غیر منصوص کو تاکہ حکم منصوص اور
غیر منصوص کا ذکر کرے مثلاً جیکہ ہمنے یہ کہا کہ صغیر سن دختر کے مال میں جو حق ولایت کا باپ کو
حاصل ہے یہ اسلیے ہے کہ صغیرہ عاجز ہے تصرف کرنے سے اور صغیرہ کا تصرف کرنے سے عاجز ہونا
عام ہے مال اور نفس دونوں کو شامل ہے کیونکہ جسطرح وہ مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے
اسی طرح اپنے نفس میں تصرف کرنے سے عاجز ہوگی پس جسطرح باپ کو صغیر سن بچی کے مال پر
ولایت پہونچتی ہے اسی طرح اسکے نفس پر بھی پہونچیگی مصنف نے اسی بات کو یوں بیان کیا ہے
بان نقول انما یثبت ولایۃ الاب فی مال الصغیرۃ لانھا عاجزۃ عن التصرف بنفسھا
فاثبت الشرع ولایۃ الاب کیلا یتعطل مصالحھا المتعلقۃ بذلک وقد عجزت عن
التصرف فی نفسھا فوجب القول بولایۃ الاب علیھا مثلاً ہم کہیں کہ باپ کی ولایت دختر
صغیرہ کے مال میں اسواسطے ثابت ہے کہ وہ عاجز ہے خود تصرف کرنے سے پس شرع نے باپ کی

ولایت کو ثابت کر دیا تاکہ جو مصلحتیں صغیر کے مال کے متعلق ہیں وہ اٹھنے نہ جاتی رہیں کیونکہ وہ خود تصرف کرنے سے عاجز ہے لہٰذا باپ کی ولایت اسپر واجب ہوئی اور یہ ولایت جسطرح باپ کو مال پر حاصل ہوگی اسیطرح ذات پر ثابت ہوگی کیونکہ وہ اولاد پر بے حد شفقت رکھتا ہے اور اسکی را اور تدبیر معقول ہوتی ہے۔ وعلی ھذا نظائرہ تجنیس علت کے نظائر اسی قسم سے ہیں۔ وحکم

القیاس الاول ان لا یبطل بالفرق لان الاصل مع الفرع لما اتحد فی العلۃ وجب اتحادھما فی الحکم اور حکم قیاس انکا جس میں عدے وہی ہو جو اصل میں موجود ہے یہ ہے کہ اگر اصل و فرع کے درمیان کسی اور علت کے سبب فرق پایا جائے تو وہ باطل نہیں ہوگا کیونکہ جب اصل کا فرع کے ہمراہ علت میں اتحاد ہوگیا تو حکم میں بھی اتحاد ہے وان افترقا فی غیر ھذہ العلۃ گو اس علت کے سوا دوسری علت میں افتراق ہو جائے بیان فرق کا یہ ہے کہ مثلاً معترض یہ کہے کہ پسر صغیر پر ولایت حاصل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دختر صغیر ثیبہ پر بھی ولایت حاصل ہو جائے اسلیے کہ ثیبہ کو خود اپنی ذات سے تصرف کرنے کی قدرت حاصل ہوتی ہے بوجہ اس بات کے کہ حیا اسمیں نہیں رہتی تو اس کا جواب ہم یہ دینگے کہ نابالغ لڑکے پر جو عجز کی وجہ سے باپ کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور اس وجہ سے صغیر لڑکی پر بھی اسکو ولایت حاصل ہوتی ہے اس بات کو یہ امر مضر نہیں کہ صغیر لڑکی کے ثیبہ ہونے سے اسپر ولایت نہ رہے کیونکہ فرع کا حکم اصل کے حکم کے ساتھ تو متحد ہی ہے گو ایک خاص وصف کی وجہ سے دونوں میں فرق پایا جاتا ہے۔ وحکم القیاس الثانی فساد بممانعۃ التجنیس والفرق الخاص وھو

بیان ان تاثیر الصغر فی ولایۃ التصرف فی المال فوق تاثیرہ فی ولایۃ التصرف فی النفس دوسری قسم کے قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ بسبب ممانعت تجنیس اور فرق خاص کے درمیان اصل و فرع کے پیدا ہو جانے کے باطل ہو جائے گا مثلاً کہیں کہ صغر سنی کو جتنی تاثیر مال کے اندر تصرف اور ولایت کی حاصل ہے نفس کے اوپر ولایت حاصل ہونے کے واسطے اتنی تاثیر حاصل نہیں کیونکہ مال میں تصرف کی ضرورت اکثر اوقات پیش آتی ہے نفس میں اسقدر پیش نہیں آتی چھوٹی لڑکی اس قابل نہیں ہوتی کہ اپنے مالی معاملات کو سنبھال لے اور ایسے معاملات ترک نہیں سکتے اور ایسی ضرورت خود اسکی ذات میں نہیں ہوتی کیونکہ ممکن ہے کہ

اُسکی شہوت مٹ جائے اور اُسکو نکاح کی ضرورت پیش نہ آئے مگر مالی کام عموماً نہین مٹ سکتے وہ برابر پیش آتے رہتے ہین ۔ پس یہان فرق بھی ہے اور تجنیس علت کی ممانعت بھی ہے یعنی علت کا عام ہونا اور شامل ہونا اصل و فرع کو ممنوع ہے و بیان القسم الثالث مصنف نے جو قیاس کی تیسری قسم کا ذکر چھوڑ دیا تھا اب اُسے شروع کرتے ہین ۔ پہلی قسم قیاس کی وہ ہے جسکی علت پر نص سے دلیل ہو یعنی وصف اُس کا کتاب و سنت سے معلوم ہو اور دوسری قسم وہ ہے جس کی علت پر اجماع دلیل ہو یعنی اُسکا وصف اجماع سے معلوم ہو اور یہ تیسری قسم اُن دونون قسمون کے مقابل ہے اسمین علت راے اور اجتہاد سے پیدا ہوتی ہے جیسا کہ مصنف کہتے ہین ۔ وھو

القیاس بعلۃ مستنبطۃ بالرای والاجتہاد ظاہر یعنی تیسری قسم کے قیاس کا بیان جسمین علت راے اور اجتہاد سے پیدا ہو ظاہر ہے وتحقیق ذلک اذا وجدنا وصفا مناسبا للحکم وھو بحال یوجب ثبوت الحکم ویتقاضاہ بالنظر الیہ وقد اقترنہ الحکم فی موضع الاجماع یضاف الحکم الیہ للمناسبۃ تحقیق اُسکی اس طرح سے کہ جب پایا ہم نے ایسا وصف جو حکم کے مناسب ہے اور وہ وصف اس حالت مین ہے کہ واجب کرتا ہے ثبوت حکم کو اور اُسکو چاہتا ہے اور موقع اجماع پر حکم اسکے ساتھ مقترن ہوا ہے حکم اسی طرف منسوب ہوگا بوجہ مناسبت مابین حکم اور وصف کے یا بوجہ مناسبت مقیس اور مقیس علیہ کے ۔ مناسبت کی تعریف یہ ہے کہ وصف کا اس حیثیت کے ساتھ ہونا کہ حکم کا ترتب اُسپر یا تو حصول منفعت کے لیے ہو یا دفع مضرت کے لیے ۔

امام غزالیؒ نے کہا ہے کہ مناسب چار قسم پر ہے ایک تو یہ کہ ملائم ہو اور اُسکے لیے اصل معین بھی موجود ہو یعنی قوانین شرع کے مطابق ہو اور ہر قسم کے مناقضے سے سالم ہو ایسا مناسب قطعًا مقبول ہے دوسرا وہ مناسب کہ نہ ملائم ہو اور نہ اُسکے لیے اصل معین موجود ہو ایسا مناسب قطعًا نامقبول ہے تیسرا وہ مناسب ہے کہ اُسکے لیے اصل معین تو موجود ہو لیکن ملائم نہو یہی محل اجتہاد مین ہے اور چوتھا وہ مناسب ہے کہ ملائم تو ہو مگر اُسکے لیے اصل معین موجود نہو اسکو استدلال مرسل کہتے ہین اور یہ بھی محل اجتہاد مین ہے لا بشہادۃ الشرع بکونہ علۃ نہ بوجہ شہادت شرع کے کیونکہ شرع مین اُس وصف کے علت ہونے کی تصریح نہین مثلاً جس وقت ہم صغر سن لڑکی مین

نکاح کی ولایت حاصل ہونے کی علت صغر کو مناسبت کی وجہ سے قرار دین کیونکہ صغیر کے حق مین نکاح کی ولایت صرف اسلیے مشروع ہوئی ہے کہ وہ اس کام کو سرانجام دینے سے بوجہ صغر کے عاجز ہے اور باوجود اس عاجزی کے وہ نکاح کی محتاج ہے اور صغر سے عاجزی پیدا ہوتی ہے تو یہ تعلیل ہوجا ایسے وصف سے ہوگی جو حکم کے ساتھ ملائم ہے اور اس وصف کا اثر اجماع کے موقع پر ظاہر ہوا ہے اور وہ یہ کہ مال پر صغیر کے باپ کو ولایت حاصل ہوتی ہے کیونکہ یہ امر اجماع سے ثبوت کو پہونچا ہے اور بغیر ایسے وصف پر عمل واجب نہین ہوسکتا جو لوگ اس بات کے قائل ہین کہ ملائم کے ساتھ عمل واجب ہے انکے دو فرقے ہین ایک فرقے کا مذہب تو یہ ہے کہ ملائم کے ساتھ عمل کرنا اسوقت واجب ہے کہ قوانین شرع کے ساتھ جب ملائم کا مقابلہ کیا جائے تو انکے مطابق ہو کیسطرح کا مناقضہ اسپر وارد نہوسکے مثال اسکی یہ ہے کہ کوئی کہے کہ گھوڑون مین زکوٰۃ واجب نہین اسلیے گھوڑیون مین بھی واجب نہوگی کیونکہ قوانین شرع نے نر و مادہ مین مساوات قرار دی ہے کیونکہ ملائمت گواہ کیطرح ہے اور قوانین شرع سے اسکا مقابلہ کرنا بمنزلے تزکیے کے ہے جس سے اسکی عدالت معلوم ہو جاتی ہے اور ملائم کی جانچ کے لیے صرف دو قاعدون سے مقابلہ کرنا کافی ووافی ہے اور دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ اصول شرع سے مقابلہ کرنا ضرور نہین بلکہ ملائم کے ساتھ عمل کرنے کے لیے صرف اسقدر کافی ہے کہ دل مین یہ خیال پیدا ہو جائے کہ یہ وصف جامع اس حکم کی علت ہے پس دل مین یہ تخیل پیدا ہو جانا اسکی علت کی صحت کے لیے کافی ہے اور اس تخیل قلبی کو اخالہ کہتے ہین اور نام اسکا تخریج المناط ہے اخالہ شافعیہ اور حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک بھی حجت ہے کیونکہ اس سے علیت کا ظن حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ حکم اور وصف مین اس سے ایک قسم کی مناسبت صالحیہ ظاہر ہو جاتی ہے اس طرح کہ وہ وصف منضبط یا تو نفع کا جلب کرنے والا ہوتا ہے یا مضرت کا دفع کرنے والا حنفیہ اخالہ کو نہین مانتے کیونکہ خیال کا واقع ہونا محض ظن ہے اور ظن سے حق ثابت نہین ہوتا اگر کوئی یہ کہے کہ اخالہ ظن کا فائدہ بخشتا ہے اور عمل مین شرعًا ظن معتبر ہے جیسے خبر واحد و قیاس تو پھر اخالہ کا اعتبار کیون نہین تو جواب اسکا یہ ہے کہ عمل مین وہ ظن معتبر ہے جسکے اعتبار پر دلیل قطعی قائم ہو نہ مطلق ظن اور یہان ایسا نہین پایا جاتا علاوہ اسکے خیال امر باطنی ہے جس پر غیر شخص کو وقوف حاصل نہین ہوتا پس یہ ایسی دلیل نہین ہوسکتا کہ دوسرے پر لازم آتی ہو

ونظيره اذا رأينا شخصا اعطى فقيرا درهما غلب على الظن ان الاعطاء لدفع
حاجة الفقير وتحصيل مصالح الثواب نظیر اسکی یون ہے کہ ہمنے کسی شخص کو دیکھا کہ اسنے
فقیر کو درہم دیا تو اس دینے سے ظن غالب ہو گیا کہ فقیر کی ضرورت دور کرنے کے واسطے اور حصول
ثواب کی نیت سے دیا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک وہ قیاس فاسد ہے جسکی بنا محض رعایت مصالح و
مفاسد پر ہو قیاس مین فرع کا اندازہ اصل کے ساتھ حکم اور علت مین ہوتا ہے پس یہ ایسی اصل پر
موقوف ہوتا ہے جس پر کتاب وسنت مقدم ہو تو بمجرد رعایت مصالح ومفاسد سے قیاس
کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ یاد رکھو کہ مناسبت کے لیے یہ ضرور ہے کہ علل شرعیہ کے مطابق ہوئیے
مجتہد کی علت موافق ہو اس علت کے ساتھ جس کا استنباط نبی علیہ السلام اور صحابہ اور
تابعین نے کیا ہے اسکو اصطلاح مین ملائمت بولتے ہین جیسے حنفیہ کے نزدیک ولایت نکاح کی
علت صغر ہے چونکہ صغیر لڑکی اپنی معاش ومعاد کے کامون مین تصرف کرنے سے عاجز ہے
اس لیے حنفیہ نے صغر ہی کو ولایت نکاح کی علت بھی گردانا ہے پس صغر ولایت نکاح کے
ثبوت کی علت ہے بوجہ ضرورت عجز کے اور یہ امر تعلیل رسولؐ کے موافق ہے کیونکہ آنحضرتؐ
نے بلی کا جھوٹا پاک قرار دیا ہے اور اسکے پاک ہونے کی علت یہ بیان کی کہ وہ آدمیون مین
پھرنے والون مین سے ہے پس جیسے ضرورت عجز کی وجہ سے ولایت کی علت صغر ہے ایسے ہی
بلی کے آدمیون مین پھرنے کی ضرورت اسکے جھوٹے کے پاک ہونے کی علت ہے اگرچہ پہلے
مسئلے مین علت عجز ہے اور دوسرے مین آدمیون مین پھرنا اور یہ دونون امر غیر غیر ہین لیکن
دونون جنس واحد کے تلے داخل ہین جو ضرورت ہے اور حکم ایک مین تو ولایت ہے اور دوسرے
مین طہارت جو دونون مختلف ہین لیکن یہ بھی جنس واحد کے تلے مندرج ہین اور وہ حکم ہے
جس سے ضرورت مندفع ہوتی ہے خلاصہ یہ ہے کہ شرع نے دونون جگہ ضرورت کا اعتبار
کیا ہے۔ اذا عرف هذا فنقول اذا رأينا وصفا مناسبا للحكم وقد اقترن به
الحكم في موضع الاجماع يغلب الظن باضافة الحكم الى ذلك الوصف وغلبة
الظن في الشرع توجب العمل عند انعدام ما فوقها من الدليل بمنزلة المسافر
اذا غلب على ظنه ان بقربه ماء لم يجز له التيمم جب یہ نظیر معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہین

کہ جب ہمنے کسی وصف کو حکم کے مناسب دیکھا اور موقع اجماع پر حکم اس وصف کے ہمراہ مقترن ہوا ہے تو حکم کو اس وصف کی طرف منسوب کرنے کا ظن غالب ہو جائیگا اور غلبۂ ظن شرع مین عمل کو واجب کرتا ہے جبکہ اُسکے اوپر اُس سے قوی دلیل نہ پائی جائے مثلاً جب مسافر کے غالب گمان مین پانی اسکے نزدیک موجود ہو تو اسکو تیمم کرنا جائز نہین وعلی ھذا مسائل التحری اسی قبیل سے تحری کے مسائل ہین یعنی وہ مسئلے جن مین شرع سے اٹکل کرنے اور غالب ظن پر عمل کرنے کا حکم ہے چنانچہ آنحضرتؐ نے اپنی اُمت سے عہد کیا ہے کہ جب اندھیری رات مین سمت قبلہ اُنپر مشتبہ ہو جائے تو اٹکل کرنا واجب ہے اور جدھر اٹکل حکم دے اُدھر کو نماز پڑھے بس یہ وہ حکم ہے کہ شرع نے اٹکل پر موقوف رکھا ہے۔ وحکم ھذا القیاس ان یبطل بالفرق المناسب لان عندہ یوجد مناسب سواہ فی صورۃ الحکم حکم اس قیاس کا یہ ہے کہ باطل ہو جاتا ہے بسبب فرق پائے جانے کے اصل و فرع مین وصف مناسب کی وجہ سے کیونکہ اصل و فرع مین فرق پائے جانے کی وجہ سے وصف مناسب پہلے وصف سے جدا صورت حکم مین پایا جائیگا مثال اسکی یہ ہے کہ امام شافعیؒ کہتے ہین کہ بچے پر بھی زکوٰۃ واجب ہے جس طرح بالغ پر واجب ہے اور جامع دونوں مین نقیر کی حاجت کا دور کرنا ہے پس معترض اسپر یہ اعتراض کرے گا کہ اصل و فرع مین باعتبار مناسب کے فرق ہے کیونکہ صورت اصل مین زکوٰۃ کا وجوب اسلیے ہے کہ گناہ اسکی وجہ سے پاک ہوتے ہین کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے۔ خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم وتزکیھم بھا وصل علیھم ان صلوتک سکن لھم یعنی اُنکے مال مین سے زکوٰۃ لے تاکہ تو اُنکے ظاہر و باطن کو پاک اور پاکیزہ کرے اور دعاے خیر بھیج اُنپر تحقیق تیری دعا اُنکے واسطے تسکین ہے اور گناہ کی پاکی فرع مین معدوم ہے کیونکہ بچے پر گناہ نہین اسلیے اسپر زکوٰۃ واجب نہوگی فلا یبقی الظن باضافۃ الحکم الیہ فلا یثبت الحکم بہ لانہ کان بناء علی الظن وقد بطل ذلک بالفرق پس ایسی صورت مین گمان حکم کے اسکی طرف منسوب ہونے کا باقی نہین رہے گا اسلیے حکم ہی ثابت نہوگا کیونکہ ثبوت حکم کی بنیاد گمان پر تھی اور اصل و فرع کے درمیان فرق ہونے کے سبب وہ ظن نہ رہا وعلی ھذا یعنی قیاس کی ان تینون قسمون اور اُنکے فرق کی بنا پر ہم کہتے ہین کان العمل بالنوع الاول بمنزلۃ الحکم بالشھادۃ بعد تزکیۃ الشاھد وبعد بلہ

قیاس کی پہلی قسم پر عمل کرنا ایسا ہے جیسے کہ گواہ کا تزکیہ اور اسکا عادل ہونا ثابت کرکے پھر اسکی شہادت پر حکم لگائیں کیونکہ قیاس میں وصف کا کتاب وسنت سے معلوم ہونا ایسا ہے جیسے گواہ مقدمہ کا تزکیہ ہوکر عادل ثابت ہو جائے۔ والنوع الثانی بمنزلۃ الشہادۃ عند ظہور العدالۃ قبل التزکیۃ اور قیاس کی دوسری قسم پر عمل کرنا ایسا ہے کہ گواہ کے تزکیے سے پہلے ظہور عدالت کے وقت اسکی گواہی پر حکم لگائیں کیونکہ جو وصف اجماع سے معلوم ہوتا ہے وہ ایسے گواہ کی طرح ہے جسکی عدالت تزکیے سے قبل ظاہر ہو جائے کیونکہ اجماع نہ صراحۃً اور نہ اشارۃً اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ وصف علت ہوا اور باوجود اسکے وصف پر جو حکم مترتب ہوتا ہے یہ اسلیے ہے کہ وہ حکم کے ساتھ پایا جاتا ہے اور اسکے ساتھ مناسبت رکھتا ہے۔ والنوع الثالث بمنزلۃ شہادۃ المستور اور قیاس کی تیسری قسم پر عمل کرنا ایسا ہے جیسے کسی مستور الحال گواہ کی گواہی پر حکم دیں کیونکہ وصف کا اجتہاد سے معلوم ہونا ایسا ہے جیسے کسی گواہ کی عدالت اور فسق کا حال مجہول ہو پس اجماع وقیاس کی دلیل سے وصف کا علت ثابت نہ ہونا گواہ کی عدالت وفسق کے نہ ظاہر ہونے کے برابر ہے۔

(سوال) اس تیسری قسم کے قیاس پر عمل کرنا واجب ہے جیسا کہ مصنف اوپر کہہ چکے ہیں کہ ظن کا غلبہ عمل کو واجب کرتا ہے اور اب یہاں انکا یہ کہنا کہ وہ گواہ مستور کی طرح ہے اس بات کو چاہتا ہے کہ ایسے قیاس پر عمل کرنا واجب نہیں لیکن جائز ہے۔

(جواب) وصف مناسب پر اسوقت عمل کرنا واجب ہوتا ہے جبکہ موقع اجماع پر حکم اسکے ساتھ مقترن ہوا ہو پس ایسی حالت میں تیسرا قیاس دوسرے قیاس کے مرتبے کو پہونچ جائیگا۔

تذییل امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ وصف کی علت بننے کے لیے مناسبت کے علاوہ طرد وعکس بھی طریق ہیں طرد سے مراد یہ ہے کہ جب وصف پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے اور عکس سے مطلب یہ ہے کہ جب وصف منتفی ہو تو حکم بھی منتفی ہو ان دونوں باتوں کو دوران کہتے ہیں حنفیہ کہتے ہیں کہ علت کے واسطے طرد وعکس ضرور نہیں اسلیے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جب وصف پایا جاتا ہے تو حکم بھی پایا جاتا ہے مگر وہاں علیت نہیں ہوتی بلکہ وہ پایا جانا اتفاقی ہوتا ہے مثلاً شوہر نے عورت سے کہا کہ اگر تو گھر میں جائے تو تجھے طلاق ہے پس اگر عورت نکاح کی حالت میں مکان میں جائے گی تو طلاق بھی پڑ جائے گی دیکھو یہاں حکم کا دوران دخول مکان میں جانے کے ساتھ پایا جاتا ہے باوجودیکہ وہ شرط ہے علت نہیں

پس اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ حکم کا پایا جانا وصف کے پائے جانے کے ساتھ وصف کے علت ہونے پر دلالت نہین کرتا غایت یہ ہے کہ دوران اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حکم اور وصف مین لزوم ہے مگر لزوم کے ہونے سے علیت لازم نہین آتی یہ تو وصف کے موجود ہونے کا حال ہوا اور عدم کو کسی طرح بھی کسی شے کی علیت مین مداخلت نہین کیونکہ عدم چیز کے نہونے کا نام ہے تو پھر وصف کا منتفی ہونا حکم کے منتفی ہونے کی علت کیسے بن سکتا ہے پہلی تفصیل سے طرد اور دوسری تفصیل سے عکس کا دلیل نہونا ثابت ہوگیا۔ فخر الاسلام کہتے ہین کہ جمہور کا قول یہ ہے کہ وصف صرف اطراد سے علت نہین بن سکتا بلکہ علت ہونے کے لیے دو باتون کا ہونا ضرور ہے ایک تو یہ کہ ایسے معنی اُسمین موجود ہون جنکی وجہ سے عقل یہ سمجھ لے کہ یہ وصف حکم کی صلاحیت رکھتا ہے دوسرے مُعَدَّل ہو جیسا کہ گواہ مین دو باتون کا ہونا ضرور ہے کہ ایک تو اُسمین گواہی کی صلاحیت ہونی چاہیے کہ عاقل ہو بالغ ہو آزاد ہو مسلمان ہو دوسرے صاحب عدالت ہو محظورات دین سے مجتنب رہتا ہو پس وصف بھی ان دو باتون کے موجود ہونے کے بعد علت بنایا جائیگا وصف کی صلاحیت یہ ہے کہ اُسمین ملائمت ہو اور اُسکی عدالت یہ ہے کہ اُسکی تاثیر شرعًا حکم مین ظاہر ہو یعنی علیت اُسکی حکم کے لیے شرعًا نص کتاب و سنت یا اجماع سے ثابت ہو پس تعلیل اُسوقت تک مقبول نہوگی جبتک وصف کے ملائم ہونے پر دلیل قائم نہو اور ملائمت کے بعد حنفیہ کے نزدیک اُسکے ساتھ عمل واجب نہین جب تک کہ مؤثر نہو اور تاثیر کے ظہور کی چار صورتین ہین (الف) علت متعین کا اثر حکم متعین مین ظاہر ہو جیسے بلی کے آدمیون مین پھرنے کا اثر اُسکے جھوٹے کھانے پانی مین ظاہر ہے (ب) علت متعین کا اثر اس حکم کی جنس مین ظاہر ہو جیسے صغر کی تاثیر جنس ولایت مین ظاہر ہے تفصیل اسکی یہ ہے کہ باپ کو صغیر لڑکی پر بوجہ اُسکے صغر کے نکاح کی ولایت حاصل ہے جیسا کہ اس کو بوجہ اسی صغر کے مال کی ولایت حاصل ہوتی ہے پس ولایت کی علت دونون جگہ صغر ہے جو ایک ہی چیز ہے اور حکم ولایت ہے اور یہ جنس ہے کہ ولایت نکاح اور ولایت مال کو شامل ہے اور یہ تصرف کی دو نوعین ہین پس صغر متعین کی تاثیر جنس ولایت مین ظاہر ہوئی (ج) جنس علت کی تاثیر حکم متعین مین ظاہر ہو جیسے کوئی شخص ایک رات دن سے زیادہ بیہوش رہے تو اُسکے ذمے سے قضاے نماز ساقط ہو جاتی ہے بیہوشی کہ سقوط نماز کی علت ہے اُسکی جنس کو کہ وہ جنون اور حیض ہے عین اسقاط نماز مین

تاثیر حاصل ہے (د)، علت کی جنس کا اثر حکم کی جنس میں ظاہر ہو جیسے حائضہ عورت سے نماز کا ساقط ہو جانا کیونکہ حیض بوجہ مشقت عارض ہونے کے نمازوں کو ساقط کر دیتا ہے پس حیض کی جنس کو اور وہ سفر کی مشقت ہے سقوط صلوٰۃ کی جنس میں کہ دو رکعتوں کا ساقط ہو جانا ہے تاثیر ہے پس مشقت سفر نے کہ وہ حیض کی جنس ہے دو رکعتوں کو جو سقوط صلوٰۃ کی جنس سے ساقط کر دیا ہے ان میں سے پہلی تینوں قسمیں بالاتفاق مقبول ہیں اور چوتھی قسم میں اختلاف ہے اور مختار یہ ہے کہ وہ بھی حجت ہے اس سے بھی علیت کا ظن غالبًا حاصل ہو جاتا ہے۔

(۲)، علت یا شرط کو ابتداءً ثابت کرنے کے لیے تعلیل بالاتفاق باطل ہے اور ابتداءً سے یہ مراد ہے کہ بطور تعدیہ کے نہ ہو یعنی ایک حکم کو دوسرے محل میں ثابت کرنے کے لیے نہ ہو کیونکہ بندے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ علت یا شرط کو بدون تعدیہ کے ثابت کرے بلکہ یہ ثابت کرنا شارع کے ہاتھ میں ہی البتہ واسطے ثابت کرنے حکم شرعی کے بطریق تعدیہ کے ایسی اصل سے جو شرع میں موجود ہو نص وا جماع سے ثابت ہو بالاتفاق جائز ہے مگر اس امر میں اختلاف ہے کہ سببیت یا شرطیت ثابت کرنے کے لیے بطریق تعدیہ کے ایسی اصل سے جو فرع میں ثابت ہو جائز ہے یا نہیں مطلب یہ ہے کہ جس نص یا اجماع سے کسی شے کا سبب یا شرط ہونا کسی حکم شرعی کے لیے ثابت ہو جائے تو یہ جائز ہے یا نہیں کہ اس حکم کے لیے کوئی دوسری شے پہلی شے کے قیاس پر علت یا شرط بنائی جائے جبکہ قیاس کے شرائط متحقق ہوں مثلاً لواطت کو زنا کے قیاس پر حد واجب ہونے کا سبب بنایا جائے یا وضو میں نیت کو صحت نماز کی شرط تیمم کے قیاس پر گردانا جائے پس حنفیہ اور شافعیہ کے گروہ کثیر کا یہ مذہب ہے کہ ایسا جائز نہیں فخر الاسلام اور انکے متبع کہتے ہیں کہ ایسا جائز ہے تعلیل کا اصلی فائدہ صرف یہی ہے کہ نص کا حکم اس چیز کی طرف متعدی ہو جائے جسکے لیے نص نہیں اور اس دوسری چیز کو فرع کہتے ہیں اور تعدیہ کبھی بطور قیاس جلی کے ہوتا ہے کبھی بطور قیاس خفی کے قیاس جلی اسے کہتے ہیں جو اول ہی امر میں ذہن نشین ہو جائے اور قیاس خفی اسے کہتے ہیں جو غور و خوض کے بعد ذہن میں آئے اور قیاس خفی کو استحسان بھی بولتے ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک حکم نص کا فرع کی طرف متعدی ہونا قیاس کے لیے لازم ہے بغیر اسکے قیاس کبھی صحیح نہیں ہو سکتا تعلیل اور قیاس دونوں متساوی ہیں برخلاف امام شافعیؒ کے کہ انکے نزدیک مدلول نص کا تعدیہ فرع کی طرف جائز ہے لازم نہیں پس جب تعلیل تعدیہ علت کا فرع کی طرف

فائدہ بخشے گی تو قیاس ہوگا اور جبکہ یہ فائدہ نہ بخشے گی تو قیاس نہ ہوگا اس صورت مین تعلیل قیاس سے عام ٹھہری اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شافعیؒ علت قاصرہ کے ساتھ تعلیل جائز قرار دیتے ہین چنانچہ اُن کے نزدیک چاندی سونے مین ربوٰ کی علت ثمنیت ہے اور یہ علت دوسرے جزیات کی طرف متعدی نہین ہوتی کیونکہ وہ ثمن پیدا نہین کیے گئے ہین پس شافعیؒ کے نزدیک تعلیل فقط حکم کے سبب کے بیان کے لیے ہے اور تعلیل تعدیے پر موقوف نہین کیونکہ تعدیے کی صحت اجماعاً نفس علت کی صحت پر موقوف ہے پس اگر نفس علت کی صحت تعدیہ علت کی صحت پر موقوف ہو تو دور لازم آجائے جو محال ہے جواب اسکا یہ ہے کہ نفس علت کی صحت تعدیہ علت کی صحت پر موقوف نہین بلکہ فرع مین علت کے موجود ہونے پر موقوف ہے پس دور کہان لازم آتا ہے

فصل

الاسولۃ المتوجھۃ علی القیاس ثمانیۃ قیاس پر آٹھ اعتراض وارد ہوتے ہین یاد رکھو کہ شافعیہ کے نزدیک علت طردیہ معتبر ہے اور حنفیہ کے نزدیک علت موثرہ۔ علت طردیہ اُسے کہتے ہین کہ جب وہ پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے اور جب وہ نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے اور ان دونون باتون کا نام دوران ہے اور موثرہ اُسکو کہتے ہین جسکی تاثیر حکم مین ظاہر ہو حنفیہ علت طردیہ پر ایسے اعتراض کرتے ہین کہ جن کے جوابات شافعیہ سے پورے پورے نہین ہوسکتے اور اُنکو لامحالہ علت موثرہ کے قبول کرنے کی طرف مجبور ہونا پڑتا ہے اور شافعیہ بھی علت موثرہ پر اعتراض کرتے ہین جن کے جواب حنفیہ انکو دیتے ہین ان اعتراضات کے نام یہ ہین۔ الممانعۃ والقول بموجب العلۃ والقلب والعکس وفساد الوضع والفرق والنقض والمعارضۃ ان مین سے ممانعت فساد وضع اور نقض علل طردیہ پر متوجہ ہوتے ہین اور نقض فساد وضع عکس۔ ممانعت بمعارضہ اور فرق علل مؤثرہ پر وارد ہوتے ہین اور بعض کے نزدیک قول بالموجب علل طردیہ سے مختص نہین اور علل مؤثرہ پر نقض کے وارد ہونے مین بھی اختلاف ہے اور فساد وضع تو علل موثرہ پر اصلا متوجہ نہین ہوتا کیونکہ علت موثرہ کا اثر کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہوتا ہے اور ان مین فساد کا احتمال نہین تو جو تاثیر اُنسے ثابت ہوگی اُسمین بھی فساد کا احتمال نہوگا اور حق یہ ہے کہ اعتراض صحیح ان مین سے صرف نقض ہے جو ہر تعلیل پر وارد ہوتا ہے

اما الممانعة فمانعت اسے کہتے ہین کہ معترض معلل کی دلیل کے کل مقدمات کو یا بعض کو قبول نہ کرے فنوعان پس اسکی دو قسمین ہین اور حقیقت مین چار قسمین ہین۔ احدهما منع الوصف ایک اُن مین سے وصف کو منع کرنا ہے یعنی معترض معلل سے یہ کہے کہ جو تم اس وصف کے علت ہونے کا دعوے کرتے ہو یہ علت نہین ہے بلکہ کوئی اور شے ہے والثانی منع الحکم دوم حکم کو منع کرنا یعنے معترض کا معلل سے یہ کہنا کہ تم جو اس چیز کو حکم قرار دیتے ہو یہ در اصل حکم نہین ہے حکم دوسری چیز ہے مثاله فی قولهم یعنی پہلی صورت کی مثال شافعیہ کا یہ قول ہی صدقة الفطر وجبت بالفطر فلا تسقط بموته ليلة الفطر قلنا لا نسلم وجوبها بالفطر بل عندنا تجب براس يمونه ويلي عليه صدقہ فطر کا بسبب یوم الفطر کے پائے جانے کے واجب ہوتا ہے تو اگر مکلف یوم الفطر کی رات مین مرگیا تو صدقہ فطر اس سے ساقط نہوگا حنفیہ اس قول پر ممانعت وارد کرتے ہین اور کہتے ہین کہ ہم یہ تسلیم نہین کرتے کہ یوم الفطر وجوب صدقے کا سبب ہے بلکہ ہمارے نزدیک اسکا سبب مکلف کی اولاد صغار اور غلام ہین جنکا خرچ اس کے ذمے واجب ہے اور یہ ایک مؤنت یعنی گرانی ہے اور عبادت بھی ہے مؤنت ہی کی وجہ تو ہے کہ غیر کی جانب سے بھی دینا پڑتا ہے اور عبادت ہونے کی وجہ سے وہ بطریق فتوے کے دیا جاتا ہے نہ جبراً اور زکوٰۃ کے ساتھ ملحق ہے

وكذلك اذا قيل قدر الزكوة واجب فى الذمة فلا يسقط بهلاك النصاب كالدين ایسا ہی جب یہ کہا جاتا ہے کہ مقدار زکوٰۃ کی ذمے پر واجب ہو جانے سے نصاب ہلاک ہونے پر ساقط نہین ہوتی جیسا کہ قرض کسی طرح ذمے سے ساقط نہین ہوتا یہان قرض مقیس علیہ اور زکوٰۃ مقیس ہی۔ قلنا لا نسلم بان قدر الزكوة واجب فى الذمة بل اداؤه واجب ہم کہتے ہین کہ یہ مسلم نہین کہ مقدار زکوٰۃ ذمے پر واجب ہے بلکہ ادا کرنا اُسکا واجب ہے

ولئن قال واجب اداؤه فلا يسقط بالهلاك كالدين بعد المطالبة قلنا لا نسلم ان الاداء واجب فى صورة الدين بل حرم المنع حتى يخرج عن العهدة بالتخلية وهذا من قبيل منع الحكم اور اگر یہ کہین کہ وجوب ادا کے بعد مال ہلاک ہو جانے سے زکوٰۃ ساقط نہین ہوتی جیسا کہ قرض مطالبے کے بعد ساقط نہین ہوتا تو ہم جواب دینگے کہ قرض کی صورت مین ادا کا واجب ہونا ہم تسلیم نہین کرتے بلکہ روکنا حرام ہے جبتک کہ ذمہ داری سے

بلکہ تخلیہ کے ساتھ یہ منع حکم کے قبیل سے ہے وکذلك اذا قال المسح وضوء فی باب الوضوء
فلیس تثلیثہ کالغسل قلنا لا نسلم ان التثلیث مسنون فی الغسل بل اطالۃ
الفعل فی محل الفرض زیادۃ علی الفرض اسی طرح جب امام شافعیؒ نے کہا مسح رکن ہے
وضو میں تو چاہیے کہ ہر عضو کے تین بار دھونے کی طرح تین دفعہ مسح کرنا مسنون ہو علماء حنفیہ اس پر
یوں اعتراض کرتے ہیں کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر عضو کا تین بار دھونا مسنون ہے بلکہ محل فرض میں
عمل کا دراز کرنا مقدار فرض پر زیادتی ہے چنانچہ منہ کا صرف ایکبار دھولینا فرض ہے پھر جب
اس فرض کو کامل کیا جائے گا تو اور دو بار دھونا پڑے گا اور یہ دو بار دھونا اصل پر اضافہ ہے اور
اسطرح منہ کے تین بار دھونے پر نوبت پہونچ جائے گی۔ کاطالۃ القیام والقراءۃ فی الصلوۃ
جیسے قیام اور قرارت کو نماز میں دراز کرنا کیونکہ نماز میں تکمیل قرارت کی سورۃ کے تمام کرنے میں ہے
نہ اسکے مکرر پڑھنے میں غیر ان الاطالۃ فی باب الغسل لا یتصور الا بالتکرار لاستیعاب
الفعل کل المحل مگر اعضا کے دھونے میں عمل کی درازی اسیطرح ہو سکتی ہے کہ کئی دفعہ وہ عمل
کیا جائے تاکہ عمل کل محل کا استیعاب کرے غرضکہ اعضا کو دھونے میں فرض کو کمال کو پہونچانا سنت
ہے اور یہ کمال کو پہونچانا تین بار دھونے سے ظہور میں آجاتا ہے وبمثلہ نقول فی باب المسح
بان الاطالۃ مسنون بطریق الاستیعاب اسی طرح مسح کے باب میں ہم کہتے ہیں کہ دراز کرنا
عمل کا بطریق استیعاب کے مسنون ہے لیکن اسمیں عمل کے دراز کرنے کے لیے بطریق استیعاب کے تین بار
مسح کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ یہاں محل میں گنجائش ہے پس محل کے استیعاب سے فرض کا کمال حاصل
ہو جاتا ہے چونکہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اس تقدیر پر چوتھائی سر کے
تین امثال کو ملانے سے استیعاب حاصل ہو جائیگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ ایک یا دو بال کا
مسح کرلینا فرض ہے تو اس صورت میں تین امثال سے زیادہ کو فرض کے ساتھ ملالینے سے استیعاب
ہو جاتا ہے اور محل کا متحد ہونا تثلیث کے لیے ضرور نہیں ہے البتہ تکرار کے لیے ضرور ہے پس تعجب ہے
امام شافعیؒ سے کہ مسح سر میں ایک یا دو بال کا مسح کرنا فرض ہے اور سنت اس کی سارے سر کا تین بار
مسح کرنا بتاتے ہیں یہ مثال منع حکم کی ہے۔ وکذلك یقال التقابض فی بیع الطعام شرط
بالطعام کالنقود قلنا لا نسلم بان التقابض شرط فی باب النقود بل الشرط تعینها

کیلا یکون بیع النسیئۃ بالنسیئۃ علی ان النقود لا تتعین بالقبض عندنا اسیطرح کہا جاتا ہے کہ طعام کے بدلے طعام فروخت کرنے مین نقدی کی مانند بائع ومشتری کا قبضہ کرنا شرط ہے علماے حنفیہ جواب دیتے ہین کہ ہم نہین مانتے کہ نقود مین عقد کے وقت قبضہ کرنا شرط ہے بلکہ ان کا معین کرنا شرط ہے تاکہ اُدھار کی بیع اُدھار سے نہو گر نقود ہمارے نزدیک قبضے کے بغیر متعین نہین ہوتے دیکھو ایک آدمی نے سو روپیہ کو گھوڑا بیچا اور جو روپے دکھائے تھے اور معین کیے تھے اُن کی جگہ دوسرے دیدیے تو یہ جائز ہے برخلاف طعام کے کہ وہ معین کرنے سے بغیر قبض و دخل کے بھی معین ہو جاتا ہے اسلیے تقابض کی طرف محتاج نہین کبھی ایسا ہوتا ہے کہ معترض حکم مین وصف کے تاثیر کرنے کو تسلیم نہین کرتا جیسا کہ شافعیؒ باکرہ پر ولایت کے ثابت ہونے کے باب مین یہ کہتے ہین کہ باکرہ چونکہ معاملات نکاح سے واقف نہین ہوتی کیونکہ اسکو مردون کے ساتھ تجربہ حاصل نہین ہوتا اسلیے اُسپر ولی کا ہونا ضرور ہے حنفیہ کہتے ہین کہ بکارت مین ولایت کے ثابت کرنے کی صلاحیت نہین ہے کیونکہ وصف بکارت کی ایسی تاثیر کسی دوسرے مقام پر ظاہر نہین ہوتی ہے بلکہ ولایت کا ثبوت صغر کی وجہ سے ہے پھر باکرہ ہو یا ثیبہ دونون پر صغیر ہونے کی وجہ سے ولایت ثابت ہوتی ہے اور صغر ایک ایسا وصف ہے کہ دوسرے مقامات مین بھی اسکی تاثیر پائی جاتی ہے چنانچہ صغیر کے مال پر بوجہ صغر ہی کے ولی مقرر کیا جاتا ہے۔

کبھی معترض کہتا ہے کہ اصل کا حکم اُس وصف کی طرف منسوب نہین ہے جسکو معلل نے ذکر کیا ہے بلکہ اُسکے لیے ایک اور وصف ہے چنانچہ اعضا کو تین تین بار وضو مین دھونے کے مسئلے مین معترض کہے کہ یہ امر رکنیت کی طرف مضاف نہین یعنی وصف رکنیت کو تکرار مین کوئی اثر نہین ہے کیونکہ اگر رکنیت کی وجہ سے تین تین بار دھونا مسنون ہوتا تو قیام و قرارت بھی نماز مین تین تین بار مسنون ہوتے کیونکہ نماز کے ارکان مین سے ہین جس طرح اعضا کا دھونا وضو کے ارکان مین سے ہے اور تین بار کلی کرنا اور تین بار ناک مین پانی ڈالنا مسنون نہوتا اسلیے کہ یہ دونون چیزین ارکان وضو مین سے نہین ہین بلکہ تین تین بار دھونا اسلیے مسنون ہے کہ فرض کی تکمیل ہو جائے یہ امر سنت تکمیل کی طرف مضاف ہے اسلیے کہ سنتین اور واجبات فرائض کی تکمیل کے لیے مشروع ہوئے ہین اور ہر فعل کے فرض کی تکمیل اُسکے دراز کرنے سے محل فرض کے اندر ظہور مین آتی ہے چنانچہ نماز مین

قیام اور رکوع اور سجود کی تکمیل انکے طویل کرنے سے ظہور مین آتی ہو نہ انکے کرر بجا لانے سے گر چونکہ ہم
اعضاء کے دھونے مین طوالت کا محل نہین پاتے ہین کیونکہ جب مفروض کا محل مستغرق ہو گیا تو اسمین
طوالت کرنے سے غیر محل فرض مین تکمیل لازم آئے گی اس ضرورت سے ہم نے تکرار کرنا مناسب جانا کہ
وہ اصل کی خلیفہ ہے اور چونکہ مسح سر مین اصل پر عمل کرنا ممکن تھا کیونکہ محل وسیع ہے اسلیے یہان پر
دراز کرنا سارے سر کے مسح کرنے کو قرار دیا۔ فاما القول بموجب العلة وهو تسليم كون الوصف
علة وبيان ان معلولها غير ما ادعاه المعلل قول بموجب العلت اُسے کہتے ہین کہ معلل کے
وصف کو علت مان لینا اور یہ بیان کرنا کہ اس علت کا معلول اسکے سوا ہے جس کا دعوے معلل نے
کیا ہے لفظ موجب مین جیم ابجد مفتوح ہے: ومثاله المرفق حد في باب الوضوء فلا يدخل تحت
الغسل لان الحد لا يدخل في المحدود جیسے یہ کہنا کہ کہنی وضو مین حد ہے پس دھونے
کے ماتحت داخل نہین ہوگی کیونکہ حد محدود مین داخل نہین ہوتی جیسے رات روزے مین داخل نہین
ہے قلنا المرفق حد الساقط فلا يدخل تحت حكم الساقط لان الحد لا يدخل في
المحدود ہم کہتے ہین کہ کہنی غایت اور حد امتداد نہین بلکہ حد ساقط اور غایت اسقاط ہے پس ساقط
کے ماتحت داخل نہوگی کیونکہ ایسی حد محدود کے حکم مین داخل نہین ہوتی یہان معلول معلل کے دعوے
کے سوا اور ہو گیا کیونکہ دعوے اُسکا یہ تھا کہ وضو مین کہنی کو اسلیے نہ دھونا چاہیے کہ وہ وضو کرنے
کی حد ہے اور حد محدود مین داخل نہین رہتی ہے معترض نے یہ ثابت کر دیا کہ کہنی مغسول کی حد نہین ہے
بلکہ حد ساقط ہے اور محدود جانب ساقط ہے نہ جانب مغسول جبکہ غایت یہان اسقاط کے لیے ہے
تو خود ساقط کے ماتحت داخل نہوگی بلکہ دھونے کے ماتحت داخل رہے گی۔ وكذلك يقال صوم
رمضان صوم فرض فلا يجوز بدون التعيين كالقضاء قلنا صوم الفرض لا يجوز
بدون التعيين الا انه وجد التعيين ههنا من جهة الشرع وان قال لا يجوز
بدون التعيين من العبد كالقضاء قلنا لا يجوز القضاء بدون التعيين الا
ان التعيين لم يثبت من جهة الشرع في القضاء فلذلك يشترط تعيين العبد و
ههنا وجد التعيين من جهة الشرع فلا يشترط تعيين العبد اس طرح کہا جاتا ہے
کہ رمضان کا روزہ فرض ہے پس قضا کے روزے کی طرح معین کیے بغیر درست نہوگا۔ ہم جواب

دیتے ہیں کہ بیشک روزہ فرض بغیر تعیین کے درست نہیں مگر یہاں تعیین شارع کی طرف سے پائی گئی ہے
اگر سائل پھر یہ کہے کہ روزہ قضا کی طرح بندے کی طرف سے معین کیے بغیر درست نہیں تو ہم جواب دینگے
کہ ہاں روزہ قضا معین کیے بغیر درست نہیں مگر روزہ قضا میں شارع کی طرف سے تعیین ثابت نہیں
ہوئی اسی واسطے بندے کی طرف سے معین کرنا لازم ہوا اور رمضان میں شارع کی طرف سے خاص
مہینہ مقرر ہو گیا اسلیے بندے کے مقرر کرنے کی ضرورت نہ رہی کیونکہ شرع کا معین کرنا بندے کے
معین کرنے سے بڑھکر ہے خلاصۂ جواب یہ ہے کہ فرع اصل کی نظیر نہیں ہے کیونکہ اصل یعنی روزۂ قضا میں
بندے کی طرف سے تعیین کرنا شرط ہے کیونکہ ایسے روزے کا وقت شارع نے متعین نہیں کیا ہے اور
فرع یعنی روزۂ رمضان میں شارع کی طرف سے تعیین پائی جاتی ہے تو پھر اب بندے کی طرف سے
تعیین ہونے کی کیا حاجت رہی۔ واما القلب فنوعان احدھما ان یجعل ما جعلہ
المعلل علۃ للحکم معلولا لذلک الحکم اور قلب یعنی لوٹنا دو قسم پر ہے ایک یہ کہ جسکو معلل یعنے
مستدل نے حکم کی علت بنایا ہے اُسکو حکم کا معلول بنادے یہاں یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ جب علت
منقلب ہو کر معلول بن جائے گی اور معلول علت ہو جائے گا تو شرعیات میں تناقض لازم آجائیگا
اسلیے کہ علت مؤثرہ میں قلب صرف مجتہد کے ظن کی وجہ سے جاری ہوتا ہے نہ یہ کہ نفس الامر میں علت
ہی ایسی ہوتی ہے ومثالہ فی الشرعیات جریان الربو فی الکثیر یوجب جریانہ فی القلیل
کالاثمان فیحرم بیع الحفنۃ من الطعام بالحفنتین منہ قلنا بل جریان الربو فی
القلیل یوجب جریانہ فی الکثیر کالاثمان مثلاً شرعی مسئلے میں یہ کہنا کہ بہت سے طعام میں
بیاج کا جاری ہونا واجب کرتا ہے تھوڑے سے میں جاری ہونے کو یہی حال ثمنوں کا ہے پس ایک
مٹھی غلہ دو مٹھی غلے سے فروخت کرنا حرام ہوا ہم کہتے ہیں کہ جاری ہونا سود کا تھوڑے میں سے
واجب کرتا ہے بہت سے میں جاری ہونے کو جیسے ثمنوں یعنی چاندی سونے میں ماشہ اور تولہ میں
بھی بصورت مبادلہ سود کی جنس سے ہوگا۔ وکذلک فی مسئلۃ الملتجی بالحرم اسیطرح ملتجی بالحرم کا
مسئلہ ہے یعنی جو شخص مثلاً خون کرکے حرم مکہ میں جان بچانے کے واسطے پناہ پکڑے تو حنفیہ کے
نزدیک قتل نہ کیا جائے گا مگر اُسکو کھانا پانی نہ دیا جائے گا تاکہ وہ مجبور ہو کر باہر نکلے اور شافعیہ کے
نزدیک قتل کیا جائے گا انکی دلیل یہ ہے۔ حرمۃ اتلاف النفس یوجب حرمۃ اتلاف الطرف

کالصید حرمت اتلاف نفس کی واجب کرتی ہے حرمت اتلاف طرف کو یعنی اتلاف نفس کی
حرمت علت ہے اتلاف طرف کی جیسے شکار حرم کہ اسکے نفس کی حرمت حرمت طرف کو واجب کرتی ہے
قلنا بل حرمة اتلاف الطرف یوجب حرمة اتلاف النفس کالصید حنفیہ کہتے ہیں
کہ حرمت اتلاف طرف کی علت ہے حرمت اتلاف نفس کی مانند حکم شکار کے اور ظاہر ہے کہ
اُسکے نفس کی حرمت اُسکے طرف کی حرمت کو واجب کرتی ہے اور طرف کی حرمت نبی جرم میں
بالاجماع غیر ثابت ہے تو معلوم ہوا کہ نفس کی حرمت بھی ثابت نہو گی ورنہ حکم کا تخلف علت سے لازم
آئے گا اور یہ باطل ہے۔ یہ جواب قلب ہے دیا ہے۔ فاذا جعلت علتہ معلولة لذلك الحکم
لا تبقی علة له لاستحالة ان یکون الشیٔ الواحد علة للشیٔ ومعلولا لہ پس جب
معلل کی علت اس حکم کی معلول ہوگئی تو وہ علت علت نہ رہی کیونکہ ایک ہی شے علت و معلول
دونوں نہیں ہوسکتی۔ اسیطرح شافعیؒ کہتے ہیں کہ کفار بھی مسلمانوں کے ہمجنس ہیں اور جبکہ کافر
غیر محصن زنا کرتا ہے تو اُسکو سو کوڑے مارے جاتے ہیں اسلیے مسلمان کی طرح کافر محصن کو زنا کی
حد میں سنگسار کیا جائیگا کیونکہ محصن ہونے کے لیے اسلام شرط نہیں ہے پس جس طرح مسلمانوں
میں سے غیر محصن پر زنا کی سزا میں سو کوڑے لگتے ہیں اور محصن سنگسار کیا جاتا ہے یہی حال
کفار کا بھی ہوگا۔ امام شافعیؒ نے کافر غیر محصن پر زنا میں سو کوڑے لگائے جانے کو کافر محصن کے
سنگسار کرنے کی علت قرار دیا ہے اور اصحاب ابوحنیفہ کے نزدیک چونکہ محصن ہونے کے لیے اسلام
شرط ہے اسلیے وہ قلب کے ساتھ شافعی کی تعلیل کا معاوضہ کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں میں
رجم کی علت کوڑے لگنا نہیں ہے بلکہ کوڑے لگنے کی علت رجم ہے پس شافعیؒ نے جو کوڑے لگنے کو
رجم کی علت قرار دیا ہے صحیح نہیں کیونکہ وہ دراصل حکم ہے اور محصن کے سنگسار ہونے کو جو حکم
بنایا ہے وہ حقیقت میں علت ہے۔ والنوع الثانی من القلب ان یجعل السائل ما
جعله المعلل علة لما ادعاه من الحکم علة لضد ذلك الحکم فیصیر حجة للسائل
بعد ان کان حجة للمعلل مثاله صوم رمضان صوم فرض فیشترط التعیین له
کالقضاء قلنا لما کان الصوم فرضا لا یشترط التعیین له بعد ما تعین الیوم له
دوسری قسم قلب کی یہ ہے کہ مستدل نے جس چیز کو حکم کی علت بنایا ہے سائل اُسکو اس حکم کے

ضد کی علت بنادے پس وہ دلیل سائل کے مفید ہو جائے گی اور پہلی دلیل مستدل کے مفید تھی جیسے امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ فرض ہے تو روزۂ قضا کی طرح اسکی تعیین فرض ہی حنفیہ قلب کے ساتھ جواب دیتے ہیں کہ جبکہ رمضان کا روزہ فرض ہے اور اسکا دن معین ہے تو قضا کی طرح اسکے متعین کرنے کی ضرورت نہیں شافعیؒ نے فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دیا ہے حنفیہ نے اسکا قلب کرکے فرضیت کو عدم تعیین نیت کی دلیل بنا دیا اسطرح کہ جب رمضان کا روزہ فرض ہے تو اُسکے لیے تعیین نیت کی کیا حاجت ہے کیونکہ خود شرع نے اُسکو متعین کر دیا ہے جیسا روزۂ قضا دوسری بار تعیین کا محتاج نہیں کیونکہ اُسکا ایکبار شرع کی طرف سے متعین ہو جانا کافی ہے پس روزہ رمضان کا بھی یہی حال ہے مگر روزہ قضا شروع کرنے کے ساتھ متعین ہوتا ہے اور روزہ رمضان شروع کرنے سے قبل شارع کی طرف سے متعین ہو چکا پس روزۂ رمضان اور روزۂ قضا اس امر میں دونوں مساوی ہیں کہ وہ بعد متعین ہو جانے کے دوسری بار متعین کرنے کے محتاج نہیں ہیں لیکن رمضان شروع کرنے سے پہلے شارع کی طرف سے متعین ہو چکا ہے اس لیے وہ بندے کے متعین کرنے کا محتاج نہیں رہتا یہی وجہ ہے کہ رمضان کے دنوں میں اگر نیت فقط روزے کی کی کہ میں روزہ اللہ کا رکھوں گا اور معین نہ کیا یا نیت نفل کی کی تو روزہ رمضان کا درست ہو جائیگا اور اگر رمضان کے مہینے میں دوسرے واجب کی نیت کی تو رمضان کا روزہ اُس نیت سے بھی ادا ہو جائیگا بخلاف روزۂ قضا کے کہ وہ شروع کرنے سے قبل چونکہ متعین نہیں ہوتا اسلیے بندے کے ایکبار متعین کرنے کا محتاج ہوتا ہے دیکھو شافعیؒ نے جو روزۂ رمضان کی فرضیت کو نیت کے متعین کرنے کی علت بنایا تھا معترض نے اس فرضیت کو ایسا لوٹا کہ اُنکے مدعا کے خلاف پر دلالت کرنے لگی اور قبل اس سے وہ اسکے مفید مدعا تھی اور یہ طریق علت کے لوٹنے کا نہایت اچھا ہے اسلیے کہ اسمیں علت مستدل کے نقیض حکم پر بعینہ دلالت کرنے لگتی ہے۔ واما

العکس فنعنی به ان یتمسك السائل باصل المعلل علی وجه ان یکون المعلل مضطرا الی المفارقة بین الاصل والفرع ومثاله الحلی اعدت للابتذال فلا یجب فیه الزکوة کثیاب البذلة قلنا لو کان الحلی بمنزلة الثیاب فلا یجب الزکوة فی حلی الرجال کثیاب البذلة

عکس سے مراد یہ ہے کہ سائل مستدل کی اصل سے

اس طرح دلیل پڑے کہ مستدل کو مجبور ہو کر مابین اصل وفرع کے فرق تسلیم کرنا پڑے مثلاً مستدل
کہے کہ زیور استعمال کے واسطے تیار کیا گیا ہے تو اسمین زکوٰۃ واجب نہین جسطرح استعمالی کپڑون
مین زکوٰۃ واجب نہین ہوتی حنفیہ اعتراض کرتے ہین کہ اگر زیور پہننے لباس کے ہوتا تو مردون کے
زیور مین بھی زکوٰۃ نہ آتی حالانکہ اگر مرد زیور بنا کر پہن لے تو زکوٰۃ لازم ہوگی عکس دوسری طرح بھی
عمل مین لایا جاتا ہے جیسے شافعیہ کہتے ہین کہ نوافل شروع کرنے سے لازم نہین ہوجاتے یہانتک کہ اگر
انکو نمازی خود فاسد کردے تب بھی انکی قضا اسپر لازم نہین آتی اور وجہ اسکی انھون نے یہ بتائی ہے
کہ جب نوافل کو شروع کرلینے کے بعد ان مین خود فساد آجائے اسطرح کہ پڑھتے پڑھتے وضو ٹوٹ جائے
یا تیمم ہو جائے تو ان کا تمام کرنا واجب نہین ہوتا یا کسی کے سامان مین پانی موجود ہو اور وہ
بھول کر تیمم سے نفل پڑھنے لگے پھر اثنائے نماز مین پانی یاد آجائے تو شافعیؒ کے نزدیک اسکو قضا کرنا
واجب نہین بخلاف حج کے کہ جب اسکے افعال شروع کرلینے کے بعد فساد آجاتا ہے تو ان افعال کا
پورا کرنا اور سال آیندہ مین قضا کرنا واجب ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ نوافل شروع کرلینے کے
بعد ذمے واجب نہین ہوجاتے اور جب واجب نہین ہوجاتے تو انکو فاسد کردینے سے انکی قضا کرنا بھی
مصلی کے ذمے لازم نہین ہوتی جیساکہ وضو اگر فاسد ہوجائے تو اس فاسد کو پورا کرنا اور تمام
کرنا واجب نہین ہے اسیوجہ سے وضو کے شروع کرلینے کے بعد متوضی کے ذمے وہ لازم نہین ہوجاتا
اور جب لازم نہین ہوجاتا تو اسکو اپنی خوشی سے فاسد کردینے سے اسکی قضا بھی لازم نہین ہوتی
شافعیہ کی اس تقریر کے جواب مین یون کہا جاتا ہے کہ جب نوافل مین فساد پڑجانے کے بعد انکا تمام
کرنا واجب نہین جیساکہ وضو کا حال ہے تو اسیطرح نفل مین عمل نذر و شروع کی مساوات بھی واجب
ہے یعنی نذر ماننے اور شروع کرنے سے نفل لازم ہوجائے جیساکہ وضو مین نذر اور شروع کرنے کا
عمل لازم نہونے مین مساوی ہے یعنی وضو کی نذر مانے یا اسکو شروع کرے تو اس سے وضو ذمے
لازم نہین ہوجاتا پس شافعیہ نے جس وصف کو نفل مین شروع کرنے کے بعد عدم لزوم کی
دلیل بنایا تھا اور وہ وصف یہ ہے کہ اسکے فاسد ہوجانے کے بعد اسکا تمام کرنا واجب نہین
ہوتا اسی وصف کو معترض نے نفل مین عمل نذر و شروع کے مستوی ہونے کی علت قرار دیا ہے
اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ شروع کرنے سے لازم ہوجائے اور یہ معلل کے حکم کا نقیض ہے جس کا

حکم یہ ہے کہ نفل شروع کرنے سے لازم نہیں ہو جاتا اگر نقیض صریح نہیں ہے صریح جب ہوتا کہ
معترض یہ ثابت کر دیتا کہ نفل شروع کر دینے سے لازم ہو جاتا ہے بلکہ اُسنے نقیض مستدل کے لزوم
مین تسویہ ثابت کیا ہے جس کا مستدل انکار نہین کرتا ہے علاوہ اسکے نذر اور شروع کی برابری
باعتبار ثبوت اور زوال کے اصل و فرع مین مختلف ہے کیونکہ نذر اور شروع وضو مین کہ اصل ہے
بطریق عدم کے مستوی ہین کیونکہ وضو شروع اور نذر سے لازم نہین ہو جاتا اور نذر اور شروع
فرع یعنی نفل مین بطریق وجود کے مستوی ہین اسلیے کہ نفل نذر اور شروع سے لازم ہو جاتا ہے
خلاصۂ کلام یہ ہے کہ برابر ہونا اصل اور فرع مین باعتبار ثبوت اور زوال کے مختلف ہے تو نفل کا
قیاس وضو پر کیسے صحیح ہو سکتا ہے مگر یہ عکس حقیقی نہین شبیہ بالعکس سمجھنا چاہیے عکس حقیقی
یہ ہے کہ شے کا رجوع طریقۂ اول پر کیا جائے جیسے حنفیہ کے اس قول مین کہ جو چیز نذر سے
لازم ہو جاتی ہے وہ شروع کرنے سے بھی لازم ہو جاتی ہے جیسے حج اور جو نذر سے لازم نہین ہوتی
وہ شروع کرنے سے بھی لازم نہین ہوتی جیسے وضو دیکھو دوسرا قول پہلے طریق پر عکس ہے اسلیے
کہ پہلے قول مین وجود علت وجود کے لیے تھا اور دوسرے قول مین عدم علت عدم کے لیے
ہو گیا اور عکس حقیقی علت مین طعن نہین بلکہ اس سے تو علت کو غیر پر ترجیح حاصل ہوتی ہے
اور اس جگہ معترض کا عکس اس نہج پر نہین تفصیل اسکی یہ ہے کہ معلل کے قیاس مین نفل کے
خود فاسد ہو جانے سے اسکا تمام کرنا واجب نہوتا ایک وصف ہے جسکو معلل نے نفل شروع کرنے
سے لازم نہو جانے کی علت بنایا ہے اور عاکس نے اس وصف کو نذر اور شروع مین مساوات ہونے
کی علت قرار دیا ہے پس اس تقدیر پر شروع کرنے سے نفل کا لزوم واجب ہو جائے گا اسلیے
کہ اُسکا نذر سے لازم ہو جانا اجماعًا ثابت ہے ۔ واما فساد الوضع فالمراد بہ ان یجعل
العلۃ وصفا لا یلیق بذلک الحکم فساد وضع سے مراد یہ ہے کہ علت ایسا وصف قرار
دیا جائے کہ وہ اُس حکم کے لائق نہو بلکہ اُس حکم کی ضد کا مقتضی ہو مثالہ فی قولہم فی
اسلام احد الزوجین اختلاف الدین طرء علی النکاح فیفسدہ کارتداد
احد الزوجین فانہ جعل الاسلام علۃ الزوال الملک جیسے شافعیہ کہتے ہین کہ
اگر خاوند اور بی بی کافر ہون اور ان مین سے ایک مشرف باسلام ہو جائے تو ایک اسلام

لانے سے اختلاف دین کا اثر نکاح پر پڑے گا اور نکاح فاسد ہو جائے گا جس طرح دونوں میں سے
ایک کے مرتد ہونے سے نکاح جاتا رہتا ہے اس دلیل میں اسلام کو زوال ملک کی علت قرار دیا
ہے یعنی نفس اسلام جدائی کا موجب ہے پھر اگر عورت ایسی ہو کہ مرد نے اُس سے صحبت نہ کی ہے
تو فوراً جدائی ہو جاتی ہے اور اگر صحبت کر چکا ہے تو تین حیضوں کے گذر جانے کے بعد علیحدگی
ہوتی ہے اور یہ ضرور نہیں کہ ان میں سے جو کافر ہے جب تک اسکو مسلمان ہونے کے لیے نہ کہا جائے
اُسوقت تک نکاح باقی رہے۔ قلنا الاسلام عهد عاصم للملك فلا يكون مؤثرا
فی زوال الملك حنفیہ کہتے ہیں کہ اسلام کا لانا ملک کو بچانے والا ہے پس اسلام سے زوال
ملک نہوگا پس دونوں میں تفرقہ اُسوقت تک واقع نہیں ہوتا جب تک اُن میں سے کافر کو مسلمان
ہونے کے لیے نہ کہا جائے اور وہ قبول اسلام سے انکار نہ کر دے شافعیہ جو اپنے مذہب پر یہ دلیل
بیان کرتے ہیں کہ اُن میں سے ایک کے مسلمان ہو جانے سے دین کا اختلاف ثابت ہو جاتا ہے
پس اختلاف دین فساد نکاح کا موجب ہوتا ہے جیسا کہ دونوں میں سے ایک کے اسلام
سے پھر جانے سے نکاح باطل ہو جاتا ہے حنفیہ اسپر یوں اعتراض کرتے ہیں کہ یہ قیاس
اپنی اصل وضع میں فاسد ہے کیونکہ وضع علت کے لیے حکم کے ساتھ تناسب ضرور ہے اور اسلام
زوال ملک کے مناسب نہیں بلکہ اسلام عہد ہے جو ملک اور حقوق کو بچاتا ہے اور انکی حفاظت
کرتا ہے جیسے کوئی دار الحرب میں مسلمان ہو جائے تو اُسکی جان اور مال اور چھوٹے بچے غازیوں
کی دستبرد سے محفوظ ہو جاتے ہیں پس اسلام زوال ملک میں مؤثر نہو گا اسلیے یہ چاہیے
کہ کافر کو مسلمان ہونے کے لیے کہا جائے اگر وہ مسلمان ہو جائے تو نکاح انکا بدستور باقی رہیگا
اور اگر مسلمان نہو تو فرقت اُس ایک کے انکار کی طرف منسوب کی جائے گی اور یہ ایک معقول
بات ہے جس کو ہر ایک دانشمند پسند کریگا۔ وكذلك في مسئلة طول الحرة انه حر قادر
على النكاح فلا يجوز له الامة كما لو كانت تحته حرة فوصف كونه حرا قادرا يقتضي
جواز النكاح فلا يكون مؤثرا في عدم الجواز اسی طرح طول حرہ کا مسئلہ ہے کہ جو شخص
آزاد ہو اور حرہ عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہو تو اُسکو لونڈی سے نکاح کرنا
درست نہیں جیسا کہ اُسکے گھر میں آزاد عورت ہو تو اُسپر کنیز سے بغیر آزاد ہوئے نکاح کرنا درست

نہیں پس اس مسئلے میں آزاد ہونا اور آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھنا جواز نکاح کا مقتضی ہے پس یہ وصف عدم جواز نکاح میں کس طرح مؤثر ہو سکتا ہے یہ فساد وضع کی دوسری مثال ہے اور یہ قول شافعیہ کا ہے کہ جب آدمی آزاد ہو اور حرہ سے نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہو تو اسکو کنیز سے نکاح کرنا جائز نہیں اور نظیر میں اسکی وہ حنفیہ کا یہ قول پیش کرتے ہیں کہ کنیز سے نکاح کرنا حرہ پر جائز نہیں ہے کیونکہ وصف آزادی اور حرہ کے نان ونفقہ پر قدرت کنیز سے نکاح کرنے کو مانع ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس باعتبار اپنی اصل در وضع کے فاسد ہے اسلیے کہ شافعیہ نے کنیز سے نکاح جائز نہونے میں مؤثر حرہ کے نکاح پر قدرت حاصل ہونے کو بتایا ہے اور نکاح کا جائز نہونا عجز شرعی ہے اور عجز قدرت کی ضد ہے تو وہ پھر کیسے قدرت کا اثر ہو سکتا ہے فساد وضع بڑا قوی اعتراض ہے اسمیں معلل کو جواب کی گنجائش نہیں رہتی اسکو مجبور ہو کر اپنی علت چھوڑ کر دوسری علت اختیار کرنا پڑتی ہے واما النقض یہ نام فن مناظرہ کا ہے اہل اصول اسکو مناقضہ کہتے ہیں اور یہ اہل مناظرہ کے نزدیک منع کا مرادف ہے جس سے مراد یہ ہے کہ مقدمہ معین پر دلیل کا طلب کرنا اصول کی اصطلاح میں ۔ مناقضہ اُسے کہتے ہیں کہ معترض کا معلل ومستدل کی دلیل کو باطل کرنا کہ بعض صورتوں میں علت تو پائی جاتی ہے اور حکم نہیں پایا جاتا فمثل ما یقال الوضوء طہارۃ فیشترط لہ النیۃ کالتیمم قلنا ینتقض بغسل الثوب والاناء نقض کی

مثال یہ ہے کہ مستدل نے کہا کہ وضو چونکہ طہارت اور پاکیزگی ہے اسلیے اس میں نیت کرنا شرط ہے جیسا کہ تیمم میں نیت کرنا ضروری ہے علمائے حنفیہ اس پر یوں نقض وارد کرتے ہیں کہ کپڑے کا دھونا اور برتن کا دھونا بھی طہارت اور پاکیزگی ہے مگر اسمیں نیت کا کرنا کسی کے نزدیک شرط نہیں دیکھو برتن اور کپڑے کے دھونے میں علت تو پائی گئی مگر حکم نہیں پایا گیا۔

(سوال) ہمارا کلام ایسی طہارت میں ہے جو عبادت ہو اور کپڑے یا برتن کا دھونا عبادت نہیں۔

(جواب) وضو بھی فی نفسہ کوئی عبادت نہیں کیونکہ عبادت ایسے فعل کو کہتے ہیں کہ اُسکو تعظیم الٰہی کے لیے یا اپنی عاجزی یا ذلت اللہ کے سامنے جتانے کے لیے بجا لائیں اور وضو میں تو پانی کا ٹپکنا ہوتا ہے عبادت کے کوئی معنے اُسمیں نہیں پائے جاتے صرف وہ تو آدمی کو عبادت یعنی نماز کا اہل بنانے والا ہے یاد رکھو کہ اگر علت پر مناقضہ وارد کیا جاتا ہے تو اُسکا جواب چار طور سے دیا جاتا ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ ہر جگہ یہ چاروں طور جمع ہو جائیں بلکہ کہیں ان میں سے کسی طریق کے ساتھ جواب دیا جاتا ہے کہیں کسی طریق کے ساتھ

تفصیل ان طریقوں کی یہ ہے۔ (۱) اوّل تخلف کے ساتھ علت کے وجود کو دفع کرتے ہیں مثلاً حنفیہ کہتے ہیں کہ جو کچھ بول و براز کے مخرجوں کے سوا سے نکلتا ہے مثلاً خون وغیرہ وہ نجس ہے اسلئے کہ بدن انسان سے نکلتا ہے جیسے بول و براز بدن انسان سے نکلتے ہیں تو جسطرح ان سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح اُس سے بھی ٹوٹ جائے گا اس تعلیل پر شافعیہ کی جانب سے یوں مناقضہ وارد کیا جاتا ہے کہ جبکہ ایسا ہے کہ جو نجس آدمی کے بدن سے نکلتا ہے وہ وضو توڑ ڈالتا ہے تو چاہیے کہ اُسکے زخم سے اتنا قلیل مواد نکلے کہ وہ زخم کے منہ پر سے پھیلنے نہ پائے تو وہ بھی وضو کا توڑنے والا ہو کیونکہ یہ بھی نجس خارج ہے حالانکہ اتنے قلیل مواد سے وضو نہیں جاتا پس مستدل کی علت منتقض ہوگئی جواب اسکا یہ ہے کہ اتنی تھوڑی سی نجاست کے ظاہر ہونیکو ہم نکلنا نہیں کہتے بلکہ نکلنا تو یہ ہے کہ اندر سے باہر کو بہہ جائے اور یہاں ایسا نہیں پایا جاتا کیونکہ زخم سے کھال یا کھرنڈ کے دور ہو جانے کی وجہ سے مواد اُسکے سرے پر آکر ٹھہر جاتا ہے باہر کیطرف نہیں بہتا اسلیے اتنے قلیل مواد سے وضو نہیں ٹوٹتا بخلاف پاخانے اور پیشاب کے مقامات کے کہ وہاں پر ذرا سا بول و براز بھی باہر کی طرف نظر آنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ ان دونوں مقامات میں ظاہر اور باطن کے مقامات جدا جدا ہیں اندر کا حصہ محل نجاست ہے اوپر کا حصہ محل نجاست نہیں ہے پس جب ذرا سا بھی بول و براز اوپر کے حصے کی طرف ظاہر ہوگا تو یہ جان لیا جائیگا کہ یہ اپنے مقام اصلی سے نکلا ہے اور ان دونوں مقامات کے سوا بدن کے دوسرے حصے میں اگر لہو وغیرہ ظاہر ہو تو محض نمودار ہونے سے نکلنا تحقق نہیں ہو سکتا اسلیے کہ تمام بدن میں کھال کے تلے رطوبت ہے کھال چھل جائے گی تو رطوبت ظاہر ہو جائے گی جو اپنے محل سے غیر منتقل ہوگی اسی وجہ سے رطوبت کے صرف ظاہر ہو جانے سے اُسکے نکلنے پر استدلال نہیں کرتے اور ایسی صورت میں وضو نہیں ٹوٹتا جبتک وہ بہے نہیں کیونکہ بہنا ہی نکلنے کی علامت ہے اسی وجہ سے بالاجماع ایسے مقامات کا دھونا واجب نہیں گو کہ مقدار درم تک رطوبت پھیل جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر غاصب نے مغصوب چیز کو چھپا دیا اور اُسکی قیمت مالک کو دیدی تو اُس چیز کا مالک ہو جائے گا کیونکہ مغصوب کا بدلہ دینا اُسپر مالک ہو جانے کو واجب کر دیتا ہے تاکہ بدل و مبدل منہ ایک ہی شخص کی ملک میں جمع نہونے پائیں پس اگر مغصوب کا مالک غاصب نہو جاتا تو اصل مالک دو چیزوں کا مالک بنتا ہے ایک بدل کا دوسرے چیز مغصوب کا مگر امام شافعیؒ کے نزدیک غاصب بدلہ دینے کے بعد بھی شے مغصوب کا مالک نہیں بن سکتا اور اُن کی طرف سے علت مؤثرہ پر یوں مناقضہ وارد کیا جاتا ہے

کہ اگر بدل مغصوب علت ہو مغصوب پر مالک ہونے کی تو چاہیے کہ جب زید بکر کے غلام مدبر کو غصب کرلے
تو بکر کو اسکی قیمت دیدینے کے بعد زید غلام کا مالک ہو جائے حالانکہ وہ مالک نہین ہوجاتا کیونکہ حنفیہ کے
نزدیک مدبر ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل ہونے کے قابل نہین حنفیہ اسکا جواب اس طرح دیتے
ہین کہ جو کچھ زید کی طرف سے بکر کو دیا جاتا ہے وہ دراصل غلام مدبر کا بدل نہین ہے بلکہ وہ تاوان ہے
اس تصرف کا جو بکر کا زید کے تصرف کرنے کی وجہ سے فوت ہوگیا ہی۔ (۲) اُس وصف کو دفع کرتے ہین
جس کی وجہ سے علت علت قرار پاتی ہے جیسے سر کا مسح مسح ہے پس اُسمین تثلیث مسنون نہین
جس طرح موزون کے مسح کی تثلیث مسنون نہین ہے یعنی موزون پر صرف ایکبار تر انگلیان پھیری
جاتی ہین تین بار پھیرنا مسنون نہین شافعیہ نے اس قیاس پر مناقضہ استنجے کے ساتھ کیا ہے یعنی
جس طرح استنجے مین تین ڈھیلون یا پتھرون کا پھیرنا چاہیے اسی طرح سر پر مسح کرنا چاہیے حنفیہ جواب دیتے
کہتے ہین کہ استنجے کا مسح ہونا ممنوع ہے بلکہ استنجا نجاست کا زائل کرنا ہے اسلیے ہمارے نزدیک اسکے لئے
کوئی شمار مسنون نہین بلکہ مبرز کو اچھی طرح صاف کرلینا چاہیے جتنے بھی ڈھیلون سے صاف ہوسکے خیال
کرو کہ استنجے مین دو معنی کب پائے جاتے ہین جو مسح مین موجود ہین استنجے سے تو ایک نجاست حقیقی کا دفع
کرنا مقصود ہوتا ہے اور مسح سے کسی نجاست کا زائل کرنا منظور نہین ہوتا مسح تطہیر حکمی ہے جس کا
ادراک عقل نہین کرسکتی اور استنجا تطہیر حقیقی ہے جس کا ادراک عقل کرتی ہے کیونکہ اسمین نجاست
ڈھیلون سے زائل کی جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ جتنا اُنکو پھیرنے مین تکرار کی جاتی ہی نجاست اچھی طرح
صاف ہوتی ہے برخلاف مسح کے پس اسمین تکرار عمل سے کیا فائدہ نکلے گا کیونکہ مسح کے مقام پر کوئی
نجاست نہین ہوتی بلکہ محض بپابندی حکم شرع یہ عمل کیا جاتا ہے جیساکہ تیمم کا حال ہی (۳) منا
کو اس طرح دفع کرتے ہین کہ حکم کے متخلف ہونے کو صورت مناقضہ مین منع کرتے ہین یعنی یہ ثابت
کرتے ہین کہ یہان حکم علت کے ساتھ پایا جاتا ہے مثال اسکی یہ ہے کہ حنفیہ کہتے ہین کہ اداے نماز کا وقت
آجائے اور نجاست نکلے تو وہ وقت وضو کے واجب ہونے کی علت ہے پس بول و براز کی راہون کے
سوا دوسرے مقامات سے نجاست نکلنے سے بھی وضو واجب ہوتا ہے شافعیہ اس قول پر تیمم کے ساتھ مناقضہ
کرتے ہین یعنی جبکہ نمازی پانی پر قادر نہو اور نماز کا وقت آجائے اور اس حالت مین بدن سے نجاست
نکلے تو اُسپر وضو واجب نہین ہوتا باوجودیکہ نماز کا وقت پایا جاتا ہے حنفیہ جواب مین کہتے ہین کہ اسے

وقت میں وضو کا واجب ہونا ممنوع ہے آدمی پر ایسی حالت میں بھی کہ نماز کے قیام کا وقت آجائے اور نجاست نکل ہو اور پانی پر قادر ہو وضو ضرور واجب ہے لیکن پانی کے میسر نہ آنے کی وجہ سے تیمم اُسکا خلیفہ بن جاتا ہے۔ (۴) مناقضے کو غرض کے ساتھ دفع کیا جاتا ہے اسطرح کہ غرض تعلیل میں متخلف نہیں ہوتی بلکہ حاصل ہو جاتی ہے مثلاً حنفیہ کہتے ہیں کہ بدن میں سے جو کچھ نکلتا ہے وہ نجس ہے اُس سے وضو جاتا رہتا ہے تو شافعیہ اسپر یوں مناقضہ کرتے ہیں کہ استحاضے کا خون باوجودیکہ نجس ہے بدن سے نکلتا ہے مگر جب تک کہ نماز کا وقت باقی رہتا ہے وضو نہیں ٹوٹتا اور جب وقت نکل جاتا ہے اسوقت وضو ٹوٹتا ہے حنفیہ اس مناقضے کو اسطرح دفع کرتے ہیں کہ ہماری غرض یہ ہے کہ جو کچھ بول و براز کے راستوں سے نکلتا ہے وہ سب اس امر میں برابر ہیں کہ ان سے وضو ٹوٹ جاتا ہے مگر جبکہ کوئی ان میں سے ہر وقت نکلتا رہے گا تو وہ دفع حرج کے لیے معاف کر دیا گیا ہے پس جب کسی شخص کو استحاضہ یا سلسل البول یا خون نکسیر کا یا کوئی اور حدث ہمیشہ لگا رہے اسطرح کہ کسی فرض کا وقت بغیر اسکے نہ گزرے تو وہ اسکو معاف ہوگا یعنی وہ ہر وقت نماز فرض کے لیے وضو کرے اور جبتک کہ وہ وقت رہے گا وضو اسکا باقی رہے گا مگر یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہ امور حدث نہیں حدث تو ضرور ہیں مگر وقت کے قائم رہنے تک معاف کر دیے گئے ہیں واما المعارضة یعنی معارضے کی دو قسمیں ہیں (الف) معارضہ فرع کے حکم میں ہو اسطرح کہ معترض دوسری ایسی دلیل لائے جو مستدل کی دلیل کے حکم کو منتفی کرتی ہو تو یہ معارضہ مستدل کے حکم کی ضد کے ساتھ ہوتا ہے اسطرح کہ جو حکم مستدل فرع میں ثابت کرتا ہے معترض اُسکی ضد ثابت کرتا ہے اور یہ قسم صحیح ہے علم اصول میں مستعمل ہے اصولیوں کے نزدیک مناقضے میں اور معارضے میں یہ فرق ہے کہ تناقض سے خود دلیل باطل ہو جاتی ہے اور تعارض سے حکم کا ثبوت منع ہو جاتا ہے بغیر اسکے کہ دلیل سے کوئی تعرض کیا جائے مثال اسکی مصنف یوں بیان کرتے ہیں فمثل ما یقال المسح رکن فی الوضوء فیسن تثلیثه کالغسل شافعی کہتے ہیں کہ مسح کرنا وضو کا رکن ہے اسمیں تثلیث مسنون ہے جیسا منہ کا پیشانی کے بالوں سے ٹھوڑی کے نیچے تک طول میں اور دونوں کانوں کی لو تک عرض میں اور دونوں ہاتھوں کا دونوں کہنیوں کے ساتھ اور دونوں پاؤں کا دونوں ٹخنوں تک تین تین بار دھونا مسنون ہے قلنا المسح رکن فلا یسن تثلیثه کمسح الخف والتیمم حنفیہ معارضے میں کہتے ہیں کہ بلاشبہ سر کا مسح کرنا وضو میں رکن ہے لیکن اسکو

تین بار کرنا مسنون نہین جیسے کہ موزدن کے مسح اور تیمم مین تثلیث مسنون نہین ہے (ب) معارضہ
اصل کی علت مین ہو کہ سائل ایسی دلیل لائے جو اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ معلل نے جس چیز کو اصل کی
اندر علت سمجھا ہے وہ علت نہین ہے بلکہ ایک اور علت ہے جو فرع کے اندر پائی نہین جاتی اور یہ عام ہے
اس سے کہ سائل معارضہ ایک ایسی علت کے ذکر کے ساتھ کرے جو فرع کیطرف صلا متعدی نہو یا متعدی
ہو ایسی فرع کی طرف جس پر معلل و معارض دونون کا اتفاق ہو یا ایسی فرع کیطرف متعدی ہو جسمین
انکا اختلاف ہو (مثال اول) حنفیہ لوہے کی بیع مین سود کی اس طرح تعلیل کرتے ہین کہ وہ وزن ہونیوالی
شے ہے پس جب اپنی جنس کے عوض مین بیچا جائے گا تو اسمین زیادتی لینا حرام ہے مثلاً ایک سیر
لوہا ایک سیر لوہے کے عوض بیچے تو درست ہے اور ایک سیر لوہے کی بیع سوا سیر لوہے کے بدلے مین
حرام ہے جیسا کہ چاندی سونے کا حال ہے پس شافعیہ یہان معارضہ کرین کہ ہمارے نزدیک اصل
یعنی چاندی سونے مین علت ثمنیت ہے نہ وزن اور یہ علت لوہے کی طرف متعدی نہین ہوتی کیونکہ
وہ وزن ہونے والی چیز ہے تو ہمارے نزدیک اسمین زیادتی حرام نہین (مثال دوم) حنفیہ چونے مین
سود کی علت اتحاد جنس و قدر قرار دیتے ہین قدر سے مراد یہ ہے کہ وہ تلکر یا پیمانے مین ناپ کر بکتا ہے
تو جب اپنی جنس کے بدلے مین بیچا جائے تو اسمین زیادتی لینا حرام ہے جیسا کہ گیہون اور جو اور کھجور
اور نمک کا حال ہے پس مالکی یہان یون معارضہ کرے کہ گیہون وغیرہ مین علت قدر و جنس نہین ہے
بلکہ علت یہ ہے کہ وہ قابل رکھ چھوڑنے اور جمع کرنے کے ہین اور یہ امر چونے مین معدوم ہے اگرچہ یہ
علت ایسی فرع کی طرف متعدی ہوتی ہے جسپر سائل و مستدل کا اتفاق ہے اور وہ چانول دال
جوار اور باجرہ ہے (مثال سوم) کوئی شافعی المذہب مثال مذکور مین یون معارضہ کرے کہ اصل
یعنی گیہون وغیرہ مین سود کی علت یہ ہے کہ وہ کھانے کی قسم سے ہین اور یہ علت چونے مین نہین
پائی جاتی اور یہ علت ایسی فرع کی طرف متعدی ہوتی ہے جسکی بابت سائل و معلل مین خلاف ہے
اور وہ پھل اور ایسی چیزین ہین جو قدر شرعی مین داخل نہون مثلاً ککڑی آم خربوزہ امرود اور سیب
وغیرہ تو ان مین امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک کا بدلے مین دو کے لینا درست ہے اسی طرح بیع ایک
مٹھی گیہون کی بدلے مین دو مٹھی گیہون کے یا ایک انڈے کی بدلے مین دو انڈون کے یا ایک کھجور کی
بدلے مین دو کھجور کے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ ککڑی اور آم وغیرہ آن چیزون مین داخل ہین

چونپ کر باتّل کر نہین بکتین اور ایک مٹھی اور دو مٹھی گیہون اور ایک انڈا اور دو انڈے اور ایک کھجور اور دو کھجورین قدر شرعی مین داخل نہین ہین۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ان مین زیادتی درست نہین ہے کیونکہ کھانے کی قسم سے ہین معارضے کی یہ تینون قسمین باطل ہین اسلیے کہ جس وصف کا سائل ادعا کرتا ہے خواہ وہ متعدی ہو یا غیر متعدی وہ اُس وصف کے منافی نہین ہے جسکا معلل دعوے کرتا ہے کیونکہ ایک ایک حکم کئی کئی علتون سے ثابت ہوتا ہے پس اگر سائل کا وصف متعدی نہوگا تو معارضے کا فساد ظاہر ہے کیونکہ تعلیل سے مقصود علت کا تعدیہ ہوتا ہے اور جبکہ تعلیل تعدیے سے خالی ہوگی تو فائدہ و مقصود سے خالی ہونے کی وجہ سے باطل ہوگی اور جبکہ تعلیل باطل ہوئی تو معارضہ بھی باطل ٹھہرا اور اگر سائل کا وصف متعدی ہوگا تو بھی معارضہ فاسد ہوگا کیونکہ اُسکا تعلق متنازع فیہ کے ساتھ نہین مگر یہ کہ معارضہ اُس علت کے عدم کا افادہ کرے گا جسکو سائل معارض نے فرع مین پیدا کیا ہے اور اُس علت کا فرع مین نہ پایا جانا حکم کے عدم کا موجب نہین ہے جائز ہے کہ حکم فرع مین دوسری علت کی وجہ سے ثابت ہو۔

فرق اس کا بیان مصنف نے چھوڑ دیا مین لکھتا ہون کہ فرق اسے کہتے ہین کہ مستدل کے قیاس کے جواب مین معترض مقیس علیہ یعنی اصل کے اندر ایک ایسا وصف بیان کرے جس کو علت مین مداخلت ہو اور وہ بعینہ مقیس یعنی فرع کے اندر نہین پایا جاتا پس معترض کے اعتراض کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ قائس جس وصف کو علت قرار دیتا ہے معترض اُس وصف کے علت ہونے سے انکار کرکے اس بات کا دعوے کرتا ہے کہ یہ وصف مع دوسری شے کے علت ہے غرض کہ جو وصف اصل مین موجود ہوتا ہے فرع مین معدوم ہوتا ہے بعض کتب مین یون لکھا ہے کہ جو معارضہ مقیس علیہ کی علت مین ہوتا ہے اُسے فرق کہتے ہین جمہور اہل اصول کا یہی مذہب ہے کیونکہ معترض ایسی علت کو لاتا ہے جس سے اصل اور فرع مین فرق واقع ہو جاتا ہے اور بعض اصولی کہتے ہین کہ فرق یہ ہے کہ معترض مقیس علیہ یعنی اصل کے معارضے مین فرق کی تصریح کردے اور یون کہے کہ جو کچھ تم نے بیان کیا ہے اُس سے حکم کا ثبوت فرع مین لازم نہین آتا کیونکہ فرع مین اور اصل مین باعتبار اس بات کے فرق پایا جاتا ہے کہ حکم اصل مین ایسے وصف کے ساتھ متعلق ہے کہ وہ وصف فرع مین مفقود ہے اور اگر فرق کی تصریح نہ کرے بلکہ معارضے سے اس بات کا بیان مقصود ہو کہ مستدل

کی دلیل سے علیت ثابت نہین ہوتی تو یہ فرق نہو گا اس لیے ایسا معارضہ مقبول ہے اور فرق مقبول نہین کیونکہ ایسے معارضے کا حاصل مطلب ممانعت کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اہل مناظرہ کے نزدیک فرق قابل قبول ہے اور جمہور اہل اصول اسکو باطل جانتے ہین انکی راے یہ ہے کہ کلام لطیف مقبول کو فرق کے ضمن مین لانے سے معترض کے لیے یہ بہتر ہے کہ اُس کلام کو بعینہ ممانعت کے ضمن مین ذکر کرے تاکہ وہ کلام اپنے ادب اور ہیئت کے ساتھ مقبول ہو جاے کیونکہ جو کلام فی نفسہ صحیح ہو یعنی فی الحقیقت علت مؤثرہ کے لیے منع ہو وے اسکو جب بطور فرق کے وارد کیا جائے گا تو جدلی اُسکی توجیہ کو منع کرے گا اس لیے یہی واجب ہے کہ اسکو بطریق منع کے وارد کیا جائے کہ اس صورت مین جدلی کو اُسکے رد کرنے کی مجال نہیں رہتی انھون نے فرق کو اس لیے فاسد قرار دیا ہے کہ اس مین منصب مستدل کا غصب ہے کیونکہ معترض جب تک منکر ہوتا ہے اُسوقت تک جاہل اور راہ راست کا طالب ہوتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ مستدل پورا حال بتا کر تسکین کر دے مگر جب انکار کے بعد خود علت کا دعوے کرنے لگتا ہے تو وہ مدعی ٹھہر جاتا ہے اور دوسرے کی رہنمائی و بیان کا خواہان نہین رہتا اور یہ بات مخفی نہین ہے کہ یہ نزاع جدلی سے مقصود اُن کا تو اس سے یہ ہے کہ بحث مین خبط نہ واقع ہو ورنہ مستدل کا منصب حاصل کر لینا اظہار صواب کا فائدہ بخشتا ہے اور ابتک کوئی ایسی وجہ معلوم نہوئی جو اُسکے ممنوع ہونے پر روشنی ڈالتی اور ممنوع ہو بھی کیونکر سکتا ہے اگر ایسا ہو تو سمجھنا چاہیے کہ اظہار صواب سے منع کیا جاتا ہے کیونکہ اسمین شک نہین کہ دلیل کا تام کرنا ثبوت حکم پر متوقف ہے اور معترض حکم کے منافی کو ثابت کر دینے سے حکم کو باطل کر دیتا ہے اور اس طرح دلیل قطعًا باطل ہو جاتی ہے پھر یہ امر دلیل پر منع وارد کرنے سے اولیٰ ہے اسلیے کہ منع سے مقدمہ باطل نہین ہوتا بلکہ دائرہ احتمال مین آجاتا ہے اور اُس طرح باطل کرنے سے کذب اُسکا ظاہر ہو جاتا ہے یہانتک کہ مستدل کو اُسکے تمام کرنے کی کسی طرح توقع نہین رہتی پس حق ظاہر ہو جاتا ہے اسلیے غصب منصب مستدل کا ممتنع قرار دینا جسمین ایک قسم کا اظہار صواب ہے تحکم ہے بلکہ یہ منع سے اولیٰ ہے اسلیے کہ منع مین تو مستدل کو اپنے کلام کے تمام کرنے کی طمع مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کرنے کے ذریعہ سے باقی رہتی ہے اور جبکہ دلیل اُسکے مقدمہ کے ابطال پر قائم ہو جاتی ہے تو اُسکی طمع کی جڑ کٹ جاتی ہے نظیر اسکی یہ ہے کہ

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ زید کے پاس عمرو کا غلام گروی ہے تو زید کو بغیر اذن عمرو کے یہ حق حاصل نہیں کہ اس غلام کو آزاد کردے کیونکہ مرتہن کا آزاد کرنا ایک ایسا تصرف ہے جو راہن کے حق کو باطل کرتا ہے اسلیے مرتہن کا آزاد کرنا باطل ہوگا جس طرح مرتہن کا بغیر اذن راہن کے مرہون کو بیچ دینا باطل ہے اور ایسی بیع رد ہو جاتی ہے پس حنفیہ میں سے جنکے نزدیک فرق جائز ہے انھوں نے اس قیاس پر یوں اعتراض کیا ہے کہ آزاد کرنے میں اور بیع میں فرق ہے اسلیے کہ بیع میں فسخ کا احتمال ہے اور آزادی میں فسخ کا احتمال نہیں کیونکہ بیع میں راہن کو نفاذ سے روکدینے کا حق پہونچتا ہے پس بیع اسکے روکدینے سے فسخ ہو جاتی ہے اور آزاد کردینے کی صورت میں راہن کے حق کا اثر اس طرح ظاہر نہیں ہوسکتا کہ وہ آزادی کے نفاذ کو منع کردے پس آزادی متحقق ہو جاتی ہے کیونکہ مرتہن کا اگر حق غلام سے متعلق ہے تو وہ محض تصرف میں ہے نہ غلام کی ذات میں اسواسطے کہ غلام کی ذات میں راہن کا حق باقی ہوتا ہے اور آزادی اسی پر موقوف ہے اس لیے آزاد کرنے کا قیاس بیع پر صحیح نہیں ہے سائل کا یہ اعتراض کہ بطور فرق کے وارد ہوا ہے حقیقت میں اصل کی علت میں معارضہ ہے کیونکہ معترض یہ کہتا ہے کہ مرہون شئے کی بیع جائز نہونے کی علت یہ ہے کہ وہ واقع ہو جانے کے بعد فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور یہ علت فرع یعنی آزاد کرنے میں نہیں پائی جاتی پس یہ سوال اگرچہ فی نفسہ مقبول ہے لیکن اس وجہ سے فاسد ہوگیا ہے کہ اسکو سائل نے بطور فرق کے وارد کیا ہے اور مناسب یہ تھا کہ بطریق ممانعت کے وارد کیا جاتا یعنے معترض قائس سے یوں کہتا کہ اس قیاس میں اصل بیع اور فرع آزاد کرنا ہے پس اگر تمھاری مراد یہ ہے کہ یہاں اصل کا حکم باطل ہے تو یہ جائز نہیں اسلیے کہ ہمارے نزدیک مرتہن کی بیع کا حکم یہ ہے کہ وہ راہن کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے وہ اجازت دیدیتا ہے تو نافذ ہو جاتی ہے ورنہ فسخ ہو جاتی ہے تو معلوم ہوا کہ باطل نہیں متوقف ہے کیونکہ باطل تو یہ ہے کہ راہن کی اجازت کے بعد بھی نافذ نہو سکے اور جبکہ اصل کا حکم یہ ہے کہ وہ راہن کی اجازت پر موقوف ہے پھر فرع کے حکم میں اگر تم نے بطلان کا ادعا کیا ہے تو اصل اور فرع کے حکم مماثل نہونگے اور قیاس تمھارا صحیح نہوگا اور اگر تمھارے نزدیک فرع کا بھی یہی حکم ہے کہ آزادی راہن کی اجازت پر موقوف رہتی ہے تو یہ حکم صحیح نہیں کیونکہ آزادی کی فسخ کا احتمال نہیں ہوتا اور ایسی چیز ہے کہ ثبوت کے بعد اسمیں فسخ آہی نہیں سکتا دوسری نظیر اسکی یہ ہے کہ شافعی قتل عمد میں کہتے ہیں

کہ وہ آدمی مضمون کا قتل ہے اسلیے کہ وہ مال کو واجب کرتا ہے جیسا کہ قتل خطا مال کو واجب کرتا ہے حنفیہ اس پر یوں اعتراض کرتے ہیں کہ قتل عمد قتل خطا کے مثل نہیں ہے کیونکہ قتل خطا میں مثل پر قدرت نہیں اسلیے کہ مثل جزاے کامل ہے اور قتل خطا میں جنایت قتل عمد سے کم ہے اسلیے اس میں مثل یعنی قصاص واجب نہیں ہے اعتراض وارد کرنے کا یہ طریق ایسا ہے کہ جدلی اسکو قبول نہیں کریگا اسلیے یہ مناسب ہے کہ اس اعتراض کو ممانعت کے پیرایہ میں وارد کریں اور اس کلام کی توجیہ بطور ممانعت کے یوں ہے کہ اصل یعنی قتل خطا میں مال جو شروع ہوا ہے وہ قصاص کا خلیفہ ہے کیونکہ حکم اس کا یہ تھا کہ قاتل پر قصاص جاری ہو لیکن قصاص واجب اسلیے نہیں ہوا کہ جنایت میں قصور ہے اور وہ یہ کہ قاتل سے قتل خطاءً سرزد ہوا ہے تو ایسی حالت میں قتل کا مثل واجب نہو گا اسلیے قاتل پر مال واجب ہو جاتا ہے جو ایسے محل میں قصاص کا خلیفہ ہے اور اگر فرع یعنی قتل عمد میں مال واجب ہو اسطرح کہ ولی کو اختیار ہو کہ چاہے قصاص لے اور چاہے دیت تو یہ اسکے مماثل نہو کیونکہ یہ مال کا لینا بطور مزاحمت کے ہوگا نہ خلفیت کے طریق پر اسلیے کہ خلف اصل کی مزاحمت نہیں کرتا ہے بلکہ خلف اسی وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ اصل کے پائے جانے میں تعذر رہو۔ تو چونکہ قتل خطا میں بسبب قصور جنایت کے قصاص کا پایا جانا متعذر ہے اسلیے مال دیت اسکی خلفیت کرتا ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ جو حکم اصل میں ثابت ہے اسکی مثل یہاں فرع میں مفقود ہے کیونکہ اصل یعنی قتل خطا میں حکم یہ ہے کہ مال کی خلفیت قصاص سے واجب ہے اور فرع یعنی قتل عمد میں مال کا واجب ہونا بطور مزاحمت قصاص کے ہے اسی لیے حنفیہ کہتے ہیں کہ جب قتل عمد میں ولی قصاص کو چھوڑ دیتا ہے تو رضامندی سے مال واجب ہوتا ہے بطریق صلح کے خواہ وہ مال بقدر دیت کے ہو یا کم و بیش اور شافعیؒ کے نزدیک چونکہ قصاص غیر معین ہے اس لیے مال بقدر دیت کے واجب ہوتا ہے جبکہ ولی قصاص چھوڑ دے۔

فصل

جبکہ مؤلف علیہ الرحمۃ دلائل شرعیہ یعنی اصول اربعہ کی بحثیں ختم کر چکے تو اب انھوں نے ان احکام شرعیہ کو بیان کرنا چاہا جو ان دلائل سے ثابت ہوتے ہیں الحکم حکم سے مراد فعل مکلف کی صفات و کیفیات ہیں جو خطاب شارع کے متعلق ہونے کے بعد فعل مکلف کے لیے ثابت ہوتی ہیں جیسے وجوب ندب فرضیت عزیمت رخصت حلت حرمت جواز فساد اور کراہت حکم جو خطاب شارع کے معنی میں ہے

وہ واجب کرنا اور حرام کرنا وغیرہ سے اور خطاب کا اثر وجوب وحرمت وغیرہ سے اور ان کے ساتھ متصف مکلف کا فعل ہے اور حاکم اللہ تعالی ہے نہ عقل اور یہ تمام باتین حجج اربعہ یعنی کتاب وسنت اور اجماع وقیاس سے ثابت ہوتی ہین اگرچہ خود قیاس سے کوئی حکم ثابت نہین ہوتا بلکہ فرع مین اُسکی وجہ سے حکم ظاہر ہو جاتا ہے لیکن یہ ظہور بھی ایک قسم کے ثبوت کا درجہ رکھتا ہے اسلیے قیاس بھی افادہ حکم کے لیے ادلۂ اربعہ مین داخل ہے۔ یتعلق بسببه ویثبت بعلته ویوجد عند شرطه یعنی حکم متعلق ہوتا ہے اپنے سبب سے اور ثابت ہوتا ہے علت سے اور پایا جاتا ہے شرط کے پائے جانے پر۔ فالسبب ما یکون طریقا الی الشئ بواسطة کالطریق فانہ سبب للوصول الی المقصد بواسطة المشی والحبل سبب للوصول الی الماء بالادلاء۔ سبب وہ ہے جو کسی شے کا راستہ ہو اور درمیان مین واسطہ ہو مانند راستے کے کہ وہ سبب وصول مقصود کا ہوتا ہے بوجہ چلنے کے اور مانند رسی کے کہ وہ پانی تک پہونچنے کا سبب ہے بوجہ ڈول ڈالنے کے دیسی بواسطۂ علۃ اور واسطے کا نام علت ہے سبب چونکہ حکم کی طرف پہونچانے والا ہوتا ہے اور حکم مین مُؤثر نہین ہوتا اسلیے حکم مین اثر کرنے کے لیے علت کا ہونا ضرور ہے جو حکم کے اور سبب کے درمیان مین متوسط ہوتی ہے علت شرع کی اصطلاح مین امر خارج مؤثر کو کہتے ہین اسی کی طرف حکم کا وجوب بغیر توسط کے مضاف ہوتا ہے بخلاف شرط کے کہ اُسکے پائے جانے کے ساتھ مشروط پایا جاتا ہے مگر مشروط کا وجود اُسکی طرف مضاف نہین ہوتا اور علت العلۃ بھی بمنزلے علت کے ہوتی ہے مگر دونون مین فرق یہ ہے کہ اُسکی طرف حکم کا وجوب کسی دوسرے کے توسط کے ساتھ مضاف ہوتا ہے اور وہ متوسط علت ہے اور علت عقلی کی حقیقت یہ ہے کہ جب دو شے کو اس وضع سے پایا کرین کہ اُن مین کسی قسم کا اتحاد خاص درمیان مین ہے تو اُن مین سے جب ایک شے کو دیکھین تو دوسری شے کے بھی وجود لازم کا یقین حاصل رہتا ہے یہ یقین بار بار تجربے سے پیدا ہوتا ہے یہان تک کہ دونون شے لازم وملزوم سمجھی جاتی ہین علت تام عقلی کو معلول پر تقدم بالذات ہے جیسے ہتھلے کو اپنی حرکت پر تقدم ہے اور خاصیت اس تقدم کی یہ ہے کہ متاخر کو وجود بغیر اسکے حاصل نہین ہوتا یعنی اول اُس علت کو کہ متقدم ہے وجود حاصل ہوتا ہے پھر معلول اُسکی وجہ سے وجود مین آتا ہے۔ گر علت بے معلول کے کسی مکان وزمان مین موجود نہین ہو سکتی صرف اسیقدر ہوتا ہے کہ جب

متقدم کی ذات کی طرف خیال کرتے ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اپنے معلول سے اس وجہ سے پیشتر ہو کہ اس کی علت ہے علت شرعی کے معلول پر مقدم ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے جمہور کا مذہب یہ ہے کہ دونوں میں مقارنت زمانی واجب ہے اسلیے کہ اگر کسی زمانے میں علت پائی جائے اور معلول پایا جائے تو علت کے ثبوت سے حکم کے ثبوت پر استدلال صحیح نہ ہو اور شارع نے جو علل احکام کے لیے وضع کیا ہے اسکی یہ غرض پوری نہ ہو سکے۔ ابوبکر محمد بن فضل وغیرہ کے نزدیک تقدم علت شرعی کا معلول پر باعتبار زمانے کے واجب ہے کیونکہ علل شرعیہ جواہر کے حکم میں ہیں بقا کے ساتھ موصوف ہیں اسلیے ضرور ہے کہ حکم یعنی معلول علت کے بعد ثابت ہو بخلاف علل عقلیہ کے کہ وہ زمانے میں معلول کے مقارن ہوتی ہیں مگر ہم کہتے ہیں کہ علل شرعیہ جواہر نہیں بلکہ اعراض ہیں جیسا کہ علل عقلیہ کا حال ہے پس بقا کے قابل نہونگی (سوال بیع مدت کے بعد واپس کر دینے سے فسخ ہو جاتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ بیع جو ملک کے لیے علت شرعی ہے باقی رہتی ہے ورنہ مدت کے بعد اسکا فسخ کیسے ہو سکتا (جواب) فسخ اس حکم پر وارد ہوتا ہے جو باقی رہتا ہے پس حکم باطل ہو جاتا ہے نہ عقد بیع جو علت شرعیہ ہے۔

معتزلہ کے نزدیک علت شرعی سے علت عقلی بڑھکر ہے کیونکہ علت شرعی علامت ہے بذاتہا واجب کرنے والی نہیں اور علت عقلی بنفسہا واجب کرنے والی ہے پس علت شرعی نسخ کے قابل ہی اور علت عقلی نسخ و تبدیل کے قابل نہیں۔

مثاله فتح باب الاصطبل والقفص وحل قيد العبد فانه سبب للتلف بواسطة توجد من الدابة والطير والعبد

مثلاً اصطبل کا دروازہ کھولدینا اور پنجرے کی کھڑکی کھولدینا اور غلام کی زنجیر کھولدینا ہر ایک ان میں سے سبب تلف کا بوجہ واسطے کے جو پایا جاتا ہے گھوڑے پرند اور غلام سے اور یہی تینوں باتیں گھوڑے اور غلام کے بھاگ جانے اور پرند کے اڑ جانے کی شرط ہیں کیونکہ قید بند بھاگنے سے مانع تھی لیکن اس سبب اور شرط کے اور بھاگنے کے درمیان میں فاعل مختار کا فعل حائل ہے جو علت ہے کیونکہ گھوڑا اور غلام اپنے اختیار سے بھاگے ہیں اور پرند اپنے اختیار سے اڑا ہے اور یہ فعل سبب اور شرط کی طرف منسوب نہیں ہے اسلیے کہ یہ لازم نہیں ہے کہ جب گھوڑے کا دروازہ کھولدیا جائے یا جس غلام کو رہا کر دیا جائے یا جس پرند کے قفس کی کھڑکی کھولدی جائے تو وہ ضرور بھاگ بھی جائیں

اور کھولنا شرط ہے بھاگنے پر مقدم ہے اسلیے یہ شرط سبب کے حکم میں ہے نہ علت کے جس کی طرف پرند
اور گھوڑے اور غلام کا تلف کرنا مضاف نہیں ہو سکتا۔ والسبب مع العلۃ اذا اجتمعا یضاف
الحکم الی العلۃ دون السبب اور سبب جب علت کے ہمراہ جمع ہو جاتا ہے تو حکم علت کی طرف
منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا کیونکہ علت حکم میں مؤثر ہے اور اسکو ثابت کرتی ہے
اور سبب صرف اسکی طرف پہونچانے والا ہے پس علت ہی اس کام کے لیے بہتر ہوگی کہ حکم اسکی طرف
منسوب ہو اسی لیے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کھولنے والے پر گھوڑے اور غلام اور پرند کی قیمت کا
تاوان نہیں آئے گا گر امام محمدؒ کہتے ہیں کہ پرند کا اڑنا اور گھوڑے کا بھاگنا کھولنے کی طرف
منسوب ہے اسلیے یہ علت کے حکم میں ہے اسی وجہ سے کھولنے والے پر تاوان لازم آئے گا کیونکہ جانور
کا فعل ضائع و باطل و ناچیز ہے پس اگر کھولتے ہی بھاگ جائیں تو تاوان واجب ہوگا کیونکہ پرند
اور گھوڑے کا وحشت کرنا اور بھاگنا امر طبعی ہے اسلیے اس کا اعتبار نہیں پس حکم کھولنے کی طرف
مضاف ہوگا جیسا کہ مشک کے چیر دینے سے پانی کے بہ جانے میں تاوان لازم آتا ہے کیونکہ سیلان
پانی کے لیے بھی امر طبعی ہے مگر یہ استدلال صحیح نہیں اسلیے کہ اگر امام محمدؒ کی مراد افعال طیور کے
باطل و ضائع ہونے سے یہ ہے کہ حکم کی اضافت انکی طرف نہیں ہو سکتی تو مسلم ہے لیکن اعتبار اس کا شرط
سے قطع حکم میں منافی نہیں اور اگر یہ مراد ہے کہ مطلقا باطل و ناچیز ہے یہانتک کہ قطع حکم میں غیر
معتبر نہیں تو یہ ممنوع ہے جیسے کوئی شخص تعلیم یافتہ کتے کو شکار کے پیچھے بسم اللہ کہکر چھوڑے اور کتا
چھوٹنے کے بعد شکار کرنے میں توقف کرے اس طرح کہ آرام کے لیے ٹھہر رہے یا کچھ کھانے لگے یا پیشاب
کرے اور پھر شکار کرے تو شکار درست نہیں اسلیے کہ یہ شکار کتے کو شکار کے پیچھے چھوڑنے سے
نہوگا بلکہ گویا کتے نے بطور خود شکار کیا ہے کیونکہ کتے کا فعل یعنی شکار کا پیچھا چھوڑ دینا اس
بات میں باطل و ضائع ہے کہ حکم اسکی طرف مضاف نہیں ہوتا کیونکہ وہ بہائم سے ہے لیکن وہ اس بات
میں معتبر ہے کہ اسکے بعد کتے کا شکار کرنا شکاری کے چھوڑنے سے نہوگا۔ الا اذا تعذرت
الاضافۃ الی العلۃ فیضاف الی السبب مگر جہاں نسبت علت کی طرف عقلاً و شرعاً متعذر ہو
تو سبب کی طرف اسوقت حکم منسوب ہوگا وعلی ہذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ جب اضافت علت کی
طرف متعذر ہو۔ قال اصحابنا اذا دفع السکین الی الصبی فقتل بہ نفسہ لا یضمن ماسے

حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے چھری بچے کے ہاتھ میں دیدی کہ اسکو پکڑے رہو میں ابھی لونگا اور بچہ اپنے جسم میں مارکر مرگیا تو دینے والے پر دیت لازم نہ آئیگی کیونکہ یہاں قتل خود بچے کے فعل کی طرف منسوب ہے یہاں چھری دینے والے کا فعل سبب ہے اور علت بچے کا اپنے نفس کو قتل کرنیکا قصد ہے اور یہ قصد اس سبب اور حکم کے درمیان حائل ہے۔ ولو سقط من ید الصبی فجرحہ یضمن ہاں اگر وہ چھری بچے کے ہاتھ سے گری اور بچہ زخمی ہوگیا تو دینے والے پر ضمان لازم آئیگا کیونکہ اس وقت میں کسی فاعل مختار کا فعل حکم اور سبب یعنی بچے کو سپرد کرنے کے درمیان میں حائل نہیں ہے جس کی طرف حکم کی اضافت کی جائے کیونکہ زخم بچے کے فعل اختیاری سے نہیں لگا ہے

ولو حمل الصبی علی دابۃ فسیرھا فجالت یمنۃ و یسرۃ فسقط و مات لایضمن

اور اگر کسی نے بچے کو چوپائے پر بٹھا دیا اور بچے نے اُسے چلایا اور وہ دائیں بائیں کودا بچہ گر گیا اور مرگیا تو سوار کرنے والا ضامن نہوگا اگرچہ سوار کرانا سبب ہے ہلاکت کا لیکن بچے کا فعل اختیاری کہ علت ہے اور وہ چلانا ہے سبب اور علت میں حائل ہوا اسی لئے اس علت کی طرف ہلاکت کا فعل منسوب ہوگا ہاں اگر سوار کرانے والا ہی ہانک دیتا اور بچہ گرکر مرجاتا تو اُس پر ضمان لازم آتا و

دل انسانا علی مال الغیر فسرقہ او علی نفسہ فقتلہ او علی قافلۃ فقطع علیھم الطریق لایجب الضمان علی الدال

اور اگر کسی شخص نے کسی آدمی کو دوسرے کا مال بتلا دیا اور اُسنے چرا لیا یا خود اس شخص کو بتلایا اور اُسنے مار ڈالا یا قافلے کو بتلایا اور اُنکے راستے پر لوٹ مار ہوگئی۔ ان تینوں مسئلوں میں بتلانے والے پر ضمان نہیں آئیگا کیونکہ بتلانا سبب حقیقی و محض ہے کہ اُسکے اور حکم کے درمیان میں جو علت متوسط ہے وہ اس سبب کیطرف مضاف نہیں ہے اور حکم اس علت کیطرف مضاف ہے سبب کیطرف مضاف نہیں اور علت افعال اختیاریہ میں سے ہے۔ یہ پانچوں مسئلے متفرع ہیں اصول مذکور پر اور وہ یہ ہے کہ سبب و علت جب جمع ہوجاتے ہیں تو حکم علت کی طرف مضاف ہوتا ہے مگر چھری کے بچے کے ہاتھ سے چھوٹ پڑنے کے مسئلے کا حکم سبب کی طرف مضاف ہے اور یہ استثناء مذکور پر متفرع ہے اگر یہاں یہ سوال کیا جائے کہ کوئی محرم کسی شخص کو حرم کا شکار بتا دے جسکو وہ مار ڈالے یا مودع مال ودیعت کسی کو جتا دے اور وہ اُسے چرالے تو یہ بتا دینا اور جتا دینا بھی سبب محض ہے اور اسکا وہی حکم ہونا چاہیے جو چور کو مال کے بتا دینے کا حکم ہے اس کا

جواب مؤلف یون دیتے ہین ۔ وهذا اخلاف المودع اذا دل السارق على الوديعة فسرقها او دل المحرم غيره على صيد الحرم فقتله لان وجوب الضمان على المودع باعتبار ترك الحفظ الواجب لا بالدلالة وعلى المحرم باعتباران الدلالة محظور احرامه بمنزلة مس الطيب لبس المخيط فيضمن بارتكاب المحظور لا بالدلالة اور مودع کا حکم اسکے خلاف ہے یعنی جس شخص کے پاس امانت رکھی ہوئی ہے اُسنے چور کو امانت کا حال بتلا دیا اور چور نے چرالیا یا محرم نے یعنی اُس شخص نے جس نے حج کا احرام باندھا ہوا ہے اُس نے حرم کا شکار شکاری کو بتلا دیا اور شکاری نے شکار کو مار ڈالا تو دونون صورتون مین ضمان آوے گا کیونکہ مودع پر ضمان اس سبب سے ہے کہ اُس نے حفاظت کو چھوڑ دیا جو اُسکے ذمے واجب تھی اور بتلانے کے سبب ضمان واجب نہین اور محرم پر ضمان اس سبب سے ہے کہ شکار کا بتلانا اُسکے احرام کے ممنوعات مین سے ہے جیسے خوشبو کا لگانا اور دھوے ہوے کپڑے کا پہننا اُسکو ممنوع ہے غرض ضمان یہان بسبب ممنوع کام کرنے کے ہے بتلانے سے نہین گو کہ شکار کا بتانا سبب ہے لیکن محرم پر جزا اس وجہ سے واجب ہو گی کہ اُسنے اُس امن کو توڑ ڈالا جو اسپر احرام کے باندھنے کی وجہ سے لازم آئی تھی جیسا کہ مودع پر تاوان اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ وہ اُس حفاظت کو جو اُسکے ذمے امانت رکھنے کی وجہ سے لازم ہو گئی تھی ترک کر دیتا ہے ۔ الا ان الجناية انما تتقرر بحقيقة القتل واما قبله فلا يجوز لجواز ارتفاع اثر الجناية بمنزلة الاندمال في باب الجراحة مگر محرم کے ذمے جنایت اُسی وقت لگائی جائے گی کہ قتل پایا جائے قتل شکار سے پہلے جنایت نہین پائی جائے گی کیونکہ ممکن ہے کہ جنایت کا اثر باقی نہ رہے جسطرح زخم مندمل ہو کر درست ہو جائے اور اگر غیر محرم حرم کا شکار کسی شکاری کو بتلائے اور وہ اُسکو مار ڈالے تو بتانے والے پر کچھ تاوان واجب نہین ہے کیونکہ محرم پر جزا احرام کی حالت مین امر ممنوع کرنے کی وجہ سے ہے اور دوسرے کا بتانا سبب محض ہے اور سبب محض سے تاوان لازم نہین کیونکہ حرم کے شکار کا محفوظ ہونا اس وجہ سے نہین ہے کہ وہ آدمیون سے دور رہے تا کہ اُسکو غیر محرم کا بتا دینا نقض امن سمجھا جائے بلکہ حرم کا شکار حرم محترم کی تعظیم کے لیے محفوظ ہے پس حرم کے اندر شکار سے تعرض کرنا اموال مملوکہ موقوفہ کے تلف کرنے کے بمنزلے ہو گا یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شکاری ملکر

حرم کا ایک شکار مارتے ہیں تو سب پر ایک ہی جانور کا تاوان لازم آتا ہے اور اُنکے متعدد ہونے کی وجہ سے متعدد تاوان لازم نہیں آتے بخلاف اُس تاوان کے جو حالت احرام کی وجہ سے واجب ہوتا ہے کہ اگر کئی محرم ایک ہی شکار کو بتائیں تو علیحدہ علیحدہ ہر ایک پر تاوان بوجہ احرام کے واجب ہوگا جیسا کہ اگر کئی شخص مل کر عمداً ایک آدمی کو مار ڈالتے ہیں تو سب پر قصاص عائد ہوتا ہے وقد

یکون السبب معنی العلة فیضاف الحکم الیه ومثاله فیما یثبت العلة بالسبب فیکون السبب فی معنی العلة لانه لما ثبت العلة بالسبب فیکون السبب فی معنی علة العلة فیضاف الحکم الیه

اور کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے تب حکم اسکی طرف منسوب ہوتا ہے یہ وہاں ہوتا ہے جہاں سبب کی وجہ سے علت پیدا ہو کیونکہ جب علت سبب کی وجہ سے ثابت ہوئی تو سبب علت العلت کے معنی میں ہوگا اور حکم اسکی طرف منسوب ہوگا اور سبب سبب حقیقی نہ رہے گا لہذا یعنی اس وجہ سے کہ سبب جب علت کے معنی میں ہوتا ہے تو حکم اُسکی طرف مضاف ہوتا ہے

قلنا اذا ساق دابة فاتلفت شیئاً ضمن السائق والشاهد اذا اتلف بشهادته مالا فظهر بطلانها بالرجوع ضمن لان سیر الدابة یضاف الی السوق وقضاء القاضی یضاف الی الشهادة لما انه لا یسعه ترک القضاء بعد ظهور الحق بشهادة العدل عنده فصار کالمجبور فی ذلک بمنزلة البهیمة بفعل السائق

علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے چوپائے کو چلایا اور اُسنے دوڑ کر یا سینگ مار کر کسی شے کو ضائع کر دیا تو چلانے والا ضامن ہوگا اور گواہ نے جب گواہی دے کر مال تلف کرایا اسکی گواہی کا دروغ ہونا ثابت ہوا اسطرح کہ اُسنے گواہی سے رجوع کیا تو ضامن ہوگا پہلی صورت میں چوپائے کا چلنا چلانے والے کی طرف منسوب ہے اور قاضی کا حکم گواہی کی طرف منسوب ہے کیونکہ عادل کی گواہی کے بعد حق امر کے ظاہر ہونے پر قاضی قضا کو نہیں چھوڑ سکتا گویا وہ مجبور ہو گیا جس طرح جانور چوپایہ چلانے کے فعل سے مجبور ہوا پس جانور کا ہانکنا سبب ہے اُسکے تلف کرنے کا اور یہ سبب علت کے معنی میں ہے جانور کے ہانکنے کو تلف کرنے میں کوئی اثر نہیں البتہ وہ تلف کرنے کی طرف پہونچانے والا ہے علت دراصل جانور کا پاؤں سے روند ڈالنا ہے جو ہانکنے کی وجہ سے حادث ہوتا ہے پس اُسکے لیے علت کا حکم ہوگا کیونکہ حکم مضاف ہے علت کی طرف اور علت مضاف ہے سبب کی طرف پس سبب حکم کے لیے محض علة العلة ہوگا محل کے بدل کی طرف رجوع کریگا نہ جزا

مباشرت کیطرف اور محل کا بدل دیت وقیمت ہے جو ہانکنے والے پر لازم آئے گی اگر آدمی مرگیا ہوگا تو اسکا کفارۂ قتل، قصاص اسپر لازم نہ آئے گا اور نہ مقتول کی میراث سے محروم ہوگا کیونکہ دراصل قتل کرنے اور مار ڈالنے کا مرتکب ہانکنے والا نہیں یہاں ایک صورت یہ بھی سمجھنے کے قابل ہے کہ اگر گواہوں نے گواہی دی کہ خالد نے زید کو قتل کرڈالا ہے اور قاضی نے اس گواہی کے ثبوت کی بنا پر زید کو قاتل سمجھ کر مرواڈالا بعد اسکے گواہ اپنی گواہی سے پھر گئے تو گواہوں پر دیت لازم آئے گی یہ مذہب امام اعظم کا ہے اور شافعیؒ کے نزدیک گواہ قصاص میں قتل کیے جائینگے ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شہادت قصاص کے لیے موضوع نہیں ہے اور نہ اُسنے قصاص میں کچھ اثر کیا ہے بلکہ وہ تو حصول قصاص کا ایک راستہ ہے اور علت قصاص کی وہ ہے جو حکم ہے اور گواہی میں واسطہ ہے اور وہ قتل کا حق کا ارتکاب ہے مگر گواہی علت کے معنی میں ہے کیونکہ قتل کی مباشرت گواہی کی طرف منسوب ہے اور اُسی سے حادث ہوتی ہے اس جہت سے کہ ولی مقتول کو شہادت گذرنے کے قبل قصاص لینے کی کوئی سبیل نہ تھی اسلیے شہادت تاوان محل کے واجب کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے نہ قصاص کی جو مباشرت قتل کی جزا ہے اسلیے گواہ جب گواہی سے پھر جائے گا تو اُسپر دیت واجب ہوگی جو محل قتل کا بدل ہے اور قصاص اُسپر عائد نہوگا کیونکہ یہ مباشرت قتل کی جزا ہے اور قتل زید کا ارتکاب گواہوں کی طرف سے وقوع میں نہیں آیا ہے بلکہ اُنکی گواہی اُسکے قتل کی طرف بذریعہ حکم حاکم اور نیز ولی کے قصاص کو عفو پر ترجیح دینے کے مؤدی ہوئی ہے فرض کرو اگر گواہی گذر جانے کے بعد حاکم حکم نہ دیتا یا ولی زید کو خون معاف کردیتا تو وہ کب مارا جاتا اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جب گواہ گواہی سے پھر جانے کے وقت یہ کہیں کہ اُس وقت ہم اُجھوٹی گواہی دی تھی اور اُن کے طور وطریق سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہو کہ اُنپر یہ امر بخوبی روشن تھا کہ اُنکی جھوٹی گواہی دینے سے زید پر ضرور قصاص کا حکم جاری ہوگا تو اُنپر زید کا قصاص وارد ہوگا کیونکہ سبب قوی کو جو قصاص کا بل کے ساتھ ظہور میں آیا ہو بمنزلہ مباشرت قتل کے سمجھا جائے گا۔ تاکہ زجر وتوبیخ متحقق ہو اور آیندہ جھوٹے گواہوں کو نصیحت ہوجائے جواب اسکا یہ ہے کہ قصاص کا بنی مماثلت پر ہے اور مباشرت اور سبب کے درمیان میں کوئی مماثلت نہیں گو کہ سبب کتنا ہی قوی اور مؤکد ہو۔ ثم السبب قد یقام مقام العلۃ عند تعذر الاطلاع

علی حقیقۃ العلۃ تیسیرا للامر علی المکلف ویسقط بہ اعتبار العلۃ ویدار الحکم علی

السبب ومثاله فی الشرعیات النوم الکامل فانه لما اقیم مقام الحدث سقط اعتبار حقیقة الحدث ویدار الانتقاض علی کمال النوم پھر سبب کبھی قائم مقام علت کا کیا جاتا ہے جبکہ حقیقت علت سے اطلاع نہ ہو تاکہ مکلف پر یہ کام آسان ہو اس سے علت کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور حکم کا مدار سبب پر ہوتا ہے مثلاً مسائل شرعیہ میں پوری نیند کا ہونا جب قائم مقام حدث کے ہوا تو حقیقت حدث کا اعتبار جاتا رہا بلکہ جب پوری نیند ثابت ہوئی تو وضو کے ٹوٹ جانے کا حکم لگایا گیا اور ریح کے خروج کا اعتبار نہیں کیا۔ نوم کامل طہارت کے جاتے رہنے کا سبب ہے اور اسکو علت کا قائم مقام بنا لیا ہے اور نیند کی حالت میں طہارت کے جاتے رہنے پر اطلاع متعذر ہے اور نیند میں جو مفاصل میں ڈھیلا پن آجاتا ہے اسلیے وہ وجوب حدث کا داعی ہے پس حدث کا وجوب نیند سے حادث ہو جائے گا اسلیے سبب داعی کو مدعو کا قائم مقام بنا لیا سبب داعی نیند ہے اور مدعو جاتا رہنا طہارت کا یعنی حدث۔ وکذلک الخلوة الصحیحة لما اقیمت مقام الوطی سقط اعتبار حقیقة الوطی فیدار الحکم علی صحة الخلوة فی حق کمال المهر ولزوم العدة اسی طرح خلوت صحیحہ قائم مقام وطی یعنی جماع کے ہوئی تو وطی کی حقیقت کا اعتبار احکام میں نہ رہا جب خلوت صحیحہ ہوگی تو کمال مہر لازم ہوگا اور اگر طلاق دی تو عدت لازم ہوگی خلوت صحیحہ کے بعد مرد چاہے عورت سے صحبت کرے یا نہ کرے احکام جاری ہونگے۔ وکذلک السفر لما اقیم مقام المشقة فی حق الرخصة سقط اعتبار حقیقة المشقة ویدار الحکم علی نفس السفر حتی ان السلطان لو طاف فی اطراف مملکته بقصد مقدار السفر کان له الرخصة فی الافطار والقصر اسی طرح جب سفر حق رخصت میں قائم مقام مشقت کے کیا گیا تو مشقت کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ اور نفس سفر پر حکم دائر ہوگا یہانتک کہ بادشاہ اگر اپنے اطراف سلطنت میں سفر کی مقدار کے مطابق سفر کرے گا تو اسکو روزہ افطار کرنے اور نماز قصر کرنے کی رخصت ہوگی باوجودیکہ بادشاہ نہایت آرام سے سفر کرتا ہے اور مشقت اسکو بالکل نہیں پہونچتی۔ اور شہوت سے ہاتھ لگانے اور شہوت سے شرمگاہ کے دیکھنے کو صحبت کرنے کا قائم مقام بنایا گیا ہے اسی لیے ان سے بھی حرمت دامادی ثابت ہو جاتی ہے اور کبھی سبب داعی کی دلیل کو مدلول کا قائم مقام کیا جاتا ہے۔ دلیل سے کہتے ہیں جسکے علم سے دوسری شے کا علم حاصل ہو جائے مثلاً شوہر اپنی بی بی کو کہے اگر تو مجھ سے محبت رکھتی ہے

تو تجھکو طلاق ہے اور وہ محبت رکھنے کا اقرار کرے تو یہ اقرار محبت کی دلیل ہوگا کیونکہ محبت ایک ایسی چیز ہے جس پر مطلع ہونے کے لیے کوئی ذریعہ بجز عورت کے بیان کے موجود نہیں ہے اسلیے حکم کا تعلق اپنی دلیل کے ساتھ ہوگا اور جب وہ خبر دے گی تو طلاق ثابت ہو جائے گی۔ داعی کو مدعو کی جگہ قائم کرنے کی وجہ ضرورت یا حرج کا دفع کرنا ہوتا ہے یا احتیاط ہوتی ہے دفع ضرورت اور دفع حرج میں یہ فرق ہے کہ ضرورت میں اس شے پر وقوف ممکن نہیں ہوتا جیسے محبت کہ اسپر مطلع ہونا غیر کا محال ہے دل ایک ایسی چیز ہے جو ہمیشہ ایک حال پر قائم نہیں رہتا اسکی خواہشات بڑھتی رہتی ہیں اسلیے پرائے دل کی بات کا حال غیر کو کیسے معلوم ہو سکتا ہے بجز اسکے کہ محبت والا ہی خبر دے اسلیے ضرورت اس بات کو چاہتی ہے کہ محبت کی خبر کو محبت کا قائم مقام بنایا جائے اور حرج میں اس شے پر وقوف ممکن ہوتا ہے جیسے سفر میں مشقت کا ہونا ایک ایسی چیز ہے کہ اسپر اطلاع ممکن ہے لیکن حکم کے اسکی طرف منسوب کرنے میں حرج تھا اسلیے حرج کے دفع کرنے کی غرض سے سفر کو مشقت کا قائم مقام کرکے حکم کو سفر کی طرف مضاف کرتے ہیں اور عورت و مرد کا آپس میں شہوت سے ہاتھ لگانا یا بوسہ لینا یا شہوت سے شرمگاہ کی طرف دیکھنا جماع کے اسباب ہیں پس اگر اجنبی کے ساتھ ایسا کیا جائے گا تو انکو زنا کا قائم مقام سمجھا جائے گا اور اگر حالت احرام واعتکاف میں اپنی زوجہ یا کنیز کے ساتھ ایسا کیا جائے گا تو حرمت میں جماع کا قائم مقام ہوگا۔ قد یسمی غیر السبب سببا مجازا اور کبھی غیر سبب کو مجازاً سبب بولا جاتا ہے جیسے طلاق مشروط اور آزادی مشروط اور نذر مشروط کہ پہلی دونوں چیزیں جزا کے لیے اور تیسری چیز نذر کے لیے سبب مجازی ہے مثلاً شوہر اپنی منکوحہ سے کہے کہ اگر تو میرے پاس آئے گی تو تجھکو طلاق ہے یا کسی شخص نے یوں کہا کہ اگر میں گھر میں جاؤں تو میرا غلام آزاد ہے یا یوں کہا کہ اگر میرا بھائی آجائے تو میں روزہ رکھوں گا کیونکہ یہ چیزیں معلق کے وقوع میں آنے سے قبل اسباب مجازی ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شرط پر جزا مترتب ہوتی ہے کہ شرط کے پورے ہونے سے طلاق وآزادی کا وقوع اور نذر کا لزوم وقوع میں آجاتا ہے اور کبھی شرط پوری نہیں ہوتی اسلیے کہ معلق کا وقوع ظہور میں نہیں آتا کیونکہ شرط کا وقوع میں آنا یقینی نہیں ہے پس کبھی یہ امور معلقہ جزا سے ملتے ہیں اور کبھی نہیں ملتے اور ہر ایک کے سبب مجازی ہونے کی یہی دلیل ہے مصنف بھی ان الفاظ میں دلیل بیان کرتے ہیں۔ کالیمین یسمی سببا للکفارة وانها لیست بسبب

فی الحقیقۃ فان السبب لا ینافی وجود المسبب والیمین ینافی وجوب الکفارۃ فان الکفارۃ انما تجب بالحنث وبہ ینتھی الیمین وکذلک تعلیق الحکم بالشرط کالطلاق والعتاق ای سمی سببا وانہ لیس بسبب فی الحقیقۃ لان الحکم انما یثبت عند الشرط والتعلیق ینتفی بوجود الشرط فلا یکون سببا مع وجود التنافی بینھما بیان قسم کھانا

کفارے کا سبب کہلاتا ہے حالانکہ فی الواقع قسم کفارے کا سبب نہیں کیونکہ سبب وجود مسبب کے منافی نہیں ہوتا اور قسم وجوب کفارہ کے منافی ہے اسواسطے کہ کفارہ قسم کے توڑنے سے واجب ہوتا ہے اور قسم اس وقت نہیں رہتی اسیطرح شرط کے ساتھ حکم کے معلق کرنے کو سبب کہتے ہیں مثلاً طلاق اور عتاق کو معلق کہا کرتے ہیں حالانکہ فی الواقع تعلیق سبب نہیں کیونکہ حکم شرط کے پائے جانے پر پایا جاتا ہے اور تعلیق شرط کے موجود ہونے پر نہیں رہتی پس سبب نہوگی کیونکہ دونوں میں منافات ہے اور سبب مجازی دراصل وہ صیغہ ہے جو طلاق یا آزادی کی تعلیق پر دلالت کرتا ہے اور ان کا سبب مجازی ہونا اُس وقت تک ہے جب تک شرط وقوع میں نہیں آئی ہے اور شرط کے وقوع میں آنے کے بعد یہ علل حقیقی بن جائینگے کیونکہ ہر ایک کے لیے اپنی جزا کے وقوع میں تاثیر ہوگی۔ اور اگر کوئی یوں کہے کہ خدا کی قسم میں اُس سے نہیں بولوں گا تو یہ قسم کفارے کا سبب مجازی ہوگی کیونکہ قسم تو بر یعنی سچا ہونے کے لیے مشروع ہوئی ہے پس قسم میں سچا ہونا کفارے کا باعث نہیں ہوتا کفارہ تو قسم کے توڑنے کے لیے لازم آتا ہے مثلاً اُسنے نہیں بولنے کی قسم کھائی تھی اور پھر بولا تو کفارے کی علت قسم نہوگی بلکہ قسم کا توڑنا اُسکی علت ہوگی جو قسم میں سچا ہونے کی ضد ہے اور قسم میں سچا ہونا کفارے سے مانع ہے پھر وہ کیسے کفارے کے ثبوت کی علت ہو سکتا ہے بلکہ اسکی علت وہی قسم میں سچا نہونا ہے کیونکہ یہ کفارے میں موثر ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ اسباب ہیں علل کے معنی میں یہانتک کہ وہ ملک کے ساتھ معلق کرنے کو باطل قرار دیتے ہیں چنانچہ اگر کوئی مرد اجنبی عورت کو کہے کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھکو طلاق ہے یا کہے کہ جو عورت کہ میں اُس سے نکاح کروں تو اُسکو طلاق ہے تو ان دونوں صورتوں میں جب نکاح کریگا طلاق واقع نہوگی یا یہ کہتا کہ اگر میں اس غلام کو خرید کروں تو آزاد ہے پھر اُسکو خرید کیا تو قسم نہ ٹوٹے گی بلکہ قسم باطل ہوگی کیونکہ وجود علت کے وقت ملک ثابت نہ تھی اور کفارے کا قبل حانث ہونے کے دیدینا اسلیے درست ہے کہ تعجیل وجود شرط سے قبل جبکہ سبب پایا جاتا ہو جائز ہے جیسا کہ

مال کی زکوٰۃ کا نکالنا برس پورا ہونے سے قبل اگر سبب زکوٰۃ یعنی نصاب پایا جاتا ہو تو جائز ہے واضح رہے کہ سبب مجازی میں سے معلق بالشرط کے لیے حقیقت کے ساتھ مشابہت ہے خالص مجاز نہیں ہے کیونکہ من حیث الحکم وحقیقۃً علت ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ مجاز محض ہے اور یہ خلاف اس مسئلے میں ظاہر ہوتا ہے کہ تنجیز یعنی بالفعل طلاق دیدینے سے پہلی تعلیق باطل ہو جاتی ہے یعنی شوہر نے تین طلاقوں کو ایک شرط پر موقوف کیا اور پھر قبل وجود شرط کے تین طلاقیں اسی وقت دیدیں تو پہلی شرط اس سے باطل ہو جائے گی اور بعد اسکے وہ عورت اگر حلالے کے بعد پھر اس خاوند کے پاس لوٹ آئی اور اب شرط متحقق ہوئی تو طلاق نہ پڑے گی مثال اسکی کہ زید نے اپنی زوجہ رحیمہ سے کہا کہ اگر تو گھر میں جائے تو تجھکو تین طلاقیں ہیں اور پھر رحیمہ کو تین طلاقیں بالفعل دیدیں اور رحیمہ نے بعد گذرنے عدت کے بکر سے نکاح کیا اور بکر نے اس سے جماع کر کے پھر اسکو طلاق دیدی اور بعد گذرنے عدت کے رحیمہ نے زید سے دوبارہ نکاح کر لیا اور اب رحیمہ گھر میں داخل ہوئی تو کچھ واقع نہوگا اور زفرؒ کہتے ہیں کہ تنجیز سے تعلیق باطل نہیں ہوتی۔ زفرؒ اسکی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ تعلیق بالشرط میں مرد کا یہ قول کہ تجھکو طلاق ہے مجاز محض ہے اسمیں حقیقت کا ذرا شائبہ نہیں یہ قول ایسے محل کو جو فی الحال موجود ہو اور جسکے باقی رہنے تک یہ باقی رہے نہیں چاہتا بلکہ محل کے پیدا ہو جانے کا احتمال کافی ہے اور وہ احتمال یہاں قائم ہے یعنی ممکن ہے کہ عورت حلالے کے بعد شوہر اول کے نکاح میں آجائے اور اس قول کا محل یعنی نکاح متحقق ہو جائے وجہ اسکی یہ ہے کہ تعلیق کے لیے یہ ضروری کہ جس وقت شرط پائی جاوے تو ملک نکاح بھی پائی جائے اور تعلیق کے وقت ملک کا پایا جانا ضرور نہیں کیونکہ جو زمانہ شرط کے موجود ہونے کا ہے وہی زمانہ طلاق کے واقع ہونے کا ہے اور طلاق کا وقوع ملک نکاح کا متقضی ہوتا ہے اور تعلیق کو حالت تعلیق میں ملک نکاح کی طرف افتقار نہیں ہو تو طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کرنا مجازاً قسم کہلاتا ہے اسکا محل قسم کرنے والے کا ذمہ ہے اور یہ موجود ہے پس جب وہ عورت حلالے کے بعد اسی شوہر کے پاس جس نے تنجیز سے قبل اسکو شرطیہ طلاق دی تھی لوٹ آئے تو اس زمانے کی شرطیہ طلاق اس زمانے کی شرطیہ طلاق ہو جائے گی گویا اسنے نکاح ثانی کے بعد اپنی زوجہ رحیمہ سے یہ کہا تھا کہ اگر تو گھر میں جائے تجھکو تین طلاقیں ہیں پس اگر رحیمہ اب مکان میں داخل ہو گی تو اس وقت طلاق پڑ جائے گی اور امام ابو حنیفہ یہ کہتے ہیں کہ شوہر نے جب تنجیز سے قبل

رحیمہ کو کہا تھا کہ تجھکو طلاق ہے تو یہ قول تعلیق کے وقت مجازی طور پر جسمین حقیقت کا شائبہ ہے موجود تھا تو اس قول کے لیے بالضرور محل بھی موجود ہوگا جیسا کہ سبب حقیقی کے لیے محل بالضرور موجود ہوتا ہے اور جبکہ تنجیز کی وجہ سے وہ محل فوت ہوگیا تو شوہر کا یہ قول بھی کہ تجھکو طلاق ہے باقی نہ رہیگا کیونکہ شبہ یعنی مثل کے ساتھ اکثر مقامات پر طلب محل کی بابت احتیاطاً وہی برتاؤ کیا جاتا ہے جو حقیقت کے ساتھ کیا جاتا ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ چونکہ عین حالت شرط مین شوہر کے اس قول کو کہ تجھکو طلاق ہے اقتضائے محل مین تنجیز کے ساتھ مشابہت ہے تو جب تنجیز کی وجہ سے محل فوت ہوجائیگا تو تعلیق بھی باطل ہوجائیگی زفرؒ چونکہ اس تدقیق کو نہین پہونچے تھے اسلیے انھون نے مسئلہ مذکورہ بالا کو جسمین تعلیق طلاق ملک نکاح کی طرف ہے اس مسئلے پر قیاس کیا ہے جسمین طلاق کی تعلیق غیر ملک کی طرف ہوتی ہے مثلاً ایک آدمی نے اپنی منکوحہ کو تین طلاقین دیدین جس سے وہ اسپر حرام ہوگئی پھر اس مطلقہ سے وہ آدمی کہے کہ اگر مین تجھ سے نکاح کرون تو تجھکو طلاق ہے ان دونون مثالون مین طلاق کی تعلیق غیر ملک کی طرف ہے کیونکہ نہ مطلقہ ثلثہ اسپر حلال ہے اور نہ اجنبی عورت اسکے نکاح مین ہے۔

فصل

الاحکام الشرعیۃ متعلق باسبابھا وذلک لان الواجب غیب عنا فلا بد من علامۃ یعرف العبد بھا وجوب الحکم وبھذا الاعتبار اضیف الاحکام الی الاسباب

احکام شرعیہ اپنے اسباب سے متعلق ہوتے ہین کیونکہ وجوب ہماری عقلون سے غائب ہے پس ایسی علامت کا ہونا ضرور ہے جس سے بندہ وجوب حکم کو پہچانے اور اس اعتبار سے احکام اسباب کی طرف منسوب ہوتے ہین۔ فسبب وجوب الصلوۃ الوقت بدلیل ان الخطاب باداء الصلوۃ لا یتوجہ قبل دخول الوقت وانما یتوجہ بعد دخول الوقت والخطاب مثبت لوجوب الاداء ومعرف للعبد سبب الوجوب قبلہ پس سبب وجوب نماز کا وقت ہے اس دلیل سے کہ نماز کے ادا کرنے کا خطاب وقت کے داخل ہونے کے بعد متوجہ ہوتا ہے اور خطاب وجوب ادا کا ثابت کرنے والا ہے اور بندے کے لیے سبب وجوب کو وجوب ادا سے پہلے معلوم کرانے والا ہے مطلب یہ ہے کہ خطاب بندے کو یہ معلوم کرا دیتا ہے کہ وقت سبب ہے نفس وجوب کا قبل وجوب ادا کے اور وجوب ادا نفس وجوب سے متصل ہوتا ہے کیونکہ وجوب ادا خطاب کے ساتھ

ثابت ہوتا ہے اور نفس وجوب ثابت ہوتا ہے سبب سے اور سبب خطاب سے علیحدہ چیز ہے کیونکہ سبب ثابت ہوتا ہے نفس وجوب سے اور خطاب اسکے بعد متوجہ ہوتا ہے اور سبب وجوب کو معلوم کراتا ہے

کقولنا ادِّ ثمن المبیع وادِّ نفقة المنکوحة ولا موجود یعرفه العبد ههنا الا دخول الوقت فتبین ان الوجوب یثبت بدخول الوقت ولان الوجوب ثابت علی من بتناوله الخطاب کالنائم والمغمی علیه

جیسے ہمارا کہنا کہ ادا کر مبیع کی قیمت اور ادا کر منکوحہ کا نفقہ یہاں قیمت بیع کرنے پر اور نفقہ نکاح کرنے پر واجب ہو جائے گا مگر ادا کرنا دونوں کا مطالبے پر لازم ہوگا یہاں کوئی ایسی علامت موجود نہیں جس کو بندہ پہچانے سوائے وقت کے داخل ہونے کے پس معلوم ہو گیا کہ وجوب وقت کے داخل ہونے سے ثابت ہو جاتا ہے دوم یہ کہ وجوب اُس پر بھی ثابت ہوتا ہے جسکو خطاب شامل نہیں جیسے سویا ہوا اور بے ہوش۔

یاد رکھو کہ نفس وجوب اور وجوب ادا میں فرق ہے فقہا کی اصطلاح میں وجوب فعل کی ایسی حالت کو کہتے ہیں جس کا تارک فوراً مذمت کا مستحق ہو جائے اور بعد میں عذاب کا سزاوار ہو اسی وجہ سے عامہ شافعیہ نے کہا ہے کہ وجوب بجاآوری فعل کے لازم ہو جانے کو کہتے ہیں پس وجوب کے بدون وجوب ادا کے کچھ بھی معنی نہیں ہو سکتے مطلب یہ ہے کہ فعل کا بجا لانا ادا اور قضا اور اعادے سے عام ہے پس جس وقت سبب متحقق ہو اور فعل پایا جائے اور مانع نہو تو وجوب ادا ضرور متحقق ہوگا یہانتک کہ اُسکا تارک گناہگار ہوگا اور اُسپر قضا واجب ہوگی اور اگر وقت میں کوئی مانع شرعی یا عقلی موجود ہوگا جیسے حیض یا نیند وغیرہ تو مانع کے گذرنے تک وجوب میں تاخیر آجائیگی اور اسکے بعد مسئلے میں شافعیہ کے تین فریق ہو گئے ہیں جمہور شافعیہ تو یہ کہتے ہیں کہ دوسرے زمانے میں فعل قضا ہے اس وجہ سے کہ قضا کے وجوب میں فی الجملہ وجوب کا پہلے پایا جانا معتبر ہے اور خاص اُس شخص پر وجوب کا سابق ہونا ضرور نہیں پس اس وجہ سے سونے والے اور حیض والے شخص کا فعل قضا ہوگا اور بعض شافعیہ کے نزدیک اُس شخص پر وجوب کا سابق ہونا معتبر ہے تاکہ سونے والے اور حیض والے شخص کا فعل قضا نہ ٹھہرے بسبب عدم وجوب کے اُنپر کیونکہ ان سے فعل کا ترک کرنا بالاجماع جائز ہے اور بعض شافعیہ اُنپر وجوب کے قائل ہیں اور اس سے مراد اُن کی یہ ہے کہ [1]

[1] اس سے یہ مراد ہے کہ اگرچہ دوسرے فرد میں وجوب فعل وجوب قضا کے ایک شخص پر واسطے وجوب ادا کے دوسرے شخص پر ہو

سبب منعقد ہوا اور محل صالح ہوا اور لزوم متحقق ہوا اگر مانع نہوا اور انھون نے نام اسکا وجوب ون
وجوب الاداء رکھا ہے اور ظاہر ہے کہ اسمین فقط تغیر عبارت کا فرق ہے۔ اب حنفیہ کی رائے اس
تحقیق کے متعلق سنو کہ ان مین سے بعض یہ کہتے ہین کہ وجوب اور وجوب ادا مین عبادت بدنیہ مین کچھ
بھی فرق نہین یہانتک کہ شیخ ابوالمعین نے نہایت زوردار الفاظ مین اسکی تردید کی ہو اور کہا ہو کہ اسکا
استحالہ بیان سے غنی ہے کیونکہ روزہ نام ہے کھانے پینے اور صحبت جماع کے ترک کر دینے کا اور یہ کام بندے
کا ہے جب یہ کام حاصل ہوا تو ادا بھی حاصل ہو گئی اگر یہ دونون فعل علحدہ علحدہ قرار دیے جائین تو روزہ دار
دو فعلون کا فاعل قرار پائے گا ایک ان چیزون کے ترک کرنے کا اور دوسرے اس ترک کے ادا کا اور یہی
حال ہر فعل کے فاعل کا ہوگا کہ ایک تو وہ نفس فعل ہوگا اور دوسرے اسکا ادا کرنا اور یہ مکابرہ عظیم ہے حالانکہ
شارع نے ایسے شخص کے لیے جسپر نماز کا وقت آیا اور وہ سو رہا ہے نیند کے دور ہو جانے کے بعد وہی ادا
کیا ہے جو اسپر وقت مین واجب کیا تھا بشرطیکہ نیند شرائط مخصوصہ کے ساتھ نہو مگر بچے اور کافر کے باب مین
ایسا واجب نہین کیا اور اسمین اسپر کوئی اعتراض نہین ہو سکتا کیونکہ وہ مالک و مختار ہے جو چاہتا ہے
کرتا ہے اور شارع نے اپنی مہربانی و شفقت سے روزہ مریض و مسافر پر اسطرح واجب کیا ہو کہ انکو اسکے
وقت مین اختیار دیدیا ہے کہ اگر خاص ماہ رمضان مین ادا کرنا اختیار کرینگے تو رمضان مین روزہ انپر واجب
قرار پائے گا اور اگر صحت و اقامت تک اسکا رکھنا ملتوی کر دینگے تو انپر روزہ صحت و اقامت کے بعد
واجب ہوگا اور یہ واجب مالی کے خلاف ہے کیونکہ وہان دو چیزین ہین وجوب علحدہ ہو اور ادا علحدہ چنانچہ
واجب تو مال ہے اور ادا فعل ہے جو مال مین واقع ہوتا ہے اسی لیے ولی پر اُس مال کا ادا کرنا جسکا
جو بچے کے ذمے واجب الادا قرار پائے جیسے اُسکے لیے کوئی کپڑا خریدا جائے تو کپڑے کی قیمت دینا
واجب ہوتی ہے اور بعض حنفیہ وجوب مین اور وجوب ادا مین فرق کرتے ہین اسطرح کہ بیع سے قیمت
واجب ہوتی ہے اور مطالبے سے ادا کرنا واجب ہوتا ہے دوسری عبارت مین قیمت کا نفس وجوب
خریداری سے ہو جاتا ہے اور وجوب ادا مطالبے کے ساتھ ہوتا ہے اور سوا اسقدر فرق کرنے کے اس سے
زیادہ کچھ نہین کہا ہے اور تیسرا گروہ ایسا ہے کہ جس نے اس مسئلے مین تحقیق و تفتیش سے کام لیا ہو انمین
سے صاحب کشف کی رائے یہ ہے کہ وجود فعل ذہنی سے ذمہ داری پیدا ہو جانے کو نفس
کہتے ہین اور اس فعل کو عدم سے وجود خارجی کی طرف لانے کے لزوم کا نام وجو... ب ادا

ان دونون صورتون کے متغائر ہونے مین کوئی کلام نہین اور صاحب توضیح کا مذہب یہی کہ فعل یا
مال کے ساتھ ذمہ دار ہو جانے کا نام نفس وجوب ہے اور اس ذمہ داری سے بری ہو جانے کا لزوم
وجوب ادا کہلاتا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ فعل کے دو معنی ہین ایک مصدری یعنی ایقاع اور دوسرے
معنی حاصل بالمصدر ہین اور وہ ایک خاص حالت ہے پس اس حالت کے وقوع کا لزوم نفس وجوب
کہلاتا ہے اور اسکے ایقاع کا لزوم وجوب ادا نام پاتا ہے مثلاً نماز جو ایک ہیئت مخصوصہ ہے اور
اللہ تعالےٰ کی عبادت کے لیے وضع ہوئی ہے جب اس کا وقت آتا ہے تو اسکا وقوع مکلف پر لازم
ہو جاتا ہے اور یہی اسکا نفس وجوب ہے پس اس ہیئت مخصوصہ کا ایقاع وجوب ادا ہے تو وجوب
ادا اس ہیئت کے ایقاع کے لازم ہونے سے مراد ہے اور وہ اول پر مبنی ہے کیونکہ وقت نے
جو سبب داعی ہے اس ہیئت مخصوصہ کو واجب کیا ہے پھر اس وجوب کے ذریعہ سے اس ہیئت کا ایقاع
واجب ہوا ہے پس پہلا وجوب ہیئت مخصوصہ سے متعلق ہے اور دوسرا اس ہیئت کے ادا کرنے اور
عمل مین لانے سے اور اسی طرح مال کے اندر مال کا ذمے ثابت ہونا نفس وجوب ہے اور اسکو حق دار
کو حوالے کر دینے کا لزوم وجوب ادا ہے پس وجوب دونون مین ہر ایک علیحدہ چیز کی صفت ہے اور اس
وجہ سے ان مین معنوی تفریق بخوبی ثابت ہوتی ہے اور پھر یہ وجود مین مفترق ہوتے ہین اس طرح
کہ نفس وجوب بدون وجوب ادا کے پایا جاتا ہے اور مثال اسکی عبادت بدنی مین سوئے ہوئے اور بھولے
ہوئے کی نماز اور مسافر و مریض کا روزہ ہے اسلیے یہان حالت مخصوص یعنی نماز و روزہ کا وقوع لازم ہے
کیونکہ سبب داعی بھی کہ وہ نماز کا وقت اور ماہ رمضان ہے موجود ہے اور محل یعنی مکلف مین بھی نماز
و روزہ کی قابلیت ہے مگر ان لوگون پر نماز و روزہ کا ایقاع لازم نہین کیونکہ یہان خطاب معدوم ہی
اسلیے کہ سویا ہوا اور بھولا ہوا خطاب کو سمجھتا ہی نہیں اور جو نہ سمجھے اس سے خطاب کرنا لغو ہے اور
مریض و بیمار بوجہ مانع یعنی سفر و مرض کے دوسرے دنون مین روزے کے ساتھ مخاطب ہین یہ مثال
عبادت بدنی کی ہے اور عبادت مالی کی مثال قیمت ہے کہ جب کوئی آدمی ایک شے کو خریدے اور
دام موجود نہون اور خریدار سے اسکی قیمت کو صاف بیان نہ کرے کہ اتنے کو یہ چیز مول لی تو اس
جگہ قیمت خریدار کے ذمے واجب ہوتی ہے کیونکہ بیع بغیر قیمت کے منعقد نہین ہو سکتی مگر اس کا
ادا کرنا بغیر لیے کے واجب نہین ہوتا۔ فلا وجوب قبل الوقت فکان ثابتا بدخول الوقت

یہ تفریع دونوں وجہوں پر ہے مطلب یہ ہے کہ وقت سے پہلے وجوب نہیں پس وجوب وقت کے داخل ہونے پر ثابت ہوگا کیونکہ وقت کا وجوب اُسکے دخول پر موقوف ہے وبھذا یعنی جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے وقت وجوب نماز کا سبب بھی ہے صرف ظرف ہی نہیں اسلیے اُسکی تقدیم واجب ہے اور متجدد کا بر سبیل تعاقب یا بدل کے داخل ہونا سبب ہے نہ کہ پورا نفس وقت سبب ہے۔ ظهر ان الجزء الاول سبب للوجوب یعنی دلیل مذکورہ سے ثابت ہوگیا کہ جزو اول وجوب کا سبب ہے پس وجوب کل وقت پر موقوف نہوگا اگر ایسا نہ ہو تو وجوب ثابت نہو سکے گر بعد گذرنے وقت کے پس نماز کا پڑھنا وقت میں متصور نہیں ہوسکتا کیونکہ مسبب کا تقدم سبب پر لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے حالانکہ سبب کیلیے ضروری ہے کہ مسبب پر مقدم ہو۔ ثم بعد ذلك طريقان احدهما نقل السببية من الجزء الاول الى الثانى اذا لم يؤد فى الجزء الاول ثم الى الثالث والرابع الى ان ينتهى الى اخر الوقت فيتقرر الوجوب حينئذ ويعتبر حال العبد فى ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء اور جبکہ یہ ثابت ہوچکا کہ جزو اول سبب ہے تو اب یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ باقی اجزاے وقت کا سبب ہونا کیونکر ہوگا اسکے لیے دو طریق ہیں ایک ان میں سے سببیت کا منتقل ہونا جزو اول سے دوسرے جزو تک جبکہ ادا جز اول میں نہ پائی جائے پھر تیسرے اور چوتھے جز تک یہاں تک کہ وقت آخر ہو پھر وہاں سے وجوب منتقل نہوگا وہیں پایا جائے گا اور اس آخر جز میں بندہ مکلف کے حال کا اعتبار کیا جائیگا اور اس جز کی جو نماز کا واجب کرنے والا نفس وجوب کے ساتھ ہے صفت کا خیال بھی کیا جائیگا پس اگر یہ جز کامل ہوگا تو نماز کامل طور پر واجب ہوگی کیونکہ وجوب علت کی طرف مضاف ہے پس اُسکے کمال کی وجہ سے کامل ہوگا اور اُس کے نقصان کی وجہ سے ناقص ہوگا پھر اگر نماز بھی کامل طور پر ادا کی جائے گی تو صحیح ہوگی ورنہ فاسد ہوگی اور اگر یہ جز ناقص ہوگا تو نماز بھی ناقص طور پر واجب ہوگی پھر اگر اُسے کامل طور پر ادا کیا جائے گا تو صحیح ہوگی کیونکہ یہ بات ضروری ہے کہ ادا قدر وجوب سے ناقص نہیں ہوتی۔ و بیان اعتبار حال العبد فيه انه لو كان صبيا فى اول الوقت بالغا فى ذلك الجزء او كان كافرا فى اول الوقت مسلما فى ذلك الجزء او كانت حائضا او نفساء طاهرة فى ذلك الجزء وجبت الصلوة اور بندہ مکلف کے حال کا اعتبار اسطرح پر ہے

کہ اگر وہ اول وقت میں نابالغ تھا وقت کے پچھلے جز میں بالغ ہوگیا یا اول وقت میں کافر تھا اسکے پچھلے جز میں مسلمان ہوگیا یا عورت اول وقت میں کپڑوں سے یا نفاس سے تھی اس آخر وقت میں کپڑوں سے اور نفاس سے پاک ہوگئی تو ان سب صورتوں میں نماز واجب ہوجائیگی کیونکہ وجوب اس جز میں پایا جائیگا اس سے منتقل نہوگا وعلی هذا جمیع صور حدوث الاهلیة فی اخر الوقت اسی طرح تمام صورتوں کا حکم ہے جن میں آخر وقت میں اہلیت پیدا ہو وعلی العکس بان یحدث حیض ونفاس او جنون مستوعب او اغماء ممتد فی ذلک الجزء سقطت عنہ الصلوۃ اور اسکے برعکس حکم ہے جب وقت کے پچھلے جز میں عورت کو حیض یا نفاس آجائے یا ایک دن رات سے زیادہ مدت تک کسی کو جنون ہوجائے یا بیہوشی لاحق ہو تو نماز ساقط ہوجائے گی ولو کان مسافرا فی اول الوقت مقیما فی اخرہ یصلی اربعا اور اگر اول وقت میں مسافر تھا آخر وقت میں مقیم ہوگیا تو چار رکعت نماز پڑھے ولو کان مقیما فی اول الوقت مسافرا فی اخرہ یصلی رکعتین اور اگر اول وقت میں مقیم تھا آخر میں مسافر ہوگیا تو دو رکعت نماز پڑھے۔ وبیان اعتبار صفة ذلک الجزء ان ذلک الجزء ان کان کاملا تقررت الوظیفة کاملة فلا یخرج عن العهدة بادائها فی الاوقات المکروهة ومثاله فیما یقال ان اخر الوقت فی الفجر کامل وانما یصیر الوقت فاسدا بطلوع الشمس وذلک بعد خروج الوقت فیتقرر الواجب بوصف الکمال فاذا طلع الشمس فی اثناء الصلوۃ بطل الفرض لانہ لا یمکنہ اتمام الصلوۃ الا بوصف النقصان باعتبار الوقت اور بیان اعتبار صفت وقت کا اسطرح ہے کہ اگر یہ آخری جز وقت کامل ہے تو عبادت کامل ہی ادا کرنا ہوگی کروہ اوقات میں ادا کرنے سے ساقط عن الذمہ نہیں ہوگی مثلاً صبح کا آخری وقت کامل ہے جب آفتاب نکلتا ہے تو وقت فاسد ہوجاتا ہے تب وقت نہیں رہتا اور واجب کامل ہی ادا کرنا پڑے گا اگر آفتاب اثنائے نماز میں نکل آیا تو وہ نماز باطل ہوگی کیونکہ نماز کا اس موقع پر پورا کرنا ممکن نہوگا مگر نقصان کے ساتھ اور وہ درست نہوگا اور بعض کے نزدیک طلوع شمس کی وجہ سے نماز کی فرضیت باطل ہوکر نفل بن جاے گی بہرصورت فرض کو دوبارہ پڑھنا پڑے گا۔ ولو کان ذلک الجزء ناقصا کما فی صلوۃ العصر فان اخر الوقت وقت احمرار الشمس والوقت عندہ فاسد تقرر

الوظیفۃ بصفۃ النقصان ولھذا وجب القول بالجواز عندہ مع فساد الوقت

اور اگر وہ جز ناقص ہو مثلاً نماز عصر مین کہ آخر وقت مین بوجہ سورج مین سرخی آجانے کے وقت فاسد ہوجاتا ہے تو اس وقت مین نماز جائز ہے پس اگر عصر کی نماز مین سورج کے غروب ہوجانے کی وجہ سے فساد آگیا تو نماز باطل نہوگی کیونکہ واجب مین اور موودے مین مناسبت پائی جاتی ہے اور وہ یہ کہ ناقص واجب ہوئی تھی تو اسیطرح ناقص ادا بھی کی گئی اور صبح کی نماز مین یہ حکم اسواسطے نہین کہ وہ وقت کامل مین شروع کی گئی تھی کیونکہ سورج کے نکلنے سے ما قبل وقت کامل ہے اسمین کسیطرح کا نقصان نہین تو نماز فجر کامل واجب ہوگی پھر جبکہ وقت مین سورج کے نکلنے سے فساد آگیا تو اب نماز فجر اس طرح ادا نہین ہوسکتی جیسا کہ واجب ہوئی تھی اور اسوقت مین عبادت کرنے کی ممانعت آئی ہے اسلیے کہ اسوقت مین عبادت کرنا سورج پرستی سے مشابہت رکھتا ہے اور سورج کی عبادت طلوع کے بعد ہوتی ہے طلوع سے قبل نہین ہوتی امام شافعیؒ کے نزدیک نماز فجر طلوع سے باطل نہین ہوتی کیونکہ بخاری و مسلم نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ جس شخص نے پائی ایک رکعت صبح قبل اسکے کہ طلوع ہو آفتاب تو تحقیق اسنے نماز صبح کی پائی اور جس شخص نے کہ ایک رکعت عصر پائی قبل اسکے کہ ڈوبے آفتاب تو تحقیق اسنے عصر کی نماز پائی حنفیہ اسکا جواب یون دیتے ہین کہ آنحضرت نے آفتاب کے طلوع و غروب کے وقت اور جس وقت مین دوپہر ہو نماز کی ممانعت کی ہے چنانچہ عقبہ بن عامر سے صحیح مسلم وغیرہ مین مروی ہے کہ تین وقت ہین جن مین نماز پڑھنے سے اور مردون کو دفن کرنے سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہم کو منع کرتے تھے ایک جب کہ آفتاب طلوع کرے یہان تک کہ بلند ہو جائے اور جس وقت مین دوپہر ہو یہان تک کہ زوال ہو آفتاب کا اور جب کہ ڈوبتا ہو یہان تک کہ ڈوب جائے اور مؤطا مین ہے کہ منع کیا حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے نماز سے ان ساعتون مین ظاہر ہے کہ نہی کی حدیث اجازت کی حدیث کے معارض ہے تو ایسی حالت مین قیاس کی طرف رجوع کیا تو قیاس نے اجازت کی حدیث کو نماز عصر مین ترجیح دی اور حدیث ممانعت کو نماز فجر مین اور دوسری نمازین ان تینون وقتون مین احادیث نہی کی وجہ سے ناجائز رہین کیونکہ اُنکے باب مین کوئی حدیث احادیث نہی کی معارض نہین ہے

الثانی ان یجعل کل جزء من اجزاء الوقت سببا لا علی طریق الانتقال ... القول

بہ قولہ بإبطال السببية الثانية بالشرع دوسرا طریق یہ ہے کہ اجزاء وقت کے تمام
جز سبب قرار پائیں نہ بطور انتقال کے کہ اول جزء سے سببیت دوسرے جز کی طرف منتقل ہو کیونکہ
اسمیں سبب شرعی کا ابطال ہے کیونکہ پہلا جز جبکہ شرع کی طرف سبب مقرر ہوگیا تو وہ نفس وجوب کا
فائدہ دیگا اور جب اس سے سبب کے انتقال کو مانا جائے گا تو سببیت باطل ہو جائے گی اور
یہ ناجائز ہے اس طریق پر یہ اعتراض وارد ہے کہ جبکہ ہر جز اجزاء وقت سے سبب ہوگا تو ہر جزء سے
ایک واجب ثابت ہوگا اور اسطرح واجبات المضاعف ہو جائینگے حالانکہ یہ خلاف ہے مصنف
اسکا جواب یوں دیتے ہیں ولا یلزم علی هذا تضاعف الواجب فان الجزء الثانی
انما اثبت عین ما اثبته الجزء الاول فكان من باب ترادف العلل وكثرة الشهود
فی باب الخصومات یعنی اس سے واجب کا مضاعف ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ جزو ثانی نے
وہی ثابت کیا ہے جو جزو اول نے ثابت کیا تھا اسکی مثال ایسی ہے کہ ایک معلول کے واسطے
علتوں کا مترادف ہونا اور دعووں میں گواہوں کا زیادہ ہونا پس اسباب متعدد ہیں تو ہوں
واجب تو ایک ہے پھر تضاعف واجبات کب لازم آئیگا۔ وسبب وجوب الصوم شهود
الشهر لتوجه الخطاب عند شهود الشهر واضافة الصوم اليه اور روزہ رمضان
کے فرض ہونے کا سبب ایام صیام کے ظاہر ہونے پر خطاب الٰہی کا متوجہ ہونا اور روزے کا
اسکی طرف منسوب ہونا ہے چنانچہ رمضان کا روزہ کہلاتا ہے کیونکہ اضافت میں اصل یہ ہے
کہ مضاف الیہ مضاف کے لیے سبب ہو اسلیے کہ اضافت اختصاص کے لیے ہے اور ہر ثابت
میں اصل کمال ہے اور کمال اختصاص کا سبب وسبب میں یہ ہے کہ مسبب سبب کے ساتھ
ثابت ہوتا ہے اور اضافت نسبت سے اور کامل نسبت وہ ہے جو حکم کو سبب کیطرف حاصل ہوتی
ہے کیونکہ وہ اسکی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ وسبب وجوب الزكوة ملك النصاب النامی
حقيقة او حكما اور زکوۃ کے واجب ہونے کا سبب مالک ہونا ایسے مال کا ہے جو نصاب
کی مقدار ہو اور بڑھنے والا ہو اور یہ بڑھنا اسکا حقیقۃً ہو یا حکماً مثلاً سونا اور چاندی کہ اگرچہ
رکھے ان پر برس گذر جائے لیکن یہ دونوں چیزیں بڑھنے والے مال کے حکم میں ہیں کیونکہ اگر
تجارت کریں تو انکی مالیت زیادہ ہو جاتی اور حکماً بڑھنے میں سال کا مال پر گذرنا بھی داخل ہے

کیونکہ اس عرصے مین اُسکو کسی ذریعہ سے بڑھانا ممکن تھا کیونکہ سال بھر مین چار فصلین ہوتی ہین
اور یہ مدت کافی ہے اسمین مال کے بڑھانے کا پورا پورا موقع حاصل ہے جس فصل مین جس چیز سے
نفع مقصود ہو مال کو اُسمین لگا سکتا ہے اسی طرح چوپایون وغیرہ سے نسل کشی کرکے ان مین ترقی
دے سکتا ہے پس سال بھر رہنا نموِ حقیقی کا قائم مقام قرار دیا گیا اور حقیقی طور پر نمو اسلیے نہ سمجھا گیا کہ
اسمین یہ تعین نہین کہ یقیناً بڑھ جاتا یا اسلیے اسکو نموِ حکمی کہا کہ اسمین مال کے بڑھنے مین کسی قدر کوتاہی
ہے اور مال کو اسلیے زکوٰۃ کا سبب مانا گیا ہے کہ زکوٰۃ مال کی طرف مضاف ہوتی ہے چنانچہ مال کی
زکوٰۃ کہتے ہین پس اس وجہ سے نصاب پر مالک ہونا زکوٰۃ کے وجوب کا سبب ہوگا۔ وباعتبار
وجوب السبب جاز التعجیل فی باب الاداء اور باعتبار وجوب سبب کے زکوٰۃ کا پیشگی
دیدینا جائز ہے اور اسطرح زکوٰۃ ادا ہوجاتی ہے کیونکہ جب سبب موجود ہوجاتا ہے تو مسبب بھی اُسکے
بعد ظہور مین آجاتا ہے اور جبکہ مال نصاب کا مالک ہوگیا جو ادائے زکوٰۃ کا سبب ہے تو برس روز اُسپر
گذرنے سے ادا کرنا جائز ہوگا اگر یہ کہا جائے کہ زکوٰۃ کا سبب بڑھنے والے مال پر مالک ہونا ہے
تو سال گذرنے سے قبل وہ بڑھنے والا نہ سمجھا جائے گا اس صورت مین سال گذرنے سے قبل
سبب موجود نہوگا جواب اسکا یہ ہے کہ نصاب کا وجود زکوٰۃ کا سبب ہے اور مال کا بڑھنا زکوٰۃ
کی شرط ہے۔ وسبب وجوب الحج البیت لاضافته الی البیت وعدم تکرار الوظیفة
فی العمر اور حج کے فرض ہونے کا سبب بیت یعنی کعبہ ہے جسکی طرف حج کی اضافت ہے وہ یہی
ہے اور تمام عمر مین ایک ہی دفعہ حج کرنا فرض ہے مکرر کرنا نہین پڑتا بخلاف نماز اور زکوٰۃ اور روزہ
کے کہ ان عبادات کا دوام اپنے اسباب پر مبنی ہے جب سبب مین تکرار آتی ہے تو اُسکا مسبب
بھی مکرر ہوجاتا ہے مثلاً جب نماز کا وقت آئے گا تو نماز واجب ہوگی اور جب رمضان کا چاند
طلوع کرے گا تو روزہ رکھنا واجب ہوگا یہی حال زکوٰۃ کا ہے کہ جب چاندی سونے اور سوائم
اور تجارت کے مالون پر جب حاجت اصلی سے زائد ہون اور نصاب کے موافق ہون اور تصرف
مین مالک آزاد اور عاقل بالغ مسلمان کے ہون ایک سال گذر جائے گا تو زکوٰۃ کا دینا واجب ہوگا
برخلاف حج کے کہ اُسکا سبب یعنی کعبہ چونکہ ایک ہی چیز ہے اسمین تکرار کی گنجائش نہین اسلیے
مسبب یعنی حج بھی عمر بھر مین صرف ایکبار ہی واجب ہے۔ وعلی هذا الوجه قلنا ...

ينوب ذلك عن حجة الاسلام بوجود السبب اسی واسطے اگر زاد و راحلہ کی استطاعت سے
پہلے کسی نے حج کر لیا تو وہ حج اسلام کے قائم مقام ہو جائیگا کیونکہ سبب یعنی بیت اللہ موجود ہے وبہ
اور یہ سبب اس بات کے کہ حج کا سبب خانہ کعبہ کے پائے جانے کی وجہ سے مقدم ہے فارق اداء
الزکوٰۃ قبل وجود النصاب لعدم السبب نصاب سے پہلے ادائے زکوٰۃ کا مسئلہ حج کے مسئلے
سے جدا ہو گیا جب نصاب موجود نہیں تو سبب بھی موجود نہیں اور اس وجہ سے نصاب کا مالک ہونے
سے پیشتر زکوٰۃ دے نہیں۔ وسبب وجوب صدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه باعتبار
السبب يجوز التعجيل حتى جاز اداؤها قبل يوم الفطر اور وجوب صدقہ فطر کا سبب
ایسے شخص کی اولاد یا غلاموں کا موجود ہونا ہے جن کے خرچے کا وہ ذمہ دار اور متولی ہو اسیواسطے
فطر کے دن سے پہلے صدقہ فطر کا ادا کرنا جائز ہے اگر کوئی یہ کہے کہ صدقے کی اضافت فطر کی
طرف ہے اس سے معلوم ہوا کہ وقت الفطر اسکا سبب ہے جیسا کہ شافعیؒ کہتے ہیں تو جواب اسکا
یہ ہے کہ فطر شرط ہے سبب نہیں اور سبب بغیر اس شرط کے عمل نہیں کرتا اور صدقہ فطر جو اضافت کے
ساتھ بولتے ہیں یہ اضافت بطور مجاز کے ہے اگر کوئی یہ کہے کہ صدقے کی اضافت کو فطر کیطرف مجاز
کیوں قرار دیا جاتا ہے جبکہ کلام میں حقیقت اصل ہوتی ہے اسلیے صدقے کی اضافت فطر کیطرف بھی
حقیقی ماننا چاہیے نہ مجازی تو اسکا جواب یہ دیا جائیگا کہ جبکہ ہمنے یہ دیکھا کہ اشخاص جتنے بڑھتے جاتے
ہیں اتنا ہی صدقہ بڑھتا جاتا ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ اشخاص کا ہونا سبب ہے صدقے کا اگرچہ
صدقے کی اضافت فطر کی طرف اس بات کو چاہتی ہے کہ یہی سبب ہو کیونکہ اضافت میں یہی اصل ہے
مگر جبکہ ہمنے یہ دیکھا کہ اضافت میں استعارے اور مجاز کا بھی احتمال ہوتا ہے کیونکہ کلام کی جنس سے
ہے اور صدقے کا بڑھ جانا اشخاص کے بڑھ جانے پر اس بات کا احتمال نہیں رکھتا کہ بغیر سببیت کے
ہو تو اسلیے اضافت کو اضافت مجازی بضرورت ماننا پڑا وسبب وجوب العشر الاراضي
النامية بحقيقة الريع اور سبب وجوب عشر کا زمین کا نمو حقیقی ہے یعنی زمین کی پیداوار کا
ان حصہ اسکی پیداوار کے اعتبار پر ہے وسبب وجوب الخراج الاراضي الصالحة
قابل ہو کانت نامية حكما اور سبب وجود خراج کا ایسی زمینوں کا ہوتا ہے جو کھیتی کے
حکماً نامیہ ہونگی مطلب یہ ہے کہ خراج نمو حکمی کے اعتبار سے ہے اور نمو حکمی

یہ ہے کہ زراعت کرنے اور زمین سے نفع حاصل کرنے پر قدرت ہو اس صورت مین اگر زمین پڑی رہے گی اور اسمین کچھ پیدا کرنے کی کوشش نہین کی جائے گی یا آفت ارضی وسماوی کے سبب سے کچھ پیدا نہو گا تب خراج لیا جائے گا پس خراج زمین کی پیداوار پر منحصر نہین بلکہ اسمین نموے حکمی کفایت کرتا ہے اور اسی واسطے وہ نقدی کے ساتھ مقدر ہوتا ہے یعنی پیداوار کے عوض مین نقدی لی جاتی ہے اور عشر مین جو کچھ واجب ہوتا ہے وہ زمین کے اُگے ہوے مین کا ایک جز ہوتا ہے

وسبب وجوب الوضوء الصلوة عند البعض ولهذا وجب الوضوء على من وجبت عليه الصلوة ولا وضوء على من لا صلوة عليه وقال البعض سبب وجوبه الحدث ووجوب الصلوة شرط وقد روي عن محمد ذلك نصا

اور سبب وجوب وضو کا بعض کے نزدیک نماز ہے اسی لیے وضو اس پر واجب ہوتا ہے جسپر نماز واجب ہوتی ہے اور جسپر نماز واجب نہین اسپر وضو بھی واجب نہین ہے اور بعض علما کہتے ہین کہ وضو کے واجب ہونے کا سبب وضو کا ٹوٹ جانا ہے اور نماز کا فرض ہونا اسکی شرط ہے سبب نہین اور یہی امام محمدؒ سے بصراحت منقول ہے اور یہ صحیح نہین اسلیے کہ شے کا سبب وہ ہوتا ہے جو اسکی طرف پہونچانے والا ہو وضو کا ٹوٹنا پاکی کا دور ہونا ہے اور جو چیز کسی شے کو دور کرتی ہے وہ اسکی طرف پہونچانے والی نہین ہوتی پھر وضو کا ٹوٹنا وضو کا سبب کیسے ہو سکتا ہے

وسبب وجوب الغسل الحيض والنفاس والجنابة

اور نہانے کے واجب ہونے کا سبب حیض اور نفاس اور جنابت ہے حیض اس خون کو کہتے ہین جو ایسی بالغہ عورت کے رحم سے بہے جو مرض سے سلامت ہو اور سن ناامیدی کو بھی نہ پہونچی اور عورت کم سے کم بالغ نو برس کی عمر مین ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو خون رحم سے نہو گا اسکو حیض نہ کہین گے اسی طرح جو خون نو برس سے قبل آئے گا اور ایسا ہی جو بیماری سے آئے گا حیض نہین اور جو خون ہمیشہ جاری رہے اسمین سے بعض خون حیض سے ہو گا اور بعض بیماری سے جسکا نام استحاضہ ہے اور جو خون بعد جننے کے عورت کو آتا ہے اسکو نفاس کہتے ہین وہ بھی حیض مین داخل نہین ہے اور سن ایاس یعنی ناامیدی بعض کے نزدیک ساٹھ برس ہین اور بعض کے نزدیک پچپن برس اور کم مدت حیض کی تین دن ہین اور اکثر مدت دس دن ہین اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کم مدت دو دن اور اکثر حصہ تیسرے دن کا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کم مدت ایک دن

اور اکثر مدت پندرہ دن ہین اور نفاس کی کم مدت کی حد نہین اور اکثر مدت اسکی چالیس دن ہین اور جنابت سے مراد نجاست کبری ہے اور وہ منی کے انزال کے ساتھ ہوتی ہے اور جو کچھ اسکے حکم مین ہے وہ بھی اسمین داخل ہے۔

فصل

قال القاضی الامام ابو زید المانع اربعۃ اقسام قاضی امام ابو زید نے کہا ہے کہ علت کے موانع چار ہین اور مین پانچ ذکر کرون گا۔ ما یمنع انعقاد العلۃ ایک وہ مانع ہے جسکی وجہ سے علت کا انعقاد ہی ممنوع ہو جاتا ہے وما نع یمنع تمامها دوسرا وہ مانع ہے کہ بالفعل علت کے حکم مین تاثیر کرنے کو منع کرتا ہے اور علت کو تام نہین ہونے دیتا۔ ومانع یمنع ابتداء الحکم تیسرا وہ مانع ہے کہ علت کے ابتداء سے حکم کو منع کرتا ہے ومانع یمنع دوامہ چوتھا وہ مانع ہے کہ علت کے حکم کے دائمی ہونے کو مانع آتا ہے گو کہ ابتداءً حکم ثابت ہو جاتا ہے علت کے حکم کو لازم نہین ہونے دیتا۔ ونظیر الاول بیع الحر والمیتۃ والدم فان عدم المحلیۃ یمنع انعقاد التصرف علۃ لافادۃ الحکم پہلی قسم کی مثال آزاد اور مردار اور خون کی بیع ہے کہ بوجہ محل بیع نہونے کے یہان انعقاد علت نہین پایا جاتا پس نتیجۂ بیع حاصل نہوگا یعنی ملک نہ پہونچے گی کیونکہ یہ چیزین مال نہین ہین کیونکہ ان سے تمول نہین ہوتا اور بیع کے منعقد ہونے کے لیے مبیع کا مال ہونا شرط ہے اسلیے کہ بیع مال کو مال سے بدلنے کو کہتے ہین پس جو چیز کہ مال نہین اسکی بیع بھی جائز نہین اور جبکہ آزاد اور مردار اور خون مال نہین تو ان مین ایجاب وقبول کا تصرف بھی افادہ حکم کے لیے علت منعقد نہین ہو سکتا۔ وعلی ھذا سائر التعلیقات عندنا فان التعلیق یمنع انعقاد التصرف علۃ قبل وجود الشرط اسی طرح حنفیہ کے نزدیک تمام تعلیقات کا حکم ہے کیونکہ تعلیق انعقاد تصرف کو روکتی ہے وجود شرط سے پہلے اسکو علت نہین ہونے دیتی تعلیق سے مراد شرط ہے اور شرط اسے کہتے ہین کہ جسکے ساتھ کسی شے کا وجود معلق کیا جائے نہ وجوب اور اسکی ماہیت سے خارج ہو اور شرط کبھی حقیقی ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ شے اسپر عقلاً موقوف ہو یا شارع کے حکم سے موقوف ہو یہانتک کہ حکم بدون اسکے صحیح نہو جیسے گواہ نکاح کے لیے شرط ہین کہ بدون گواہون کے نکاح صحیح نہین ہوتا یا حکم بغیر اسکے

بوجہ متعذر ہونے شرط کے صحیح ہو جیسے وضو نماز کے لیے شرط ہے لیکن کبھی بوجہ عذر کے وضو نمازی
کے ذمے سے ساقط ہو جاتا ہے اور تیمم اُسکا خلیفہ بن جاتا ہے اور کبھی جعلی ہوتی ہے اور وہ معلق
کرنا ایک شے کا ہے دوسری شے کے ساتھ جیسے طلاق کو کسی شے پر مقید کرنا مثلاً شوہر اپنی منکوحہ کو
کہے کہ اگر تو میرے پاس آئے گی تو تجھکو طلاق ہے یا آزادی کو کسی چیز پر مشروط کرنا مثلاً یون کہے
کہ جس روز مین گھر مین جاؤن تو اُس روز میرے تمام غلام آزاد ہین شرط جعلی شرط حقیقی کی طرح
نہین ہے کیونکہ جب تک مکلف اُسکو شرط نہ بنائے اُسمین صلاحیت حکم کی نہین ہوتی کیونکہ بدون شرط
کے حکم کا صحیح نہونا شرط حقیقی وجعلی دونون مین مشترک ہے اور فرق دونون مین اسقدر ہے کہ حقیقی
وہ ہے جس پر حکم عقل یا شرع کی رو سے موقوف ہو مکلف کے کام کو اُس مین دخل نہو اور جعلی وہ جو
ایسی نہو بلکہ اُسپر حکم شرعًا مکلف کے شرط بنانے کی وجہ سے موقوف ہو علی ما ذکرنا جیسا کہ ہم نے
اوپر بیان کیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے وہ حکم کی علت اُس وقت تک
نہین بنتی جب تک شرط نہ پائی جائے پس اُنکے نزدیک معلق بالشرط وجود شرط کے وقت علت بنے گا
اور وقت سے پہلے نہ بنے گا اور شافعی کے نزدیک معلق بالشرط فی الحال علت ہو جاتا ہے شرط کے
موجود ہونے پر موقوف نہین رہتا مگر اتنا ضرور ہے کہ شرط کا عدم حکم کے وقوع مین آنے کو مانع آتا ہے

ولهذا لو حلف لا يطلق امرأته فعلق طلاق امرأته بدخول الدار لا يحنث اسیواسطے
اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی زوجہ کو طلاق نہین دے گا پھر تعلیق مکان مین دخول کے ساتھ کر دی
یعنی کہدیا کہ اگر تو گھر مین جائے تو تجھے طلاق ہے تو اس تعلیق سے حانث نہین ہوگا قسم نہین ٹوٹیگی کیونکہ تعلیق
نہین پائی گئی کیونکہ محل موجود نہین ہے کیونکہ ایجاب اُس حالت مین علت بنتا ہے جبکہ ایسے
شخص سے جو اُسکی قابلیت رکھتا ہو ایسے محل مین صادر ہو جو اُسکی اہلیت رکھتا ہو پس جبتک ایجاب
اپنے محل سے نہین ملے گا اُسکی علت نہین بنے گا جیسے ایجاب ایسی چیز کی طرف منسوب کیا جائے
جو اسکا محل نہو تو وہان بھی علت نہین ہو سکتا مثلاً میت کو یا جانور کو طلاق دی جائے تو یہ دونون
ایجاب کا محل نہین اسلیے ایجاب یہان حکم یعنی وقوع طلاق کی علت بھی نہین ہو سکے گا اور زوجہ اگرچہ
ایجاب طلاق کا محل ہے مگر جب تک شرط وقوع مین نہ آئے گی ایجاب اپنے محل سے نہین مل سکے گا

اور صرف تعلیق طلاق نہین ہے پس اس وجہ سے حانث نہوگا۔ ومثال الثانی ملک النصاب

فی تمام الطول دوسری قسم کی مثال مال نصاب کا برس دن گذرنے سے پیشتر برباد ہوجانا ہے کہ
یہ امر علت کے تمام ہونے کو مانع ہے کیونکہ مال نصاب کا سال بھر رہنا وجوب زکوٰۃ کی علت ہے یہی
وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص مال نصاب پر برس دن گذرنے سے پیشتر ہی زکوٰۃ نکال دے تو جائز ہو گر علت
تمام اُسی وقت ہوتی ہے جبکہ برس دن گذر جائے پس برس دن کی مدت کے اندر اُسکا ہلاک ہوجانا
مانع ہے علت کے تمام ہونے کا وامتناع احد الشاھدین عن الشھادۃ اسی قبیل سے ہی
یہ بھی کہ ایک گواہ کی گواہی گذر جانے کے بعد دوسرا گواہ اداے شہادت سے انکار کر جائے تو اس کا
انکار کر دینا علت کے تمام ہونے کو مانع ہوگا کیونکہ دو شاہدون کی شہادت وجوب حکم کی علت
ہوتی ہے مگر یہ علت تمام اُس وقت ہوتی ہے کہ شہادت اکھٹے دونون شاہدون کی طرف سے گذرے
پس اُن مین سے ایک کا امتناع علت کے تمام ہونے کو مانع ہو ورد شطر العقد اسی طرح کسی
شخص نے کسی شخص سے عقد بیع کیا اور اسمین سے نصف کو لوٹا دیا تو یہ امر بھی علت کے تمام ہونے
کو مانع ہے ومثال الثالث البیع بشرط الخیار تیسری قسم کی مثال یہ ہے کہ بائع کا اختیار شرط
بیع پر مشتری کی ملک کے مدت خیار تک ثابت ہونے کو مانع ہے مشتری کی ملک ثابت ہونے کی علت
ایجاب وقبول ہے جو محل بیع مین موجود ہے مگر اسکی تاثیر بائع کا اختیار منتفی ہونے تک متوقف
رہتی ہے اور جب بائع کے اختیار کی مدت پوری ہو جاتی ہے تو ملک اصل سے ثابت ہوتی ہے
پس شرط خیار بائع مانع ہے جو ابتداے حکم کو منع کرتی ہو وبقاء الوقت فی حق صاحب العذر
اور صاحب عذر کے واسطے عذر کا باقی رہنا بھی اسکی مثال ہے کیونکہ جبتک وقت باقی رہے گا
وضو نہین ٹوٹے گا کیونکہ وجود حدث کا صاحب عذر سے علت ہے طہارت کے جلتے رہنے کی یا طہارت
کے واجب ہو جانے کی گر وقت کا ابھی باقی ہونا اسکے حق مین طہارت کے جاتے رہنے یا اُس کے
واجب ہونے کو مانع ہے ومثال الرابع خیار البلوغ چوتھی قسم کی مثال خیار بلوغ ہے یعنی صغیر
لڑکی یا صغیر لڑکے کو بالغ ہو جانے کے بعد اپنے نکاح کے فسخ کر دینے کا اختیار حاصل ہوجاتا ہے
جبکہ سوا باپ اور دادا کے کسی اور ولی نے نکاح کر دیا ہو تو اُس لڑکی یا لڑکے کو جائز ہو کہ جب بالغ
ہون نکاح کو فسخ کر دین اگر وہ نکاح کو پہلے سے جانتے تھے اور اگر نکاح کی اُن کو خبر نہ تھی اور بعد بلوغ
کے خبر ہوئی تو جس وقت خبر ہوئی اُس وقت بھی جائز ہے کہ نکاح فسخ کرین والعتق اور یہ بھی

اسی قبیل سے ہے کہ کنیز کا نکاح مالک نے کر دیا ہو اور جب وہ اسکو آزاد کر دے تو کنیز کو اختیار رہتا ہے کہ نکاح باقی رکھے یا فسخ کر دے لڑکے اور لڑکی کا بالغ ہو جانا اور کنیز کا آزاد ہونا دوام نکاح کا مانع ہے۔ (الرؤیة) اسی قبیل سے ہے مشتری کو مبیع کے دیکھنے کا اختیار حاصل ہونا کہ جس چیز کو مشتری نے نہ دیکھا اور اسکو بغیر دیکھے اس شرط کے ساتھ خریدے کہ بعد دیکھنے کے چاہے گا تو بیع کو باقی رکھے گا اور چاہے گا تو فسخ کر دے گا تو اسکو اختیار ہے کہ دیکھنے کے بعد چاہے تو ان داموں کو خرید لیوے یا واپس کر دیوے اگرچہ قبل دیکھنے کے راضی ہو چکا ہے پس خیار رؤیت کی وجہ سے ایسے حکم کو دوام نہیں ہوتا گویا کہ یہ حکم ابتداءً ثابت ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ مشتری شئے مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بھی اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ بغیر حاکم کے پاس رجوع کیے ہوئے اور بغیر رضامندی بائع کے بیع کو فسخ کر دے جب تک کہ بعد دیکھنے کے کوئی ایسی بات نہ کہے یا کوئی فعل ایسا نہ کرے جو رضامندی پر دلالت کرتا ہو (وعدم الکفاءة) اور خاوند کا غیر کفو ہونا بھی اسی قاعدے کے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ کوئی عورت ایسے شخص سے جو اس کا کفو یعنی ہمسر و برابر نہ ہو نکاح کرلے تو ولی خاوند کو بی بی سے جدا کر دیگا۔ والاندمال فی باب الجراحات علی هذا الاصل اور جراحات کے معاملے مین زخم کا نہ بھرنا بھی اسی قاعدے سے متعلق ہے اندمال ایسا مانع ہے کہ وہ دیت جراحت کے دوام حکم کو منع کرتا ہے چنانچہ جب کوئی آدمی کسی آدمی کو زخمی کر دیتا ہے تو زخمی کے انجام کار کی طرف نظر رکھی جاتی ہے اگر اس زخم کی وجہ سے وہ مر گیا تو زخمی کرنے والے پر قصاص آتا ہے اگر زخم اچھا ہو گیا اور کچھ اثر اسکا باقی نہ رہا تو اسکا اعتبار حق دیت مین باقی نہ رہے گا اگرچہ حق تعزیر مین اسکا اعتبار باقی ہوگا یہ مذہب امام ابوحنیفہؒ کا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دعوے کرنا واجب ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ڈاکٹر یا جراح کی فیس اور دواؤن کی قیمت واجب آئے گی وهذا علی اعتبار جواز تخصیص العلة الشرعیه فاما علی قول من لا یقول بجواز تخصیص العلة فالمانع عنده ثلثة اقسام مانع یمنع ابتداء العلة ومانع یمنع تمامها ومانع یمنع دوام الحکم واما عند تمام العلة فیثبت الحکم لامحالة وعلی هذا کل ما جعله الفریق الاول مانعا لثبوت الحکم جعله الفریق الثانی مانعا لتمام العلة وعلی هذا الاصل یدور الکلام بین الفریقین۔ اور یہ چوتھی قسم اس اعتبار سے ہے

کہ علت شرعیہ کی تخصیص کرنا جائز ہے اور جو عالم علت کی تخصیص کے جواز کے قائل نہیں انکے نزدیک مانع تین قسم کے ہیں ایک وہ جو ابتداے علت کو مانع ہو دوم وہ جو تمام علت کو مانع ہو سوم وہ جو دوام حکم کو مانع ہو اور جب علت پوری ہو گی تو ضرور حکم ثابت ہو جائیگا اب یہ کہا جائیگا کہ جسکو فریق اوّل نے مانع ثبوت حکم مقرر کیا ہے اسکو فریق ثانی نے مانع تمام علت قرار دیا ہے اسی قسم سے فریقین میں کلام دائر ہے۔ **فائدہ** پانچواں وہ مانع ہے کہ جو علت کو لازم نہیں ہونے دیتا نظیر اسکی یہ ہے کہ بائع و مشتری باہم یہ وعدہ کریں کہ اگر مبیع میں عیب نکلے تو بیع کے فسخ کرنے کا اختیار ہے سو ایسے اختیار کا ثابت کرنا ملک کے فقط لازم ہونے کو مانع ہے اسی وجہ سے مشتری مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بغیر حاکم کے ہاں دعوے کیے یا بائع کی رضامندی کے بغیر بیع کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں رکھتا پس اگر مشتری کی ملک لازم ہو جاتی تو حکم بائع پر واسطے فسخ بیع کے جبر نہ کر سکتا اور اگر ملک تمام نہو جاتی تو حاکم کے پاس دعوے کرنے یا بائع کے رضامند ہونے کی حاجت نہ پڑتی بلکہ مشتری بغیر ان کے حق فسخ رکھتا اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ملک تو تمام ہو جاتی ہے مگر لازم نہیں ہوتی۔

فصل

الفرض لغۃ ھو التقدیر ومفروضات الشرع مقدراتہ بحیث لا یحتمل الزیادۃ والنقصان وفی الشرع ماثبت بدلیل قطعی وحکمہ لزوم العمل بہ والاعتقاد فرض کے معنی لغت میں تقدیر ہیں یعنی مقرر کرنا مفروضات شرع مقدرات شرع ہیں کہ انمیں کمی و زیادتی کا احتمال نہیں شرع میں فرض اُسے کہتے ہیں کہ جو دلیل قطعی سے ثابت ہو اور اُسکا حکم یہ ہے کہ اسپر عمل کرنا اور اعتقاد رکھنا لازم ہے جیسے ایمان اور نماز اور زکوٰۃ اور روزہ اور حج فرض کے انکار سے کفر لازم آتا ہے اور بغیر عذر کے اسکی تعمیل ترک کرنے سے فاسق ہو جاتا ہے اگر بوجہ کسی عذر کے ترک ہو جائے تو مضائقہ نہیں اور بغیر عذر کے حقیر جان کر ترک کرنے سے بھی کفر لازم آتا ہے یہ بھی یاد رکھو کہ عموماً ہر فرض کا عقیدہ دل سے نہ رکھنے سے کفر لازم نہیں آتا۔ بلکہ جو فرض ایسا ہے کہ جس کی فرضیت شرع محمدی میں ہر محق و مبطل کو بدیہی طور پر معلوم ہو گئی ہو تو اُسکے انکار سے کفر لازم آتا ہے اور جو ایسا نہیں ہے مگر پھر بھی اُسکے ثبوت میں کسی طرح کا شبہ نہیں تو جو شخص ایسے

فرض کا انکار تاویل کے ساتھ کرتا ہو گو وہ تاویل رکیک ہی ہو تو وہ کافر نہوگا بلکہ فاسق ہوگا اور جس فرض کی فرضیت کے ثبوت مین شبہ کو گنجائش ہو مگر وہ شبہ کسی دلیل سے پیدا ہوا ہو تو ایسے فرض کا انکار کرنے والا تاویل اجتہادی کے ساتھ نہ کافر ہے نہ فاسق بلکہ خاطی ہے ہان اگر تاویل اجتہادی نہ رکھتا ہوگا تو اُسکے فاسق ہونے مین کلام نہین مگر کافر کبھی نہین ہوسکتا اور یہ جو کہتے ہین کہ اہل قبلہ مین سے کسی کو کافر نہ کہنا چاہیے یہ ایک مجمل کلام ہے جس مین بہت سی افراط و تفریط واقع ہوگئی اور فقہا نے تو اتنا مبالغہ کیا کہ بعض مسائل اجتہادی کے انکار کرنے سے بھی کافر کہدیا اور یہ طریقہ بہت ناموزون ہے اور بعض نے اصول و فروع مین فرق کیا یعنی انکار اصول پر تو کافر کہا اور انکار فروع پر کافر کہنے سے بچے۔ مگر یاد رہے کہ اگر فروع مین ذات اعمال سے انکار کیا جائیگا تو خیر کافر نہوگا اور جو اُنکے واجب و سنت ہونے کا اعتقاد نہ رکھیگا تو کافر ہو جائے گا اسواسطے کہ جو شخص انکار کرے پنجگانہ نماز اور زکوٰۃ کے واجب ہونے یا اذان کے مسنون ہونے سے تو وہ بیشک کافر ہے اور یہی وجہ ہے کہ جب عہد خلافت حضرت ابوبکر صدیق مین عرب کے بعض قبیلون نے زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تو اُنکے ساتھ قتال کیا گیا ہان بعض ایسی صورتون مین کفر تاویلی ہوتا ہے لیکن صاف اور کھلے ہوے معاملات اور نصوص جلی مین تاویل کا اعتبار نہین کیا جاتا چنانچہ خلیفہ اوّل کے عہد مین زکوٰۃ نہ دینے والون نے تاویل کی اور زکوٰۃ کے عدم وجوب پر اس آیت کے ساتھ استدلال کیا خذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم و تزکیہم بہا و صل علیہم ان صلوتک سکن لہم یعنی انکے مال مین سے زکوٰۃ لے تاکہ تو اُنکے ظاہر اور باطن کو پاک اور پاکیزہ کرے اور دعاے خیر بھیج اُنپر تحقیق تیری دعا اُنکے واسطے تسکین ہے پس زکوٰۃ کا وجوب مشروط ہے اس تسکین کے حاصل ہونے پر اور یہ ظاہر ہے کہ کسی اور سے یہ تسکین حاصل نہین ہوسکتی اور کوئی غیر آدمی اس کام مین رسول کا قائم مقام نہین ہوسکتا پس واجب ہوا کہ رسول کے سوا کسی اور کو زکوٰۃ نہ دی جائے مگر یہ تاویل ضعیف ہے اسواسطے کہ تمام آیات اس بات پر دلالت کرتی ہین کہ زکوٰۃ فقرا اور مساکین کی حاجت براری کے لیے مقرر ہوئی ہے اسیواسطے صحابہ نے مانعین زکوٰۃ کی اس تاویل کو غلط قرار دیا البتہ جو کوئی کہے کہ قرآن مخلوق ہے یا روایت الٰہی کا انکار کرے یا کہے کہ اللہ تعالیٰ کو جزئیات کا علم جزئی طور پر نہین اور علم کلی ثابت کرے تو ایسے آدمی کی تکفیر پر اقدام نہ کرنا چاہیے اسلیے کہ نص جلی کی

مخالفت لازم نہیں آتی کیونکہ ان جزئیات کے خلاف قرآن اور حدیث متواتر میں صاف اور آشکارا طور پر ذکر نہیں ہے۔ والوجوب هو السقوط یعنی ما یسقط عن العبد بلا اختیار منه وقیل هو من الوجبة وهو الاضطراب سمی الواجب بذلک لکونه مضطربا بین الفرض والنفل فصار فرضا فی حق العمل حتی لا یجوز ترکه ونفلا فی حق الاعتقاد فلا یلزمنا الاعتقاد جزما وجوب کے معنی سقوط کے ہیں یعنی جو بندے پر سے بغیر اسکے اختیار کے ساقط ہو بعض کے نزدیک لفظ واجب کا ماخذ وجبہ ہے جسکے معنی اضطراب کے ہیں واجب کا یہ نام اسلیے ہے کہ وہ فرض اور نفل کے درمیان مضطرب ہے پس واجب حق عمل میں فرض ہے کہ اسکا ترک کرنا درست نہیں اور حق اعتقاد میں نفل ہے اسلیے کہ یقینی طور پر اسپر اعتقاد رکھنا ہمارے ذمے لازم نہیں۔ وفی الشرع هو ما ثبت بدلیل فیه شبهة کالآیة المأولة والصحیح من الآحاد شریعت میں واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جسمیں شبہ ہوتا ہے مثلاً وہ آیت جسمیں علما نے تاویل کی ہو اور احادیث احاد صحیحہ اور عام مخصوص البعض اور مجمل انمیں سے عام مخصوص اور مجمل اور ماؤل کی دلالت میں شبہ ہے اور خبر واحد کے ثبوت میں شبہ ہوتا ہے اور کبھی خبر واحد کی دلالت میں بھی شبہ ہوتا ہے ثبوت میں شبہ ہونے کی مثال صدقۂ فطر اور قربانی ہے۔ ترمذی نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی کرنے والا مکے کی گلیون میں بھیجا تاکہ کہے کہ آگاہ ہو کہ صدقۂ فطر کا واجب ہے ہر مسلمان پر مرد ہو یا عورت آزاد ہو یا غلام چھوٹا ہو یا بڑا اور قربانی کے باب میں آنحضرت نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے قبل نماز کے ذبح کیا تو اُسنے اپنے نفس کے لیے ذبح کیا اور جس نے بعد نماز کے ذبح کیا تو اُسکی عبادت پوری ہوئی اور اُس نے سنت مسلمانون کی پائی اور ایک روایت میں ہے کہ آپنے فرمایا کہ جس شخص نے قبل نماز کے ذبح کیا تو اُسکے بدلے میں دوسرا جانور ذبح کرے اور جس نے نہیں ذبح کیا تو وہ خدا کے نام پر ذبح کرے اسکو بخاری ومسلم نے براء بن عازب اور جندب بن عبد اللہ سے روایت کیا ہے یہ دونون روایتین اگرچہ صحیح ہین مگر اخبار احاد کے قبیل سے ہین اور خبر واحد ایک ایسی دلیل ہے جسکے ثبوت میں شبہ ہے ابو یوسف اور شافعیؒ کے نزدیک قربانی سنت ہے اور دلیل اسپر حدیث ام سلمہ کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص

تم مین سے ذیحجہ کا چاند دیکھے اور قربانی کا ارادہ کرے تو چاہیے کہ اپنے بال اور ناخنون کو روکے
رکھے اسکو ایک جماعت نے روایت کیا ہے یہ جو فرمایا کہ اگر ارادہ کرے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قربانی
واجب نہین ہے اور امام اعظمؒ کے نزدیک واجب ہے اور دلیل انکی حدیث ابوہریرہؓ کی ہے کہ حضرتؐ
نے فرمایا جسکو مقدرت ہو اور قربانی نہ کرے تو وہ ہمارے مصلے کے قریب نہو اسکو احمد اور ابن ماجہؒ
نے روایت کیا ہے اور حاکم نے اسکی تصحیح کی ہے کیونکہ اس قسم کی وعید سوائے ترک واجب کے سنت کے
ترک پر نہین ہوتی اور ام سلمہؓ کی حدیث کے معنی یہ ہین کہ جس شخص کا قصد ہو قربانی کا جو ضد ہے
سہو کی اور تخییر نہین (سوال) اللہ نے فرمایا ہے فصل لربك وانحر یعنی نماز پڑھ اپنے رب کے آگے
اور قربانی کر تو اس صورت مین قربانی فرض ٹھہری (جواب) یہ آیت ماول ہے اسی لیے شافعیؒ کہتے
ہین کہ انحر کے معنی یہ ہین کہ نماز مین سینے کے آگے ہاتھ رکھ پس آیت ظنی الدلالت ہے گو کہ قطعی الثبوت
ہے اور دلالت مین شبہ ہونے کی مثال وتر ہے کہ وہ آنحضرتؐ کے اس قول سے واجب ہوتا ہے
ان اللہ امدکم بصلوۃ ھی خیر لکم من حمر النعم الوتر الخ یعنی اللہ تعالیٰ نے امداد کی تم کو ایک نماز
کہ وہ بہتر ہے تمہارے واسطے سرخ اونٹون سے وہ وتر ہے مقرر کیا اسکو تمہارے واسطے اللہ نے
درمیان نماز عشا کے طلوع فجر تک جیسا کہ ترمذی اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے یہ حدیث وجوب
وتر کے دلائل سے گنی جاتی ہے اول تو اسکے ثبوت مین شبہ ہے کیونکہ خبر واحد ہے اور اگر ثبوت
مان بھی لیا جائے تو وجوب پر اسکی دلالت مین شبہ ہے چنانچہ احتمال اس بات کا بھی ہے کہ
امداد کرنا بطور نفل کے ہو نہ بطور وجوب کے چنانچہ امام شافعیؒ اور صاحبین کے نزدیک وتر سنت ہے
اور امام اعظمؒ کے نزدیک واجب ہے اور زیادہ تر حدیثون مین بجائے امدکم کے زادکم واقع ہے
اور یہ قول حضرتؐ کا دلالت کرتا ہے کہ ان پانچ نمازون سے وتر بھی ملحق ہے اور اس سے وتر کا
وجوب ثابت ہوتا ہے اور اگر کوئی کہے کہ اس سے فرضیت ثابت ہوتی ہے جیسے کہ پانچ نمازون کی فرضیت
ہے تو جواب اسکا یہ ہے کہ دلیل ظنی ہے اور فرضیت دلیل قطعی سے ثابت ہوتی ہے وحکمہ ما ذکرنا
حکم واجب کا وہ ہے جو ہمنے اوپر بتلایا یعنے اُسکا عمل فرض کی طرح لازم ہے مگر علم فرض کے علم کی
طرح لازم نہین ہوتا کیونکہ فرض کا علم قطعی ہوتا ہے اور واجب کا علم ظنی اسی لیے اسکا تارک مستحق
عذاب اور گناہگار ہے کافر نہین اگر کوئی تاویل اجتہادی اخبار آحاد مین کرتا ہو اسطرح کہ

اگر یہ خبر ضعیف یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے اور اس وجہ سے اس پر عمل ترک ہوتا ہو تو اس سے فسق لازم نہیں آئے گا کیونکہ یہ امر استخفاف یا خواہش نفسانی کے لیے نہیں ہے بلکہ محض خوشنودی الٰہی اور تحقیقات علمیہ کی غرض سے ہے۔ فائدہ جلیلہ کبھی واجب کا اطلاق حنفیہ کے نزدیک ایسے معنے پر عام ہوتا ہے جو شامل ہیں فرض وواجب کو اور وہ معنی یہ ہیں کہ کرنا اولی ہے ترک سے باوجود منع ہونے ترک کے اور یہ عام ہے اس سے کہ دلیل قطعی سے ثابت ہو یا دلیل ظنی سے اسی وجہ واجب کا لفظ کبھی ایسی چیز پر بولا جاتا ہے جو علمی وعملی طور پر فرض ہی جیسے کہتے ہیں کہ نماز فرض واجب یا زکوٰۃ واجب ہے اور کبھی ایسی چیز پر بولا جاتا ہے جو ظنی ہے مگر عمل کی رو سے فرض کی قوت میں ہے جیسے نماز وتر اور کبھی ایسی چیز پر استعمال کیا جاتا ہے جو ظنی ہے اور عمل میں فرض سے کم ہے مگر سنت سے بڑھکر ہے جیسے سورۂ فاتحہ کا نماز میں پڑھنا یہانتک کہ اگر کوئی اسے ترک کرے تو نماز فاسد نہوگی لیکن سجدہ سہو واجب ہوگا اسی طرح فرض کا اطلاق بھی ایسے معنی عام پر ہوتا ہے جو فرض وواجب دونوں کو شامل ہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ ثابت ہے برابر ہے کہ ثبوت دلیل ظنی کے ساتھ ہو یا دلیل قطعی کے ساتھ مثلاً کہتے ہیں کہ وتر فرض ہے اور نماز میں تعدیل ارکان فرض ہے اور ایسے فرض کا نام فرض عملی ہے اور یوں بھی کہتے ہیں کہ نماز فرض ہے اور زکوٰۃ فرض ہے امام شافعیؒ فرض وواجب کو مترادف مانتے ہیں اور انکے نزدیک ان دونوں لفظوں کا اطلاق اس کام پر ہوتا ہے کہ شرعاً جسکا فاعل مدح کا مستوجب ہو اور اسکا تارک مذمت کا مستوجب ہو اور ایسا کام عام ہے کہ دلیل قطعی سے ثابت ہو یا دلیل ظنی سے۔

والسنة عبارة عن الطريقة المسلوكة المرضية في باب الدين سواء كانت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او من اصحابه قالوا عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي عضوا عليها بالنواجذ

سنت عبارت ہے دین میں ایسے عمدہ طریقے سے جسپر چلتے ہیں خواہ وہ طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو یا انکے صحابہ سے کیونکہ آپ نے فرمایا ہے کہ لازم پکڑو میری سنت کو اور خلفا کی سنت کو میرے بعد اسکو دانتوں سے مضبوط پکڑے رہو۔ احمد ابوداؤد ترمذی اور ابن ماجہ کی روایت میں عرباض بن ساریہ سے عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ واقع ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سنت کا لفظ جب

مطلق مذکور ہو یعنی کوئی راوی یون کہے کہ سنت سے ایسا ثابت ہے تو یہ رسول اور صحابہ دونون کے طریقون کو شامل ہوگا اور مطلق سنت مین دونون طریق داخل ہونگے مگر امام شافعیؒ کہتے ہین کہ جب یہ لفظ مطلق مذکور ہو تو پیغمبر خدا کا طریقہ مراد ہوتا ہے نہ صحابہ کا کیونکہ مطلق سے فرد کامل متبادر ہوتی ہے اور تمام طریقون مین سنت رسول فرد کامل ہے دوسری دلیل شافعیؒ کی یہ ہے کہ سعید بن مسیب کے قول ذیل مین مطلق سنت کا لفظ مذکور ہے اور اس سے مراد سنت نبوی ہے ما دون الثلث من الدیۃ لا ینصف وھو السنۃ یعنی تہائی سے کم دیت کو آدھا آدھا نہ کیا جائے اور یہ سنت ہے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مطلق افادہ اطلاق کا کرتا ہے اس لیے بلا دلیل مقید نہین ہوتا اور فرد کامل دلیل تقئید سے نہین ہے پس سنت مطلق سے نبی کا طریقہ بھی سمجھا جائے گا اور صحابہ کا طریقہ بھی اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو سعید بن مسیب کے قول مین سنت نبی مراد لینا ممنوع ہے کتاب کفایہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہان سنت سے مراد زید بن ثابت کی سنت ہے جو اس قول مین سعید کے امام ہین دوسرے اگر یہ فرض بھی کرلیا جائے کہ سنت نبی ہی مقصود ہے تو یہ اطلاق کی وجہ سے نہین بلکہ اقتضائے مقام کی وجہ سے ہے امام ابوحنیفہ کے مذہب مختار پر یہ حدیث دلیل ہے جسکو جریر بن عبداللہ بجلی سے مسلم نے روایت کیا ہے کہ آنحضرت نے فرمایا من سنّ فی الاسلام سنۃ حسنۃ فلہ اجرھا واجر من عمل بھا من بعدہ من غیر ان ینقص من اجورھم شیٔ ومن سن فی الاسلام سنۃ سیئۃ کان علیہ وزرھا ووزر من عمل بھا من بعدہ من غیر ان ینقص من اوزارھم شیٔ یعنی جو شخص اسلام مین طریق نیک کو رواج دے تو اسکے لیے اپنا ثواب ہے اور ان شخصون کا بھی ثواب ہے جنھون نے اس طریق پر اسکے بعد عمل کیا بغیر اسکے کہ انکے ثوابون مین کچھ کمی ہو اور جس نے اسلام مین طریقۂ بد کو رواج دیا تو اسپر اپنا گناہ ہوگا اور ان شخصون کا بھی گناہ ہوگا جو اس طریق پر اسکے بعد چلین گے بغیر اسکے کہ ان کے گناہون سے کچھ کم ہو دیکھو یہ حدیث جس مین لفظ عام ہے ہر آدمی کو متناول ہے وحکمھا انہ یطالب المرء باحیائھا ویستحق اللائمۃ بترکھا سنت کا حکم یہ ہے کہ اسکے بجالانے پر ثواب ہے اور اسکے ترک کرنے پر ملامت ہے گو یہ طریقہ فرض وواجب سے کم ہے مگر اسکی بجا آوری چاہیے کیونکہ اللہ فرماتا ہے

وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا یعنی جو تم کو رسول دے دے لو
اور جس سے منع کرے اسکو چھوڑ دو پس سنت کا برپا رکھنا بھی آدمی سے مطلوب ہے الا یہ کہ اسکا بعذر
مگر عذر سے چھوٹ جائے تو اللہ معاف کرنے والا ہے والنفل عبارۃ عن الزیادۃ والغنیمۃ
تسمی نفلا لانہا زیادۃ علی ماھو المقصود من الجہاد وحکمہ ان یثاب المرء علی
فعلہ ولا یعاقب بترکہ نفل عبارت ہے زیادتی سے یعنی جو عبادت فرض و واجب اور سنت
سے زیادہ ہو غنیمت کو نفل اسی واسطے کہتے ہیں کہ وہ اصل مقصود جہاد سے زائد امر ہے حکم اسکا
یہ ہے کہ اسکے کرنے پر ثواب ہے نہ کرنے پر عذاب نہیں اور نہ ملامت ہے جیسے مسافر کو اجازت ہے کہ
چار رکعتی نماز کو قصر کرے پس اگر کوئی چاروں رکعت پڑھے تو دو سے زیادہ نفل ہونگی انکے پڑھنے
پر ثواب پائے گا اور نہ پڑھنے پر نہ عذاب پائے گا نہ ملامت کا مستحق ہوگا۔

(سوال) یہ قول فقہا کے اس حکم کے خلاف ہے کہ اگر مسافر نے عمداً چاروں رکعتیں پوری پڑھیں
اور پہلے قاعدے میں بیٹھا بھی تو فرض اسکا تمام ہوا مگر گناہگار رہا۔

(جواب) یہ گناہ دو رکعتوں کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے کیونکہ نماز فی نفسہ عبادت مشروع ہے
بلکہ سلام کی تاخیر کرنے کے سبب ہے اور اللہ تعالیٰ کا صدقہ نہ قبول کرنے سے اور فرض و نفل کے
ملانے سے یعنی بلا فصل ادا کرنے سے ہوتا ہے اور دو رکعتیں جو اس نے زیادہ پڑھی ہیں وہ نفل
ہو جائینگی اور اگر پہلا قاعدہ نہیں کیا تو اسکی نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ مسافر پر پہلا قاعدہ
فرض ہے اس لیے کہ پہلا قاعدہ مسافر کے حق میں پچھلا قاعدہ ہے۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جبکہ نفل کا یہ حال ہے کہ اسکے کرنے سے آدمی ثواب پاتا ہے اور نہ کرنے
سے عذاب نہیں اٹھاتا تو چاہیے کہ جب اسکو کوئی شروع کرلے تو تمام کرنا اسپر لازم نہو اور اسپر فساد پیدا
ہو جانے سے قضا لازم نہ آئے اور جو حال اسکا قبل تبدل کے ہے وہی آخر میں رہے کیونکہ ہر شے کی
بقا ابتدا کے مخالف نہیں ہوتی پس جب نفل کو شروع کرلے تو اسکا پورا کرنا لازم نہ آئے جیسا کہ شروع
کرنے سے وہ لازم نہیں جواب اسکا یہ ہے کہ جب اسکو شروع کرلیا جاتا ہے تو وہ اللہ کا حق ہو جاتا ہے اور
اللہ تعالیٰ کے حق کی حفاظت ضرور ہے اسلیے باقی کا پورا کرنا لازم ہو جاتا ہے اگر ایسا نہ کیا جائے
تو عمل کا بطلان ہو جائے اور وہ حرام ہے چنانچہ سورۂ محمد میں اللہ فرماتا ہے ولا تبطلوا اعمالکم

یعنی اعمال کو ضائع مت کرو اور حضرت عائشہؓ اور حفصہؓ سے منقول ہے کہ ہم روزے سے تھے کہ ہمارے سامنے ایک کھانا آیا جسکو ہمارا دل چاہتا تھا ہم نے اسکو کھالیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکی قضا دوسرے دن کرلینا اسکو ابو داؤد اور ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہے اور طبرانی میں یہ بھی ہے کہ آپ نے فرمایا پھر ایسا مت کرنا یہ روزہ نفل تھا والنفل والتطوع نظیران نفل اور تطوع باہم نظیر ہیں ہیں اور ایک دوسرے سے ملتی ہیں اور دونوں زائد ہیں فرق اسقدر ہے کہ نفل زیادتی کا نام ہے اور تطوع ایسی چیز کا کرنا جو اچھی ہو اور حصول ثواب کی غرض سے کی جائے۔

فصل

العزیمۃ ھی القصد اذا کانت فی نہایۃ الوکادۃ ولھذا قلنا ان العزم علی الوطی عود فی باب الظہار لانہ کالموجود فجاز ان یعتبر موجودا عند قیام الدلالۃ ولھذا لو قال اعزم یکون حالفا عزیمت عبارت ہے قصد سے جبکہ نہایت مؤکد ہو اسی واسطے علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ ظہار کے موقع پر کسی شخص نے اثنائے کفارہ میں اپنی زوجہ سے ہمبستر ہونے کا پختہ ارادہ کرلیا تو اسکو ازسرنو کفارہ دینا ہوگا یہ عزم بمنزلے موجود کے ہے دلالت کے قائم ہونے کے وقت اس کے موجود ہونے کا اعتبار کرنا درست ہوگا اسی واسطے اگر کسی نے کہا اعزم یعنی میں پختہ ارادہ کرتا ہوں تو یمین اسکے ذمے قسم ہو جائے گی وفی الشرع عبارۃ عما لزمنا من الاحکام ابتداءً اور شرع میں عزیمت سے مراد وہ احکام ہیں جو ابتداءً ہمارے ذمے لازم ہوتے ہیں اور اصلی ہوتے ہیں انکی مشروعیت عوارض و موانع کی وجہ سے نہیں ہوتی جیسے رمضان میں روزہ رکھنا حکم اصلی ہے اللہ نے انکو ابتداءً مقرر کیا ہے بخلاف اسکے کہ مریض کے لیے جو رمضان میں افطار کا حکم ہے وہ اصلی نہیں اور ان احکام اصلی کا تعلق یا تو فعل سے ہوتا ہے جیسے روزہ رکھنے کا حکم یا ترک فعل سے ہوتا ہے جیسے زنا کرنے کی ممانعت سمیت عزیمۃ لانہا فی غایۃ الوکادۃ لسببہا وھو کون الآمر مفترض الطاعۃ بحکم الہنا ونحن عبیدہ ایسے احکام کا نام عزیمت اسلیے رکھا گیا ہے کہ نہایت مؤکد ہیں ان کا سبب ہی باعث تاکید ہے کیونکہ وہ حکم دینے والا مفترض الطاعۃ ہمارا معبود ہے ہم سب اسکے بندے ہیں واقسام العزیمۃ ماذکرنا من الفرض والواجب عزیمت کی قسمیں وہی ہیں جو مذکور ہو چکیں اگر کوئی یہ کہے کہ سنت اور نفل بھی عزیمت کی قسمیں ہیں جیسا کہ فخر الاسلام اور انکے تبعین کی رائے ہے پھر مصنف نے فرض

واجب کے ساتھ سنت ونفل کا نام کیون نہ لیا تو جواب اسکا یہ ہے کہ بعض اہل تحقیق کے نزدیک نفل و سنت عزائم مین سے نہین اسلیے کہ نفل تو اسلیے ہین کہ فرض مین جو کچھ نقصان ہوگیا ہو اسکی تلافی ان سے ہو جاتی ہے اور سنت بھی فرض کی تکمیل کے لیے مقرر ہوئی ہے اور اسی کے تحت مین ہے اس تقریر سے معلوم ہوا کہ مصنف نے ان بعض اہل تحقیق کی اتباع کی ہے اسی لیے عزیمت کی تعریف مین بھی کہا ہے کہ وہ احکام ہین جو ابتداءً ہمارے ذمے لازم ہوتے ہین اور سنت ونوافل لازم ہونے والی چیزون سے نہین ہین یا یہ کہ عبارت مین معطوف محذوف ہوگا پوری عبارت یون سمجھو ماذکرنا من الفرض والنفل ونحوہما اگر کوئی یہ کہے کہ حرام اور کروہ بھی تو عزیمت کے اقسام سے ہین تو پھر حصر کیسے درست ہوگا جواب اسکا یہ ہے کہ حرام فرض یا واجب مین داخل ہے اور کروہ سنت یا مندوب مین داخل ہے اس واسطے کہ اگر حرام ایسی دلیل سے ثابت ہوگا کہ جسمین شبہ ہے تو اس سے بچنا واجب ہوگا جیسے گوہ کا گوشت کھانا اور جو چیز کروہ ہوتی ہے تو ضد اسکی سنت ہوتی ہے یا مندوب واما الرخصۃ فعبارۃ عن الیسر والسہولۃ وفی الشرع صرف الامر من عسر الی یسر بواسطۃ عذر فی المکلف رخصت لغت مین آسانی اور سہولت کو کہتے ہین شرعی تعریف اسکی یہ ہے کہ متوجہ کرنا مشکل حکم کا آسان کیطرف بوجہ معذور ہونے مکلف کے پس رخصت اصطلاحی مین بھی عزیمت کی سختی سے آسانی کی طرف تغیر ہوتا ہے وانواعہا مختلفۃ لاختلاف اسبابہا وہی اعذار العباد وفی العاقبۃ تؤل الی نوعین رخصت کی مختلف قسمین ہین جسطرح ان کے اسباب مختلف ہین اور یہ بندون کے عذرات ہین اور انجام کار رخصت دو قسم پر ہے احدہما رخصۃ الفعل مع بقاء الحرمۃ بمنزلۃ العفو فی باب الجنایۃ وذلک نحو اجراء کلمۃ الکفر علی اللسان مع اطمینان القلب ایک ان مین سے رخصت فعل کی ہے باوجود باقی رہنے حرمت کے جس طرح کسی جنایت مین معاف کردیتے ہین مثلاً کلمۂ کفر زبان پر جاری کرنا بوجہ مجبور کیے جانے کے باوجود باقی رہنے اطمینان قلب کے دباؤ ڈالے جانے کے وقت پس اگر کسی مسلمان کو کلمۂ کفر کہنے کے لیے مجبور کیا جائے اور اسکے ایسا نہ کرنے کی صورت مین جان جانے یا کوئی عضو کٹ جانے کا خوف ہو تو اسکو چاہیے کہ کلمۂ کفر زبان سے کہدے بشرطیکہ دل ایمان پر مطمئن ہو دیکھو اجرائے کلمۂ کفر کی حرمت اور اسکا سبب یعنی حدوث عالم اور ایمان پر دلالت کرنے والے نصوص یہان باقی ہین مگر پھر بھی شرع نے دفع ضرورت کے لیے اجازت بخشی ہے کہ وہ کلمۂ کفر زبان سے کہدے جبکہ

قلب مومن سے تو کلمۂ کفر کہدینے سے اللہ کا حق فوت نہین ہوسکتا اور دوسری صورت مین اسکا اپنا حق فوت ہوتا ہے۔ کلمۂ کفر زبان سے نکالنا کفر کی علامت ہے مگر کفر کا رکن نہین بلکہ رکن کفر کا اعتقاد کو بدل ڈالنا ہے پس ایسے شخص پر دنیا مین کفر کے احکام جاری نہونگے کیونکہ یہان معارض موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ اسکو کلمات کفر کے کہنے پر مجبور کیا گیا ہے کچھ اسنے اپنی خواہش دل سے کفر کا اقرار نہین کیا ہے۔ عند الاکراہ اکراہ وہ فعل ہے جسکو آدمی ہسر پر کرے اسطرح کہ اُس ہسر کی رضامندی جاتی رہے یا اُسکا اختیار فاسد ہو جائے باوجود باقی رہنے اہلیت کے پس اکراہ دو قسم پر ہے ایک وہ جو رضامندی کو اُس شخص کی فوت کروے جیسے اکراہ کیا گیا ہے جیسے قید کرنے کی اور مارنے کی دھمکی دینا دوسرے یہ کہ اُسکے اختیار کو فاسد کردے مثلاً قتل کرنے یا کسی عضو کو کاٹ ڈالنے کی دھمکی دینا پس رضامندی کا فوت ہوجانا عام ہے فساد اختیار سے مثلاً قید اور مارپیٹ مین رضامندی فوت ہوجاتی ہے لیکن اختیار صحیح رہتا ہے اور قتل کی صورتمین بھی رضامندی فوت ہوتی ہے اور اختیار بھی صحیح نہین رہتا بلکہ فاسد ہو جاتا ہے تحقیق اسکی یہ ہے کہ رضا کے مقابلے مین کراہت اور اختیار کے مقابلے مین جبر ہے قید یا مارپیٹ کے اکراہ مین کراہت موجود ہے رضا معدوم ہے لیکن اختیار صحیح طور پر ثابت ہے اسواسطے کہ اختیار جب فاسد ہوتا ہے کہ تلف جان یا عضو کا خوف ہو دیکھو جس امر مین جان یا عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو اُس سے باز رہنا حیوانات کی طبیعت مین جبلی و خلقی ہے کیا تم غور نہین کرتے کہ قوت ماسکہ انسان بلکہ جمیع حیوانات کو بلند مکان سے گرنے یا آگ مین پڑنے سے در صورت گمان تلف کے کسطرح روکتی ہے پس بلند مکان سے گرنے اور آگ مین پڑنے سے باز رہنا اگرچہ اختیاری ہے لیکن ضروری طور پر اختیاری ہے جو جبر سے قریب ہے اسیطرح اُس اکراہ مین جسمین تلف جان یا تلف عضو کا خوف ہو تو بوجہ گمان ہلاکت کے باز رہنے کا اختیار ہے لیکن یہ اختیار فاسد ہے اسلیے کہ انسان طبعی طور پر اسیطرح پیدا کیا گیا ہے۔ اور صفت اسکے اہلیت ہر طرح کے اکراہ مین باقی ہے کیونکہ عقل اور بلوغ پائے جاتے ہین اور اکراہ یعنی زبردستی مین شرطین ہین اوّل یہ کہ زبردستی کرنے والا جس چیز سے کہ ڈراتا ہو اسکے کرنے پر قادر ہو مثلاً مار ڈالنے سے اگر ڈراتا ہو تو یہ شرط ہے کہ مار ڈالنا اُسکے قابو مین ہو پس بادشاہ ہو یا چور ہو یا اور کوئی شخص جابر ہو مثلاً زوج اپنی زوجہ کے حق مین اسی طرح مجنون مسلط سے اکراہ ممکن ہے اور امام اعظم سے ایک روایت ہے کہ اکراہ سوا سلطان کے اور کوئی نہین کرسکتا تو شاید یہ قول اُنکا بنظر اپنے زمانے کے ہو ورنہ اس زمانے کے اعتبار سے سوا سلطان کے اور لوگ بھی اکراہ کرسکتے ہین دوسری شرط یہ ہے کہ جسپر زبردستی ہو اُسکو ظن غالب ہو اس بات کا

کہ زبردستی کرنے والا ضرور اُسکے ساتھ وہ امر کرے گا جسکا وہ خوف دلاتا ہے وسب النبی علیہ السلام
اور کسی کی زبردستی سے جناب سرور کائنات کی شان میں گستاخانہ کلمات کہنا چنانچہ حاکم نے مستدرک میں
محمد بن عمار بن یاسر سے روایت کی ہے کہ مشرکین نے اُنکے باپ عمار کو پکڑا تو یہانتک اُنکو چھوڑا کہ پیغمبر خدا کو
برا نہ کہلوا لیا اور اپنے بتوں کی تعریف نہ کرالی جب عمار حضرت کے پاس آئے اور حضرت سے یہ واقعہ عرض کیا
آپنے پوچھا کہ تو نے کس طرح اپنے دل کو پایا عمار نے کہا کہ میرے دل میں ایمان مضبوط تھا تو حضرت نے
فرمایا کہ اگر پھر مشرکین ایسا کریں تو تو بھی ایسا ہی کیجو واتلاف مال المسلم یا کسی مسلمان کا مال دوسرے
شخص کے مجبور کرنے سے تلف کرنا تو اسکی اُسکو رخصت ہے کہ وہ ایسا کرلے باوجودیکہ سبب حرمت یعنی ملک
غیر اور اتلاف مال غیر کی حرمت دونوں موجود ہیں مگر اسلیے اجازت ہے کہ اُسکی ذات کو نقصان نہ پہونچے
اور مالک کا حق فوت نہیں ہوسکتا کیونکہ اُسکا تاوان باقی رہے گا وقتل النفس ظلما اور بحالت اکراہ
کسی کو مار ڈالنا تو اسکے بھی ارتکاب کی اجازت ہے مگر یہ شخص گناہگار ہوگا لیکن اس سے قصاص نہیں
لیا جائے گا بلکہ اکراہ کرنے والے سے لیا جائیگا کیونکہ دراصل وہی قاتل ہے اور مار ڈالنے والا تو اُس کا
آلہ ہے بمنزلے چھری وغیرہ کے اسلیے فعل قتل زبردستی کرنے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا اور امام
محمد و زفرؒ کے نزدیک خود قاتل سے قصاص لیا جائیگا کیونکہ یہی قاتل حقیقی ہے گو غیر شخص حکم دینے والا ہے
اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں پر قصاص آئے گا اکراہ کرنے والے پر تو اسلیے کہ اُسنے دباؤ ڈال کر
ایسا کرایا اور قتل کرنے والے پر اسلیے کہ وہ قتل کا مرتکب ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قصاص کسی پر
جاری نہوگا کیونکہ یہاں شبہ پڑگیا ہے اور شبہ سے قصاص ساقط ہوجاتا ہے وحکمہ انہ لو صبر
حتی قتل یکون ماجورا لامتناعہ عن الحرام تعظیما لنھی الشارع اور حکم اس قسم کے
مواقع میں یہ ہے کہ اگر صبر کرے یہانتک کہ اگر مقتول ہو جائے تو ثواب پائیگا کیونکہ یہ شخص بخیال تعظیم شرع
ارتکاب حرام کے بچا رہا اور جو رخصت پر عمل کریگا تو گناہگار نہوگا گو مرتبہ فوت ہوجائیگا لیکن یہ بھی یاد رکھو
کہ ایسا کرنا سوائے قتل وقطع کی تخویف کے اور قسم کی تہدید میں رخصت نہیں ہے اسلیے کہ عمار بن یاسر اور
خبیب دونوں اس آفت میں مبتلا ہوئے تھے تو عمار بن یاسر نے رخصت پر عمل کیا اور خبیب نے نہ کیا
یہانتک کہ سولی دیے گئے تو نام اُن کا حضرت نے سید الشہداء رکھا والنوع الثانی تغییر صفة الفعل
بانہ یصیر مباحا فی حقہ دوسری قسم رخصت کی یہ ہے کہ صفت فعل تبدیل ہوجائے اور مکلف کے

حق مین مباح ہو جائے فرق پہلی صورت مین اور اسمین یہ ہے کہ پہلی صورتمین وہ فعل مباح نہین ہوسکتا اسطرح کہ اس فعل کی حرمت اٹھ جائے بلکہ گناہ نہونے مین مباح کا سا معاملہ اسکے ساتھ کیا جاتا ہے اور دوسری صورت مین حرمت مرتفع ہوجاتی ہے پس کسی مسلمان یا ذمی کا مال تلف کرنے یا کلمۂ کفر زبان سے کہنے مین فاعل گناہگار نہین انکی حرمت بدستور باقی رہتی ہے بضرورت مباح کا سا معاملہ انکے ساتھ کیا جاتا ہے قال اللہ تعالی فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم اللہ فرماتا ہے کہ جو شخص بھوک مین بیقرار ہو اور گناہ کے نزدیک ہونے والا نہو تو اللہ بخشنے والا اور رحم کرنے والا ہے مثال اسکی مصنف یون دیتے ہین۔ وذلک نحو الاکراہ علی الاکل المیتۃ وشرب الخمر یعنی اس آدمی کے حق مین مردار اور شراب کی حرمت کا ساقط ہوجانا ہے جبکہ اُنکے کھانے کے لیے جبر کیا جائے یا اُنکے کھانے پر مضطر ہو کیونکہ اُنکی حرمت ایسی مجبوریون کی حالت مین باقی نہین رہتی اگرچہ دوسرونکے حق مین جو مجبور نہین اُنکی حرمت باقی ہوتی ہے وحکمہ انہ لو امتنع عن تناولہ حتی قتل یکون آثما بامتناعہ عن المباح وصار کقاتل نفسہ اس کا حکم یہ ہے کہ باوجود کمال ضرورت وحالت مخمصہ کے اگر نہ کھایا اور نہ پیا تو گناہگار ہوگا گویا اُس نے خود اپنے آپ کو مار ڈالا اور باوجود حاصل ہونے سبیل خلاصی کے اپنے نفس کو ہلاکت مین ڈالا بشرطیکہ اُسکو اباحت کا علم ہو جیسا کہ اگر تخویف کیا گیا قتل کرنے یا کسی عضو کے کاٹ ڈالنے کے ساتھ اور اُسنے صبر کیا اور قتل ہوگیا اور اُن چیزون کو نہ کھایا گناہگار ہوگا البتہ اگر کفار کو غصہ دلانے کے لیے یا مسئلہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے نہ کھائے گا تو گناہگار نہوگا امام شافعیؒ سے ایک روایت یہ آئی ہے کہ اضطراب واکراہ کی حالت مین ان اشیاء کی حرمت تو ساقط نہین ہوسکتی البتہ ایسا ہوتا ہے کہ بوجہ مجبوری کے انکے کھانے والے پر مواخذہ نہین ہوتا جیسا کہ کسی کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو اُسکی حرمت تو ایسی حالت مین ساقط نہین ہوتی البتہ مواخذہ جاتا رہتا ہے امام شافعیؒ کے قول مختار پر استدلال اس آیت سے ہوتا ہے۔ اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَاۤ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَاۤ اِثْمَ عَلَيْهِ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ یعنی تم پر حرام کیا مردار اور لہو اور سور کا گوشت اور جو جانور غیر خدا کے نام پر ذبح کیا جائے پھر جو کوئی ان کے کھانے کی طرف مضطر ہو بشرطیکہ بے حکمی کرنے والا اور حد شرع سے تجاوز کرنے والا نہو تو اُسپر کھا لینے مین گناہ نہین اللہ بخشنے والا مہربان ہے مغفرت کا اطلاق اس بات پر

دلالت کرتا ہے کہ حرمت قائم ہے اور مواخذہ ساقط ہے جواب اسکا یہ ہے کہ مغفرت کا اطلاق اس وجہ سے ہے کہ مضطر کو بقدر دفع احتیاج کھا لینے کی ضرورت ہے پس جسقدر سے کہ سدرمق حاصل ہو اتنا کھائے مگر کبھی قدر حاجت سے زیادہ کھا لینے کا بھی اتفاق واقع ہو جاتا ہے جو روا نہیں اسلیے اللہ نے ایسی حالت کے لیے مغفرت کی خبر دی اور خلاف کا ثمرہ شافعیؒ و ابو حنیفہؒ میں ایسے موقع پر ظاہر ہوتا ہے جہاں کوئی یہ قسم کھائے کہ میں حرام چیز نہیں کھاؤں گا اور پھر بوجہ اضطرار کے سور کا گوشت کھائے تو امام شافعیؒ کے نزدیک حانث ہو جائے گا کیونکہ حرمت حالت اضطراری کے وقت بھی باقی رہتی ہے اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک حانث نہوگا کیونکہ ایسی صورت میں حرمت اُٹھ جاتی ہے مگر کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیے جانے کی حالت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی حرمت ساقط نہیں ہوتی البتہ گناہ لازم نہیں آتا اللہ فرماتا ہے مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖٓ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ وَلٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ یعنی جو کوئی اللہ سے منکر ہوا ایمان لانے کے بعد مگر وہ نہیں جسپر زبردستی کی گئی اور دل اُن کا ایمان پر برقرار ہے لیکن جو کوئی دل کھولکر منکر ہوں سو اُنپر اللہ کا غضب ہے اور اُنپر عذاب سخت ہے اس آیت میں اگرچہ استثنا بظاہر حرمت سے معلوم ہوتا ہے یعنی یہ ظاہر ہے کہ جو کوئی کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے بشرطیکہ اُسکا دل ایمان پر مطمئن ہو تو اُسکے لیے یہ حرام نہیں لیکن فی الحقیقت استثنا غضب و عذاب الٰہی سے ہے اور تقریر آیت کی یوں ہے من کفر باللہ من بعد ایمانہ فعلیھم غضب من اللہ ولھم عذاب عظیم الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان یعنی جو ایمان سے مشرف ہوئے بعد پھر مرتد ہو جائینگے اور کفر کرینگے تو اُنپر خدا کا غصہ اور اُسکی مار ہے اور اُنکو بہت ہی سخت عذاب ہے مگر وہ جو مجبور کیے جائیں اور ظاہر میں کوئی کلمہ خلاف شان کا فرون کے جبر سے کہدیں اور دل اُنکا ایمان سے بھرا ہوا اطمینان و یقین اُنکو حاصل ہو تو غضب و عذاب الٰہی کے حکم سے مستثنیٰ ہیں غرض کہ جو کوئی ایمان سے پھر جائے اُسکا یہ حال ہے مگر ظالم زبردستی سے اگر مُنہ سے کفر کا لفظ کہلوا دے اور دل میں ایمان برقرار رہے تو اُسکو گناہ نہیں لیکن اگر مرنا قبول کرے اور لفظ بھی مُنہ سے نہ کہے تو شہید اکبر ہے۔

فصل

الاحتجاج بلا دلیل انواع دلیل بغیر حجت کے لانا کئی طرح ہے منہا الاستدلال بعدم العلۃ

علی عدم الحکم اسمین سے نفی علت کے ساتھ نفی حکم پر دلیل پکڑنا ہے اور یہ فاسد ہے اسلئے کہ اگر علت
کو تلاش کیا جائے اور وہ نہ مل سکے تو اس سے یہ کیا ضرور ہے کہ حکم کا وجود ہی ممتنع ہو جائے کیونکہ وہ کبھی دوسرے
ذریعہ سے بھی ثابت ہو سکتا ہے حکم کا ثبوت مختلف علتوں سے ممکن ہے پھر جب ایک علت مجتہد نے تلاش
کی اور وہ نہ ملی تو اسکو کبھی دوسری علت سے ثابت کیا جا سکتا ہے پس ایک علت کے منتفی ہونے سے دنیا
بھر کی علتوں کا انتفا لازم نہیں آتا اگر ایسا ہو سکتا تو بیشک ہم یہ تسلیم کرنے کو تیار ہو جاتے کہ علت کی نفی
حکم کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔ مثاله القئ غیر ناقض لانه لم یخرج من السبیلین جیسے قے
وضو کو توڑنے والی نہیں کیونکہ وہ بول و براز کے راستوں سے نہیں نکلتی ہے جیسا کہ شافعیؒ کہتے ہیں اور یہ درست
نہیں کیونکہ وضو کا ٹوٹنا بعض دوسری ایسی چیزوں سے بھی ثابت ہے جو ان دونوں راہوں سے نہ نکلی ہوں علت
مؤثرہ وضو کے ٹوٹنے میں مطلقاً نجاست کا نکلنا ہے خواہ وہ بول و براز کی راہ سے نکلے یا دوسری راہ سے اور قے
بھی بدن کی رطوبت نجس سے خالی نہیں ہوتی اگر کوئی یہ کہے کہ علت خروج کی شافعیؒ کے نزدیک منحصر ہے اسمیں کہ
بول و براز کے راستوں سے نکلے اس صورت میں انکا استدلال صحیح ہے کیونکہ انکے مذہب کے قاعدے کے مطابق ہے
جواب اسکا یہ ہے کہ ہم اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ ان کا انحصار نجاست کے صرف انہیں دونوں
راستوں کے نکلنے پر صحیح نہیں اسلئے ان کا انحصار کا دعوے قابل اعتماد نہو گا۔ والاخ لا یعتق علی الاخ
لانه لا ولاد بینهما یعنی اگر ایک بھائی دوسرے بھائی کا مالک ہو تو آزاد ہونا لازم نہیں جیسا کہ شافعیؒ
نے فرمایا ہے اور وجہ آزاد نہ ہونے کی یہ ہے کہ ان دونوں میں ایسا تعلق نہیں کہ ایک دوسرے کے
فروع یا اصول ہوں پس امام موصوف کے نزدیک ایک حقیقی بھائی دوسرے بھائی کے ساتھ چچازاد
بھائی کی سی مشابہت رکھتا ہے اور اس مشابہت کی کئی صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ آدمی کو جائز ہے کہ
اپنے مال کی زکوٰۃ اپنے بھائی کو دے جیسا کہ اسکے لیے اپنے چچازاد بھائی کو دینا جائز ہے دوسرے آدمی کو
اپنے حقیقی بھائی کی مطلقہ عورت کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے جیسا کہ اسکو اپنے چچازاد بھائی کی زوجہ کے
ساتھ طلاق کے بعد نکاح کرنا جائز ہے تیسرے آدمی کو اپنے حقیقی بھائی کے حق میں گواہی دینی جائز ہے
جیسا کہ اسکو اپنے چچازاد بھائی کے حق میں گواہی دینی درست ہے اسلئے حقیقی بھائی کا الحاق چچازاد
بھائی کے ساتھ ادنے ہے اور جب یہ صورت ہے تو اگر ایک بھائی کی غلامی میں دوسرا بھائی آجائے تو وہ
۳۱ خود بخود آزاد نہو سکے گا جیسا کہ اگر کوئی اپنے چچازاد بھائی کا مالک بنے تو مملوک خود بخود آزاد نہیں ہو سکتا

گر یہ دلیل کمزور ہے کیونکہ آزاد ہونے کے واسطے دوسری علت ہوسکتی ہے اور اُنکے بیان سے یہ لازم نہین
آتا کہ کوئی دوسری علت موجود نہو جو آزادی مین مؤثر ہو پس یہان آزاد ہونے کے لیے علت قرابت
محرمیت ہے جو سلوک کی مقتضی ہے جس کا ہونا ضروری ہے اصول فروع ہون یا نہون گو چچازاد بھائی کے ساتھ بہت مشا
کی کئی وجہین بتلائین مگر ان سے قرابت محرمیت کی علت پر ترجیح نہین ہوسکتی۔ ایک قیاس کو دوسرے
قیاس پر کثرت علل کی وجہ سے ترجیح نہین ہوتی جس طرح دو عادل آدمیون کی شہادت پر چار عادل
آدمیون کی شہادت کو ترجیح نہین ہوتی **مسئل عن محمد ایجب القصاص علی شریک الصبی**
قال لا لان الصبی رفع عنہ القلم امام محمد سے کسی نے پوچھا کہ اگر ایک نابالغ بچہ اور مرد بالغ دونون
ملکر کسی کو مار ڈالین تو کیا اس مرد بالغ پر قصاص آئے گا جو قتل مین بچے کے ساتھ شریک تھا جواب دیا
کہ قصاص نہین آئے گا کیونکہ بچہ مرفوع القلم ہے اور جب بچہ بوجہ نابالغیت کے قصاص مین نہ پکڑا گیا تو
اُسکے شریک پر بھی قصاص واجب نہوگا کیونکہ قتل دونون کے فعل کا نتیجہ تھا۔ **قال السائل وجب ان**
یجب علی شریک الاب لان الاب لم یرفع عنہ القلم فصار المتمسک بعدم العلۃ علی
عدم الحکم بمنزلۃ ما یقال لم یمت فلان لانہ لم یسقط من السطح پھر سائل نے کہا اگر باپ
اپنے بیٹے کو مار ڈالے اور باپ کے شریک اس قتل مین دوسرا شخص بھی ہو تو چاہیے کہ اس شریک پر قصاص
لازم ہو کیونکہ باپ مرفوع القلم نہین ہے یہان تمسک عدم علت سے عدم حکم پر ہوا جیسے کسی نے کہا
فلان شخص اسواسطے نہین مرا کہ وہ چھت سے نہین گرا کیا چھت سے نہ گرنا علت نہ مرنے کی ہے غرض
اس قسم کا استدلال نہایت کمزور ہے کیونکہ قصاص کا ساقط ہونا جیسا کہ قاتل کے مرفوع القلم ہونے سے
ثابت ہے اسیطرح دوسرے بہت سببون سے بھی ثابت ہوتا ہے جیسے ملک اور شبہ ملک کا ہونا چنانچہ باپ کا
بیچ جانا قرض مین شبہ ملک کی وجہ سے ہے کیونکہ آنحضرت صلعم نے ایک شخص کو فرمایا تھا کہ تو اور تیرا مال دونون باپ
کے ہین اور ظاہر ہے کہ بیٹا باپ اور غیر شخص دونون کے فعل سے مقتول ہوا ہے اور جبکہ قتل کے بعض فعل پر
جزا واجب نہین ہوتی تو یہ قتل قصاص کا موجب نہوسکے گا۔ اسی قبیل سے ہے امام شافعیؒ کا یہ قول
بھی کہ نکاح دو عورتون اور ایک مرد کی گواہی سے منعقد نہین ہوسکتا کیونکہ اُنکے نزدیک معاملات
غیر مالی مین عورت کی شہادت مقبول نہین اسلیے نکاح بغیر شہادت دو مردون کے جائز نہین ابوحنیفہ کہتے
ہین کہ عورت کی گواہی کے ساتھ نکاح کے صحیح نہونے مین مالیت کے نہونے کو تاثیر نہین پس علت اسکی

نہین بلکہ انعقاد نکاح کے باب مین عورتون کی گواہی صحیح نہونے کی علت یہ ہے کہ نکاح جب ثابت ہوجاتا ہے تو وہ کسی شبہ سے ساقط نہین ہوسکتا یہی وجہ ہے کہ اگر بطور ہزل کے بھی نکاح کا ایجاب وقبول کیا جاتا ہے تو وہ منعقد ہوجاتا ہے باوجودیکہ یہان کتنا بڑا شبہ اُسکے ساتھ موجود ہے الا اذا کانت علة الحکم

منحصرة فی معنی فیکون ذلک المعنی لازما للحکم فیستدل بانتفائه علی عدم الحکم

مگر جبکہ اجماع کے ساتھ یہ ثابت ہوجائے کہ حکم کے لیے علت ایک ہی معنی مین منحصر ہے تو وہ معنی حکم کو لازم ہونگے اور ان معنی کے انتفار سے حکم کے انتفار پر دلیل پکڑنا جائز ہوگا کیونکہ اس معنی کے منتفی ہونے سے حکم کا وجود ہر طرح ممتنع ہوجاتا ہے کیونکہ حکم کا ثبوت بدون علت کے ممتنع ہے مثاله ما روی عن

محمد انه قال ولد المغصوبة لیس بمضمون لانه لیس بمغصوب ولا قصاص علی الشاهد

فی مسئلة شهود القصاص اذا رجعوا لانه لیس بقاتل وذلک لان الغصب لازم

لضمان الغصب والقتل لازم لوجوب القصاص نظیر اسکی امام محمد کا یہ قول ہے کہ جب کسی کی کنیز حاملہ غصب کرلی جائے اور وہ غاصب کے ہان بچہ جنے پھر وہ بچہ مرجائے تو غاصب پر بچے کا تاوان عائد نہوگا کیونکہ وہ مغصوب نہین اور جب قتل کے گواہ قاتل سے قصاص لینے کے بعد اپنی گواہی سے پھرجائین تو اُنپر قصاص نہین آتا کیونکہ وہ قاتل نہین پہلے مسئلے مین جب بچہ مغصوبہ کا مغصوب نہین تو اسکا ضمان نہین کیونکہ ضمان غصب کو لازم ہے اور دوسرے مسئلے مین جب گواہون سے قتل نہین ہوا تو انپر قصاص بھی نہین کیونکہ قصاص قتل کا بدلہ ہے۔ اور حق یہ ہے کہ غاصب پر بچے کا تاوان اسلیے نہین آتا کہ اسکی علت ہی پائی نہین جاتی پس جیسا کہ غاصب کا ذمہ غصب سے پیشتر تاوان سے فارغ تھا ایسا ہی اب بھی فارغ باقی ہے اور گواہون پر قصاص کا عائد نہونا اسلیے ہے کہ شہادت قصاص کے لیے موضوع نہین ہے اور نہ اُسنے قصاص مین کچھ اثر کیا ہے بلکہ وہ حصول قصاص کا ایک راستہ ہے اور علت قصاص کی قتل ناحق کا ارتکاب ہے وکذلک التمسک باستصحاب الحال تمسک بعدم الدلیل

اذ وجود الشئ لا یوجب بقائه فیصلح للدفع دون الالزام اور ایسا ہی استصحاب حال کے ساتھ دلیل پکڑنا برابر ہے عدم دلیل کے ساتھ دلیل پکڑنے کے کیونکہ موجود ہونا کسی شے کا اُسکے باقی رہنے کو لازم نہین کرتا پس استصحاب حال کے ساتھ دلیل پکڑنا مدافعت کے لائق ہوسکتا ہے الزام کے قابل نہین ہوسکتا۔ استصحاب اُسے کہتے ہین کہ حکم لگانا کسی چیز کے فی الحال ثابت ہونے پر کیونکہ وہ پہلے سے

ثابت ہے اسواسطے کہ کسی چیز کا موجود ہونا دلیل ہے اُسکے باقی رہنے پر جبتک کہ کسی دلیل سے اسکا انتفا ثابت نہو۔ استصحاب امام شافعیؒ کے نزدیک حجت ہے جس کا وجود دلیل شرعی سے ثابت و متحقق ہو پھر اُسکی بقا مین شک واقع ہوگیا ہو مگر کوئی دلیل اُسکی بقا کے زوال و عدم زوال پر قائم نہوئی ہو اور ظاہر ہے کہ کسی شے کی بقا مین شک واقع ہونے سے اُسکے عدم کا وثوق حاصل نہین ہوتا بلکہ اسکا ظن بھی حاصل نہین ہوتا اور وہ شے عام ہے اس سے کہ نفی ہو یا اثبات اور جمہور حنفیہ کے نزدیک استصحاب حجت نہین کیونکہ ثابت کرنے والی چیز باقی رکھنے والی نہین ہوتی ثابت کرنے والی اور ہوتی ہے اور باقی رکھنے والی اور ہوتی ہے پس یہ لازم نہین آتا کہ جو دلیل ابتدا از زمانہ ماضی مین احکام کو واجب کرتی ہے وہ زمانۂ حال مین بھی احکام کو باقی رکھنے والی ہو کیونکہ بقا عرض حادث ہے کیونکہ وجود سے غیر ہے اسلیے کہ بقا وجود کے حادث ہونے کے بعد ہمیشہ رہنے کو کہتے ہین لہذا بقا کے لیے کوئی دوسرا سبب ہونا ضرور ہے۔ امام شافعیؒ استصحاب کے حجت ہونے پر دو طور سے استدلال کرتے ہین ایک یہ کہ اگر استصحاب حجت نہوتا تو شرائع کے باقی رہنے پر یقین بلکہ گمان بھی حاصل نہوتا کیونکہ ناسخ کے طاری ہونے کا احتمال ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ ہمکو یقین ہے کہ حضرت عیسےٰ علیہ السّلام کی شریعت آنحضرت کے عہد نبوت کے شروع ہونے تک باقی رہی ہے اور آنحضرت کی شریعت ابد الآباد تک باقی رہے گی دوسرے یہ کہ بہت سی فروع مین استصحاب کے معتبر ہونے پر اجماع ہے مثلاً وضو۔ حدث۔ ملکیت اور زوجیت وغیرہ امور جب ثابت ہو جاتے ہین تو باقی رہتے ہین باوجودیکہ ضد کے طاری ہونے کا شک موجود ہوتا ہے پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ امر قابل تسلیم نہین کہ اگر استصحاب نہوتا تو شرائع کے باقی رہنے کا یقین حاصل نہوتا کیونکہ ہم کہتے ہین کہ شرائع کے باقی رہنے کا یقین اسلیے حاصل ہے کہ اُنکے منسوخ نہونے کا یقین دوسری دلائل سے ثابت ہوچکا ہے اور وہ دلائل یہ ہین کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کا باقی رہنا تواتر ثابت ہے اور اُنکی تمام قوم حضرت محمد مصطفےٰ کے مبعوث ہونے تک شریعت عیسوی پر عمل در آمد رکھنے کے واسطے متفق تھی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد اُنکی شریعت کے احکام کا ابد الآباد تک باقی رہنا اُن احادیث سے مرتبہ یقین کو پہونچا ہے جنمین یہ مذکور ہے کہ شریعت محمدی کبھی منسوخ نہوگی اور دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ فروع مذکورہ سے استصحاب معلوم نہین ہوتا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وضو بیع اور نکاح وغیرہ ایسے احکام کو واجب کرتے ہین جو اپنے مناقض کے ظہور کے زمانہ تک ممتد رہتے ہین جیسے وضو اسوقت تک نماز کا جائز

ہونا واجب کرتا ہے جبتک وہ باقی رہتا ہے اور حدث پیدا نہیں ہوتا اسی طرح بیع نکاح وغیرہ اس وقت تک استفاع کا حلال ہونا واجب کرتے ہیں جبتک انکے مناقض کا ظہور نہیں ہوتا اور یہ باتیں شارع کی مقرر کی ہوئی ہیں پس ان احکام کا باقی رہنا ان افعال کے تحقق ہونے کی وجہ سے جبتک کہ انکے مناقض کا ظہور نہو نہ اس وجہ سے کہ اصل ان میں بقا ہے جب تک کہ زائل کرنے والے منافی کا ظہور نہو جیسا کہ وہ استصحاب کا تقضیہ ہے۔ استصحاب امام شافعیؒ کے نزدیک بقا کے واجب ہونے کی حجت ہے اور اس سے حجت پکڑنا صحیح ہے کیونکہ دشمن پر لازم ہو جاتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک اس سے بقا ثابت نہیں ہوسکتی مگر اسکے ذریعہ سے الزام خصم کا دفعیہ اپنے اوپر سے ہو جاتا ہے۔ شیخ ابن ہمام کی رائے یہ ہے کہ استصحاب کسی طرح کی بھی حجت نہیں نہ تو حجت دافعہ اور نہ حجت موجبہ ابن ہمام کے نزدیک یہ کہنا درست نہیں کہ استصحاب حجت موجبہ تو نہیں مگر حجت دافعہ ہے شیخ ابو منصور ماتریدی بھی استصحاب کے باب میں شافعیؒ کے ہم خیال ہیں وہ کہتے ہیں کہ اسپر اسوقت تک عمل کرنا چاہیے جب تک کوئی دلیل اس سے بڑھکر کتاب وسنت سے نہ ملے اور امام موصوف کی متابعت علماء سمرقند کی ایک جماعت نے بھی کی ہے ورنہ اکثر حنفیہ اور بعض شافعیہ اسکو حجت نہیں مانتے۔ وعلی ہذا قلنا مجہول النسب

حر لو ادعی علیہ احد رقا ثم جنی علیہ جنایۃ لا یجب علیہ ارش الحر لان ایجاب ارش

الحر الزام فلا یثبت بلا دلیل اسی واسطے ہمنے کہا ہے کہ مجہول النسب آزاد ہے اگر اسپر کسی نے غلام ہونے کا دعوے کیا پھر اس مدعی نے اس مجہول النسب پر جنایت کی تو جو تاوان آزاد کا آتا ہے وہ اس مجہول النسب کی بابت واجب نہیں ہوگا کیونکہ تاوان کا واجب کرنا الزام ہے پس یہ بغیر دلیل کے ثابت نہوگا۔ وعلی ہذا قلنا اذا زاد الدم علی العشرۃ وللمرأۃ عادۃ معروفۃ ردت

الی ایام عادتہا والزائد استحاضۃ لان الزائد علی العادۃ اتصل بدم الحیض و

بدم الاستحاضۃ فاحتمل الامرین جمیعا فلو حکمنا بنقض العادۃ

لزمنا العمل بلا دلیل اور اسی پر ہم نے کہا ہے کہ جب حیض کا خون دس روز سے زیادہ ہوا اور عورت کی حیض کی عادت پہلے سے معروف ہے تو وہ عورت اپنی عادت کی طرف لوٹائی جائے گی یعنی اگر سات دن خون حیض آنے کی عادت ہے تو سات ہی دن قرار دیے جائینگے اور زائد کو استحاضہ کہینگے کیونکہ عادت سے زائد خون حیض اور خون

استحاضہ کے ساتھ لگیا اسلیے دونوں کا احتمال ہمیں ہوگا پس اگر ہم عورت کی عادت کے ٹوٹنے کا حکم دینگے تو عمل بلا دلیل ہوگا۔ وکذلک اذا ابتدأت مع البلوغ استحاضة فحیضها عشرة ایام لان ما دون

العشرة یحتمل الحیضة والاستحاضة فلو حکمنا بارتفاع الحیض لزمنا العمل بلا دلیل بخلاف

مابعد العشرة لقیام الدلیل علی ان الحیض لا تزید علی العشرة اسی طرح جسکو بالغ ہوتے ہی استحاضے کا خون شروع ہوگیا تو اسکا حیض دس دن کا ہے کیون دس دن سے کم مین احتمال خون حیض اور استحاضہ دونوں کا ہے اگر ہم حیض کے نہ ہونے کا حکم دینگے تو عمل بلا دلیل لازم آئیگا بخلاف اسکے کہ دس دن کے بعد خون حیض آئے کہ اسکو استحاضہ ہی کہینگے کیونکہ خون حیض دس دن سے زائد نہین آتا ہے حاصل کلام یہ ہے کہ تین دن حیض کے مقرر ہین اور ان کے بعد کے ساتھ دن مین حیض اور استحاضے دونوں کا احتمال ہے پس اگر ہم ان سات روز دن پر استحاضے کا حکم لگائینگے تو اس حکم سے حیض بغیر دلیل کے ثابت ہے کیونکہ یہان دوسرا احتمال بھی موجود ہے اسلیے کہ حیض کے بند ہونے کے حکم کے لیے کوئی دلیل چاہیے اور دس دن کے بعد جو استحاضہ قرار دیا ہے تو اسپر دلیل موجود ہے کیونکہ خون حیض دس دن سے زیادہ آتا ہی نہین۔ ومن الدلیل علی ان الاستصحاب

حجة للدفع دون الالزام مسئلة المفقود فانه لا یستحق غیرہ میراثه ولو مات من

اقاربه حال فقدہ لا یرث هو منه فاندفع استحقاق الغیر بلا دلیل ولم یثبت له الاستحقاق

بلا دلیل اور اس بات کی دلیل کہ جس حکم کے ساتھ دلیل نہو وہ مدافعت مین کارآمد ہوسکتا ہے الزام مین نہین ہوسکتا یہ ہے کہ مفقود الخبر آدمی اپنے حال مین تو زندہ سمجھا جاتا ہے اور اپنے مورثون کے مال مین مردہ اسطرح کہ جب تک میعاد مقررہ گذر جائے اسوقت تک اسکا مال ورثہ پر تقسیم نہین کیا جاتا اور اسکو مورثون کے مال مین سے وراثت نہین پہونچتی کیونکہ اسکی زندگی کا حکم مدت مقررہ تک استصحاب حال کی وجہ سے کیا جاتا ہے جو دفعیہ کی صلاحیت تو رکھتا ہے مگر الزام کی صلاحیت نہین رکھتا پس یہان دفعیہ کی صلاحیت کا یہ نفع ہوتا ہے کہ کوئی اسکے اپنے مال کا مالک نہین بن سکتا اسلیے کہ استصحاب غیر کے مالک ہونے کو اس مال مین دفع کرتا ہے اور غیر پر الزام کا صالح نہونے کا یہ نتیجہ ہے کہ مفقود اپنے مورثون کے مال کا وارث و مالک قرار نہین پاسکتا کیونکہ پرائے مال مین وراثت ثابت ہونا اثبات کے قبیل سے ہے اور حنفیہ کے نزدیک استصحاب دفع کے لیے حجت ہے اثبات کے لیے حجت نہین اور

اسکے نزدیک اسکے مرجح ہونے میں کوئی شبہ نہیں فان قیل روی عن ابی حنیفۃ انہ قال لاخمس
فی العنبر لان لا اثر لم یرد بہ وھذا التمسک بعدم الدلیل قلنا انما نذکر ذلک فی بیان
عذرہ فی انہ لم یقل بالخمس فی العنبر ولھذا روی ان محمدا سألہ من الخمس فی العنبر
فقال ما بال العنبر لا خمس فیہ قال لانہ کالسمک فقال فما بال السمک لا خمس فیہ
قال لانہ کالماء ولا خمس فیہ اگر کہا جائے کہ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ عنبر میں خمس یعنی پانچواں حصہ نہیں ہے کیونکہ اس باب میں صحابی کا کوئی قول وارد نہیں اور یہ بلا دلیل تمسک پکڑنا ہے جواب اسکا یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے معذرت کے طور پر کہا ہے کہ عنبر میں خمس کا حکم اسواسطے نہیں دیا کہ نہ قیاس سے تائید ملی اور نہ اس باب میں کوئی قول کسی صحابی کا پایا گیا چنانچہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ انھوں نے امام ابوحنیفہؒ سے دریافت کیا کہ کیا وجہ ہے کہ عنبر میں خمس مقرر نہیں ہے ابوحنیفہؒ نے جواب دیا کہ عنبر مچھلی کی طرح ہے اور چونکہ مچھلی میں خمس نہیں ہے تو اسلیے عنبر میں بھی خمس نہیں پھر امام محمدؒ نے کہا کہ مچھلی میں خمس کیوں نہیں مقرر ہوا امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا کہ مچھلی پانی کے مانند ہے اور پانی میں خمس نہیں تو اسلیے مچھلی میں بھی خمس نہیں ہے مؤلف کہتا ہے کہ عنبر میں خمس نہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسمیں مسلمانوں کو لشکر کشی کرنا نہیں پڑتی ہے یہی حال دریا میں سے موتیوں کے نکالنے کا ہے کہ انمیں بھی خمس نہیں ہے اور علت اسکی بھی یہی ہے کہ مسلمانوں نے لشکر کشی نہیں کی ہے اسی طرح امام ابوحنیفہ کا یہ قول ہے کہ مال نے میں خمس واجب نہیں ہے کیونکہ اسمیں مسلمانوں کو لشکر کشی کرنا نہیں پڑتی ہے اگرچہ بظاہر ان مسئلوں میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ عدمی کی علت عدمی ہے لیکن فی الواقع عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے کیونکہ خمس آنے کی علت معدوم ہے

فائدہ احتجاج بلادلیل کے قبیل سے تعارض اشباہ کے ساتھ احتجاج کرنا بھی ہے اور وہ عبارت ہے ایسے دو امروں کی منافات سے کہ اُن میں سے ہر ایک کے ساتھ متنازع فیہ کا ملحق ہونا ممکن ہو نظیر اس کی امام زفرؒ کا یہ قول ہے کہ وضو کرنے میں کہنی کا دھونا فرض نہیں کیونکہ کہنی غایت ہے اور غایات میں سے بعض تو ایسی ہیں کہ وہ مغیا کے حکم میں داخل ہوتی ہیں اور بعض ایسی ہیں کہ داخل نہیں ہوتیں تو شک کی حالت میں کہنی کا دھونا فرض نہوگا کیونکہ شک سے کوئی چیز ثابت نہیں ہو سکتی کہنی یہاں متنازع فیہ ہے دھونا اور نہ دھونا دو امر منافی ہیں جن میں سے ہر ایک کے ساتھ کہنی

ملحق ہو سکتی ہے یعنی دھونے کے حکم میں بھی داخل ہوتی ہے اور نہ دھونے کے حکم میں بھی اور جبکہ اسکے دھونے اور نہ دھونے میں شک پیدا ہوگیا تو اب اس کا دھونا فرض نہ رہا اگرامام موصوف کا یہ احتجاج فاسد ہے کیونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں شک امر حادث ہے اسکے لیے دلیل ہونا چاہیے اگر کوئی یہ کہے کہ شک کی دلیل تعارض اشباہ ہے تو ہم جواب دینگے کہ وہ بھی حادث ہے اسلیے اس کے واسطے بھی دلیل کی ضرورت ہے پھر اگر طرف ثانی یہ کہے کہ تعارض اشباہ کی دلیل یہ ہے کہ بعض غایات زمنیا میں داخل ہوتی ہیں اور بعض داخل نہیں ہوتیں تو ہم جواب دینگے کہ یہ تم کو معلوم ہے کہ کنی داخل ہے یا نہیں اگر وہ کہے گا کہ ہاں مجھکو معلوم ہے کہ کنی داخل ہے تو اب شک باقی نہ رہے گا یقین حاصل ہو جائیگا اور اگر کہے گا کہ مجھکو قطعی طور پر اس کے دخول یا عدم دخول کا علم نہیں تو یہ جواب طرف ثانی کی لاعلمی اور نیز دلیل کے نہونے پر اقرار ہے اور یہ امر ہم پر حجت نہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

حضرات علمائے کرام کی اسناد جو انھوں نے کتاب ملاحظہ فرماکر عطا فرمائی ہیں باعث زینت کتاب درج ذیل ہیں۔

میں نے اس کتاب کے چند مواقع متفرقہ کو دیکھا ترجمہ صحیح پایا مؤلف نے بہت محنت و کوشش سے کام کیا ہے کتب معتبرہ کی طرف رجوع کیا ہے اخذ مطالب کیا ہے آج تک اردو میں ایسے بسط کے ساتھ اصول کے مطالب بیان نہیں کیے گئے بہت اچھی شرح لکھی ہے قابل قدر کام کیا ہے حق تعالے قبول فرماکے اور اجر جزیل عنایت کرے فقط۔

العبد
محمد عبد الغفار عفی عنہ

محمد عبد الغفار خان

==============

اس کتاب کو دیکھ کر مجھے بڑی خوشی حاصل ہوئی کیونکہ ابتک فن اصول فقہ کو اردو میں لانے کی کوشش نہیں کی گئی تھی یا کم کی گئی تھی لیکن اب جناب مولوی نجم الغنی صاحب نے طالب علموں کی

مدد کے لیے اصول شاشی کی شرح اُردو زبان میں لکھی جو جو بحث مشکل اس کتاب میں آگئی ہے اسکو بے حد سہل کر دیا ہے جو طالب علم اصول فقہ کی عربی کی کتابیں پڑھتے ہیں میں اُمید کرتا ہوں کہ وہ بھی اس کے مطالعہ سے اپنے کام مین نفع حاصل کرسکتے ہیں اور اسکے صلہ مین خداوندکریم مولانا موصوف کو اجر جزیل عطا فرمائے اور عام مقبول کرے فقط۔

العبد

محمد عبدالجبار خان عفی عنہ خلف حضرت قبلہ مولانا مولوی عبدالغفار خان صاحب رامپوری

میرے قدیم دوست مولوی نجم الغنی خان صاحب رامپوری نے کتاب ہذا مسمّی بہ مزیل الغواشی شرح اصول شاشی تالیف خود دیکھنے کی غرض سے مجکو دی۔ افسوس کہ تنگی وقت کی وجہ سے مین زیادہ سیر نہ کرسکا تاہم بعض مواضع سے میں نے دیکھا جس سے مولوی صاحب موصوف کی عرق ریزی اور تتبع کتب کا پورا ثبوت ملتا ہے۔ اُردو مین ایسی مبسوط مستقل علمی کتاب اس وقت تک میری نظر سے نہیں گذری سلیس اُردو مین بامحاورہ ترجمہ اور شرح کی گئی ہے۔ جزاہ عن خیر الجزا۔

خادم الطلبہ محمد منور علی رامپوری مدرس درجہ حدیث شریف

مدرسہ عالیہ ریاست رامپور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اس وقت تک عام طور پر علما کی توجہ علم فقہ کی طرف مبذول رہی اور اس کی عام ضرورت کو اُنھون نے محسوس کرکے اس کی عام اشاعت کا لحاظ کیا اور فقہ کی بڑی بڑی کتابون کے عربی سے اُردو مین تراجم و شروح لکھ کر ایک حد تک عام مسلمانون کو مستغنی کر دیا لیکن جبکہ بغیر واقفیت اصول فقہ کے فقاہت مین کسی طرح پوری دستگاہ نہین ہوسکتی ہے تو ضرورت تھی کہ اس فن کی طرف بھی مثل علم فقہ کے اعتنا کیا جاتا اور اس فن کی کتابوں کے بھی اُردو مین ترجمے اور شروح لکھے جاتے ہمارے دوست مولوی نجم الغنی خان صاحب رامپوری کو خداوند تعالے جزائے خیر مرحمت فرمائے کہ اُنھون نے اس کمی کے پورا کرنے کا ارادہ کیا اور ایک معتبر درسی کتاب اصول شاشی کی

اُردو میں نہایت بسط وتفصیل سے شرح لکھ کر اس کام کی ایک بنیاد قائم کردی اور مَنْ سَنَّ سُنَّۃً حَسَنَۃً الحدیث کے پورے طور پر مصداق ہوگئے اللہ تعالے مصنف کی اس سعی کو مشکور فرمائے اور اس کتاب کو عام مقبولیت نصیب کرے۔

محمد فضل حق پرنسپل مدرسۂ عالیہ عربیۂ ریاست رامپور

حامداً ومصلیاً ومسلماً

اس کتاب کا مین نے متعدد اور مختلف مقام سے مطالعہ کیا۔ انصاف یہ ہے کہ جناب مولانا وحکیم نجم الغنی خان صاحب رامپوری نے اصول شاشی کی اردو زبان میں جس خوبی وتفصیل سے شرح لکھی ہے۔ آجتک اس کا نظیر نہیں دیکھا گیا قابل قدر یہ بات ہے کہ یہ شرح کم استعداد وذی استعداد دونوں کے واسطے مفید ہے۔ اس زمانے مین اس فن کے اردو زبان میں لانے کی نہایت ضرورت تھی شارح علام نے کیا کار نمایاں کیا ہے۔ حق سبحانہٗ وتعالےٰ اس کتاب کو مقبول خاص وعام فرمائے اور مولانا موصوف کو جزا رخیر عطا کرے۔ آمین بجاہ سید المرسلین۔

احقر خلق اللہ القوی المدعو
بہ محمد نبی رامپوری

اس کتاب کو مین نے متعدد مقام سے دیکھا واقعی امر یہ ہے کہ اسکے علم ضروریات کو نہایت حسن وخوبی سے میرے مخدوم مولانا محمد نجم الغنی خان صاحب مدظلہ العالی نے پورا اور مفصل کردیا ہے طالب علم خواہ ذکی خواہ غبی ہو اس کتاب کو نعمت غیر مترقبہ سمجھے گا اور ہمیشہ اگر منصف مزاج ہوگا مصنف کے واسطے دعائے خیر کرے گا میں بھی نہایت حضور قلبی سے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالےٰ اس کام کو لوجہ جان کر مصنف مخدوم کے لیے وسیلۂ نجات اُخروی وعزت دینی ودنیوی کرے آمین یارب العالمین بحرمۃ نبیک محمد سید المرسلین علیہ وعلی آلہ الصلوٰۃ والسلام اجمعین۔

احقر العباد محمد نذیر احمد عفی عنہ
رامپوری

ذخیرۂ محمد وقار مجدد ... لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

یہ کتاب جس کی نسبت میں آگے کچھ لکھنے والا ہوں۔ میری نظر سے گذری اگرچہ میں کہنے کو تیار نہیں ہوں کہ یہ عربی کی اس فن کی کتب پر فوقیت رکھتی ہے لیکن اُن ہی معتبر کتابوں کے مسائل اس میں اُردو کرکے عام فہم زبان میں لکھے ہیں اس لیے اسکے مفید عام ہونے میں شبہ نہیں کیونکہ ہندوستان میں علم اصول فقہ کے اندر ایک ایسی کتاب کی اشد ضرورت تھی جسکو مولوی نجم الغنی خان صاحب نے کچھ پورا کردیا اور اگر آئندہ بھی علما کی ایسی ہی توجہ مصروف رہی تو یہ علم بھی علم فقہ کی طرح زبان اُردو میں خوب جاری ہوجائے گا یہ کتاب طلبا کے واسطے بہت مفید ہے اور اصول شاشی پڑھنے والے اس سے مدد حاصل کریں گے اللہ تعالیٰ مؤلف صاحب کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

فقیر حقیر وزیر محمد مدرس پنجم مدرسۂ عالیہ
عربیہ رامپور

میر محمد کتب خانہ مرکز علم و ادب آرام باغ کراچی

میر محمد کتب خانہ کی چند قابل قدر مطبوعات معہ نادر اضافات مفیدہ

فقہ الحدیث (اردو) ۶/-

فوائد جامعہ بر عجالۂ نافعہ (فارسی - اردو)
تالیف شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ۔ مجلد۔ ۵۰/-

فیوض عثمانی شرح اردو فصول اکبری
اعلیٰ کاغذ رنگین ٹائیٹل ۲۴/-

معجز نما متوسط قرآن مجید بڑا ترجمہ مع کامل تفسیر
اردو (۵۳ خوبی والا در میانہ سائز) عمدہ کاغذ۔

قرآن مجید عکسی مترجم شیخ الہندؒ (کلاں سائز) ۱۱۲/-

قصص الانبیاء (ترجمہ اردو) خلاصۃ الانبیاء
گلیز کاغذ مجلد پشتہ سنہری ڈائی ۲۴/-

قصص القرآن مولانا محمد حفظ الرحمٰن صاحب سیوہارویؒ
کامل ۴ حصہ۔ اعلیٰ کاغذ (عمدہ سائز پر) مجلد ریگزین
سنہری ڈبل ڈائی ۱۸۶/-

کتاب التوحید مترجم۔ گلیز کاغذ مجلد پشتہ سنہری ڈائی مجلد
ریگزین سنہری ڈائی ۴۰/-

کتاب الوسیلہ تالیف شیخ الاسلام محمد بن عبدالوہابؒ
گلیز کاغذ مجلد ریگزین سنہری ڈائی مجلد پشتہ سنہری ڈائی ۴۰/-

کفایۃ النحو (شرح اردو ہدایۃ النحو) از مولانا مولوی محمد حیات
صاحب سنبھلیؒ۔ گلیز کاغذ رنگین ٹائیٹل ۲۴/-

گلستان سعدی (مترجم) گلیز کاغذ رنگین ٹائیٹل ۲۲/-

لغات الحدیث (عربی۔ اردو)
مجلد پارچہ جلد اول (ا - ح) ۶۲/-
〃 〃 جلد دوم (خ - ز) ۶۲/-
〃 〃 جلد سوم (س - ض) ۶۲/-

مالا بد منہ (فارسی بہ حاشیہ اردو) عمدہ کاغذ رنگین ٹائیٹل ۱۶/-

مختصر خصائل نبویؐ (اردو) عمدہ کاغذ رنگین ٹائیٹل ۱۲/-

مشارق الانوار فقہی ترتیب والا ایڈیشن (عربی مع اردو)
گلیز کاغذ مجلد ریگزین سنہری ڈبل ڈائی۔ ۱۲۰/-

مصباح العوامل (شرح اردو شرح ماۃ عامل) مع شرح و ترکیب
بزبان اردو کامل مع اضافہ مقدمہ و حل مطالب وغیرہ۔
گلیز کاغذ رنگین ٹائیٹل ۲۰/-

مصباح اللغات (مکمل عربی اردو ڈکشنری)
اعلیٰ کاغذ مجلد ریگزین سنہری ڈبل ڈائی ۱۱۲/-

معدن الحقائق (شرح اردو) کنز الدقائق
اعلیٰ کاغذ مجلد ریگزین سنہری ڈبل ڈائی۔ ۱۲۰/-

مفتاح عربی (عربی صرف و نحو) از مولوی نعیم الرحمٰن ایم اے
گلیز کاغذ رنگین ٹائیٹل ۲۸/-

مقدمہ تاریخ ابن خلدون (اردو) عکسی ایڈیشن۔
مجلد ریگزین سنہری ڈائی۔ اعلیٰ کاغذ۔ ۸۸/-

مُنیۃ الراجی فی حل السراجی گلیز کاغذ رنگین ٹائیٹل۔ ۱۸/-

موطا امام مالک مترجم کامل در دو جلد۔
اعلیٰ کاغذ مجلد ریگزین سنہری ڈائی۔ ۱۴۰/-

میزان العلوم (شرح اردو) سُلم العلوم۔ گلیز کاغذ رنگین ٹائیٹل ۲۰/-

نادر مجموعہ فن خوشنویسی (اردو) مع نادر قطعات اصلاحیں و
مشقیں۔ اعلیٰ گلیز کاغذ مجلد پشتہ سنہری ڈائی۔ ۷۲/-

نصیحۃ المسلمین (اردو) گلیز کاغذ رنگین ٹائیٹل ۱۰/-

نیل الامانی (شرح اردو مختصر المعانی) گلیز کاغذ مجلد ریگزین
(معہ اضافات) نقشہ وغیرہ سنہری ڈبل ڈائی ۱۲۰/-

تفصیلی فہرست کتب مفت طلب فرمائیں۔

میر محمد، کتب خانہ آرام باغ کراچی