تنویر الابصار

اردو شرح

نور الانوار

(حصّہ دوم)

افادات

مولانا نعیم احمد
اُستاذ جامعہ خیر المدارس ملتان

ناشر مکتبہ امدادیہ
مُلتان، پاکستان فون: ۰۶۱-۴۵۴۴۹۶۵

تنویر الابصار

اردو شرح

نور الانوار

(حصہ دوم)

تالیف محمد طاہر فاروقی

نظرِ ثانی مع قطع واضافہ
مولانا نعیم احمد
اُستاذ جامعہ خیر المدارس ملتان

ناشر

مکتبہ امدادیہ ملتان

فون ۲۵۴۴۹۶۵_۰۶۱

کتاب کے جملہ حقوق بحق نعیم احمد محفوظ ہیں

نام کتاب : تنویر الابصار (جلد ثانی) شرح اردو نور الانوار

تالیف : محمد طاہر فاروقی

نظرِ ثانی مع قطع و اضافہ : مولانا نعیم احمد اُستاذ جامعہ خیر المدارس ملتان

ناشر : مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
٠٦١۔۴۵۴۴۹۶۵

ملنے کے پتے

- کتب خانہ رشیدیہ، راجہ بازار راولپنڈی
- قدیمی کتب خانہ، آرام باغ کراچی
- دارالاشاعت، اُردو بازار کراچی

ضروری گزارش: اس کتاب کی تصحیح کی حتی الوسع کوشش کی گئی ہے۔ اگر اس کے باوجود کہیں کتابتی اغلاط نظر آئیں تو نشاندہی فرمائیں تاکہ اگلے ایڈیشن میں اُن کی تصحیح کی جاسکے۔ فجزاکم اللہ احسن الجزاء فی الدارین ....(ادارہ)

فہرست مضامین
تنویر الابصار (جلد دوم) شرح اردو نور الانوار
باب القیاس

عنوانات	صفحات	عنوانات	صفحات
قیاس کی لغوی اور اصطلاحی تعریف	۵	دفع قیاس	۱۱۱
قیاس نقلاً اور عقلاً حجت ہے	۷	القول بموجب العلة	۱۱۳
قیاس کے حجت ہونے کا ثبوت قرآن سے	۸	ممانعت کی اقسام	۱۱۵
حجیت قیاس کا ثبوت حدیث سے	۹	مناقضہ کی بحث	۱۲۰
حجیت قیاس کی عقلی دلیل	۱۰	فساد وضع	۱۲۱
قیاس کی شرائط	۲۳	معارضہ کی بحث	۱۳۰
رکن قیاس	۴۳	بحث القلب	۱۳۰
استصحاب حال سے استدلال	۶۱	حکم کی تغییر اور معارضہ خالصہ کی بحث	۱۴۰
تعارض اشباہ سے استدلال	۶۶	بحث صحة كل الكلام فى اصل وضعه	۱۴۸
احتجاج بالوصف المختلف فيه کی بحث	۶۸	دو معارضوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا	۱۵۳
احتجاج بما لا شك فى فساده کی بحث	۷۱	ترجیحات صحیحہ	۱۵۵
دو اقسام جو تعلیل کے ذریعہ ثابت ہیں	۷۵	ترجیحات فاسدہ	۱۶۴
حکم نص کو ایسی فرع کی طرف متعدی کرنا جس میں نص نہ ہو	۷۹	ایک حکم کو دوسرے حکم کی طرف منتقل کرنا	۱۶۷
استحسان کی بحث	۸۳	وہ احکام جو دلیلوں سے ثابت ہوتے ہیں	۱۷۲
استحسان کو قیاس پر مقدم کرنے کی بحث	۸۴	حقوق اللہ اور حقوق العباد کی بحث	۱۷۵
قیاس کو استحسان پر مقدم کرنے کی بحث	۸۷	اصول اور لواحق اور زوائد کی بحث	۱۷۵
حکم کا قیاس خفی سے استحساناً ثابت ہونا	۹۲	تصدیق اور اقرار ایمان کی اصل ہے	۱۸۲
اجتہاد کی شرائط اور اس کا حکم	۹۶	وضو کرنے والوں کی نماز تیمم کرنے والے کے پیچھے	۱۸۵
مجتہد کے مصیب اور مخطی ہونے کی بحث	۹۹	متعلقات احکام، سبب اور اس کی اقسام	۱۸۷
حکم کا علت کے نہ ہونے کی وجہ سے پایا جانا	۱۰۵	علت کی بحث اور اس کی اقسام	۲۰۰
تقسیم مواقع حکم	۱۰۷	سبب اور دلیل کے درمیان فرق کی بحث	۲۲۰

عنوانات	صفحات	عنوانات	صفحات
مناظرہ کے آداب کی بحث	۱۱۱	شرط اور اس کی اقسام	۲۲۱
عنوانات	صفحات	عنوانات	صفحات
علامت کی بحث	۲۳۱	حیض ونفاس	۲۹۲
اہلیت کی بحث	۲۳۵	موت	۲۹۴
اہلیت کے ثبوت میں عقل معتبر ہے	۲۳۶	امورِ معترضہ مکتسبہ کا بیان	۳۰۷
اقسام الاہلیۃ۔اہلیتِ وجوب	۲۴۲	جہالت	۳۰۷
اہلیتِ اداء	۲۴۶	سکر	۳۱۷
امورِ معترضہ علی الاہلیۃ کی بحث	۲۵۶	ہزل اور جد کی تعریف	۳۲۰
عوارضِ سماوی کی بحث	۲۵۶	مجبوری	۳۲۲
صغرسنی	۲۵۸	سفہ	۳۴۲
جنون	۲۶۱	سفر	۳۴۵
عتہ بعد البلوغ	۲۶۵	خطاء	۳۴۹
نسیان	۲۶۸	اکراہ اور اس کی قسمیں	۳۵۲
نوم	۲۶۹	فرض، حظر میں اکراہ کی بحث	۳۵۴
اغماء	۲۷۱	اباحت اور رخصت میں اکراہ کی بحث	۳۵۴
رقیت	۲۷۳	اقوالِ مکرہ اور افعالِ مکرہ کی قسمیں	۳۵۷
مرض	۲۸۸	حرمات کی انواع	۳۶۰

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

بَابُ الْقِيَاسِ

اَلْقِيَاسُ فِي اللُّغَةِ التَّقْدِيْرُ وَ فِي الشَّرْعِ تَقْدِيْرُ الْفَرْعِ بِالْاَصْلِ فِي الْحُكْمِ وَ الْعِلَّةِ وَ اِنَّمَا فَسَّرَ بِهٰذَا التَّفْسِيْرِ لِاَنَّهُ اَقْرَبُ اِلَى اللُّغَةِ بِقِلَّةِ التَّغْيِيْرِ وَ مَا يُتَوَهَّمُ اَنَّهُ لَا يَشْمُلُ الْقِيَاسَ بَيْنَ الْمَعْدُوْمَيْنِ كَقِيَاسِ عَدِيْمِ الْعَقْلِ بِسَبَبِ الْجُنُوْنِ عَلٰى عَدِيْمِ الْعَقْلِ بِسَبَبِ الصِّغَرِ لِاَنَّهُ لَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ الْفَرْعُ وَ الْاَصْلُ فَبَاطِلٌ لِاَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّهُ لَا يُطْلَقُ الْاَصْلُ وَ الْفَرْعُ عَلَى الْمَعْدُوْمِ وَ قِيْلَ هُوَ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنَ الْاَصْلِ اِلَى الْفَرْعِ وَ هُوَ بَاطِلٌ لِاَنَّ حُكْمَ الْاَصْلِ قَائِمٌ بِهٖ لَا يُعَدّٰى مِنْهُ وَ اِنَّمَا يُعَدّٰى مِثْلُهٗ وَ لِهٰذَا قِيْلَ هُوَ اِبَانَةُ مِثْلِ حُكْمِ اَحَدِ الْمَذْكُوْرَيْنِ بِمِثْلِ عِلَّتِهٖ فِي الْاٰخَرِ فَاخْتِيْرَ لَفْظُ الْاِبَانَةِ لِاَنَّ الْقِيَاسَ مُظْهِرٌ لَا مُثْبِتٌ وَ زِيْدَ لَفْظُ الْمِثْلِ لِاَنَّ الْمُعَدّٰى هُوَ مِثْلُ الْحُكْمِ لَا عَيْنُ الْحُكْمِ

ترجمہ:..... قیاس لغت میں اندازہ کرنے کو کہتے ہیں۔اور اصطلاح میں حکم اور علت میں فرع کا اصل کیساتھ اندازہ کرنے کو کہتے ہیں ماتن رحمہ اللہ نے ان الفاظ کیساتھ قیاس کی تعریف کی اسلئے کہ یہ تعریف تھوڑی سی تبدیلی کرنے سے قیاس کے لغوی معنٰی کے زیادہ قریب ہوجاتی ہے۔اور یہ جو وہم کیا جاتا ہے کہ قیاس کی یہ تعریف اس قیاس کو شامل نہیں جو دو معدوم چیزوں کے درمیان ہو جیسے عدیم العقل بسبب الجنون (دیوانہ ہونے کی وجہ سے جس کی عقل نہ ہو) کو قیاس کرنا عدیم العقل بسبب الصغر (بچپنے کی وجہ سے جس کی عقل نہ ہو) پر اس لیے کہ معدوم چیز پر فرع اور اصل کا اطلاق نہیں ہوتا۔یہ وہم باطل ہے اس لئے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ اصل اور فرع کا اطلاق معدوم پر نہیں ہوتا اور کہا گیا ہے کہ قیاس مقیس علیہ سے مقیس کی طرف حکم کو متعدی کرنا ہے۔یہ تعریف باطل ہے بایں سبب کہ مقیس علیہ کا حکم مقیس علیہ کیساتھ قائم ہوتا ہے۔اسکو متعدی نہیں کیا جاسکتا۔متعدی تو مقیس علیہ کے حکم کے مانند حکم کو کیا جاتا ہے اسی وجہ سے کہا گیا کہ قیاس مقیس علیہ جیسی علت مقیس میں پائے جانے کی وجہ سے مقیس علیہ کے حکم کی مانند حکم مقیس میں ظاہر کرنے کو کہتے ہیں۔پس لفظ "ابانۃ" کو اختیار کیا گیا ہے اس لیے کہ قیاس (قرآن وحدیث کے احکام کو) ظاہر کرنے والا ہے نہ کہ ثابت کرنے والا ہے۔اور لفظ "مثل" بڑھایا گیا ہے۔اسلئے کہ وہ چیز جو متعدی کی جاتی ہے وہ مقیس علیہ کے حکم کی طرح حکم ہے نہ کہ بعینہٖ (مقیس علیہ کا) حکم ہے۔

تشریح:..... ﴿القیاس فی اللغۃ﴾: سے قیاس کا لغوی معنٰی بیان کیا ہے کہ قیاس کا لغوی معنٰی ہے۔﴿التقدیر﴾ اندازہ کرنا۔

﴿و فی الشرع﴾ سے قیاس کی اصطلاحی تعریف کی ہے۔قیاس کی اصطلاحی تعریف یہ ہے۔﴿تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم و العلۃ﴾ حکم اور علت میں فرع کا اصل کے ساتھ اندازہ کرنا۔فرع سے مراد مقیس ہے (جس کو قیاس کیا جائے کسی اور چیز پر) اور اصل سے مراد مقیس علیہ ہے (جس پر کسی اور چیز کو قیاس کیا جائے)

اب تعریف کا مطلب یہ ہوا کہ فرع یعنی مقیس کو اصل یعنی مقیس علیہ کے ساتھ حکم اور علت میں لاحق کرنا کہ علت اصل یعنی مقیس علیہ کے حکم کی ہے، اگر وہی علت فرع یعنی مقیس میں بھی پائی جائے تو مقیس علیہ والا حکم فرع یعنی مقیس میں ثابت کرنا۔

﴿و انما فسر﴾ سے سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ قیاس کی اصطلاحی تعریفیں بہت کی گئی ہیں تو پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دیگر اصولیین والی تعریفیں چھوڑ کر یہ ہی تعریف کیوں اختیار کی؟

جواب: لغوی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت ہونی چاہیے تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ تعریف اس لئے اختیار کی کہ یہ تعریف تھوڑی سی تبدیلی کرنے سے قیاس کے لغوی معنی ﴿اندازہ کرنا﴾ کے قریب ہے۔ اور جو تعریف لغوی معنی کے قریب ہو وہ احسن ہوا کرتی ہے اس لئے یہ تعریف اختیار کی۔

﴿و ما یتوهم﴾ سے قیاس کی اصطلاحی تعریف پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کو نقل کر کے ﴿فباطل﴾ سے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ ﴿اعتراض کی تقریر﴾ یہ ہے کہ آپ نے جو قیاس کی اصطلاحی تعریف کی ہے۔ یہ اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس تعریف میں فرع اور اصل کا لفظ آ رہا ہے اور فرع بھی وجودی چیز کو کہتے ہیں اور اصل بھی وجودی چیز کو کہتے ہیں۔ لہٰذا یہ تعریف اس قیاس کو شامل نہیں ہے جس میں فرع اور اصل دونوں عدمی چیزیں ہوں جیسے عدیم العقل بسبب الجنون ﴿جنون کی وجہ سے بے عقل﴾ کو قیاس کرنا عدیم العقل بسبب الصغر ﴿صغر کی وجہ سے بے عقل﴾ پر کہ جس طرح عدیم العقل بسبب الصغر پر احکام شرعیہ نماز، روزہ وغیرہ لاگو نہیں اسی طرح عدیم العقل بسبب الجنون پر بھی یہ احکام شرعیہ لاگو نہیں ہوں گے۔ دیکھئے اس قیاس میں مقیس ہے عدیم العقل بسبب الجنون یہ عدمی چیز ہے اور مقیس علیہ ہے عدیم العقل بسبب الصغر یہ بھی عدمی چیز ہے۔

﴿فباطل سے جواب﴾ کہ جس طرح فرع اور اصل کا اطلاق وجودی چیز پر ہوتا ہے اسی طرح فرع اور اصل کا اطلاق عدمی چیز پر بھی ہوتا ہے یہ کیوں؟ یہ ہماری اصطلاح ہے و لامناقشة فی الاصطلاح پس ثابت ہوا کہ قیاس کی تعریف جامع ہے۔

﴿وقیل﴾ سے قیاس کی دوسری اصطلاحی تعریف بیان کر رہے ہیں جو صاحب تنقیح نے بیان کی ہے۔

﴿تعدیة الحکم من الاصل الی الفرع﴾ اصل یعنی مقیس علیہ سے فرع یعنی مقیس کی طرف حکم کو متعدی کرنا قیاس کہلاتا ہے۔

﴿و هو باطل﴾ سے صاحب تنقیح کی اس تعریف کو رد کر رہے ہیں کہ یہ تعریف باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں حکم اصل کے ساتھ باقی نہیں رہے گا اصل یعنی مقیس علیہ کا حکم اصل ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس کو کسی دوسری چیز کی طرف متعدی نہیں کیا جاسکتا کیونکہ حکم ایک وصف ہے اور اوصاف کو منتقل کرنا محال ہوتا ہے۔ ہاں اصل یعنی مقیس علیہ کے حکم جیسا حکم متعدی کیا جاسکتا ہے۔

﴿و لذا قیل﴾ چونکہ صاحب تنقیح کی بیان کردہ تعریف پر اعتراض وارد ہوتا ہے اس لئے مصنف کتاب منار علامہ نسفی نے اپنی شرح کشف الاسرار میں اس اعتراض سے بچنے کے لئے قیاس کی ایک اور تعریف کی ہے۔

﴿هو ابانة مثل حکم احد المذکورین بمثل علته فی الاخر﴾ اس تعریف کا مطلب یہ ہے کہ مذکورین یعنی مقیس اور مقیس علیہ میں سے جو علت مقیس علیہ میں پائی جاتی ہے اس جیسی علت مقیس میں پائے جانے کی وجہ سے جو حکم مقیس علیہ کا ہے اس جیسا حکم مقیس میں ظاہر کر دینا قیاس کہلاتا ہے شیخ ابو منصور سے بھی یہی تعریف منقول ہے مثلاً شراب حرام ہے اس کی علت نشہ آور ہونا ہے اور یہی علت بھنگ میں بھی موجود ہے لہٰذا شراب کے حکم کی طرح بھنگ میں بھی حرام ہونے کا حکم ثابت کیا جائے گا۔

«فاختیر لفظ الابانة» شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس تعریف میں مصنف رحمہ اللہ نے لفظ اثبات کے بجائے لفظ ابانة اختیار کیا ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ قیاس مظہر احکام ہوتا ہے یعنی قرآن وحدیث کے چھپے ہوئے احکام کو ظاہر کرتا ہے مثبت احکام نہیں ہوتا ہے یعنی نئے احکام ثابت نہیں کرتا ہے بلکہ مثبتِ احکام اللہ تعالیٰ ہے۔ پھر مصنف رحمہ اللہ نے لفظ حکم سے پہلے مثل کا لفظ بڑھایا اس لئے کہ مقیس علیہ سے مقیس کی طرف مقیس علیہ کا حکم بعینہ متعدی نہیں ہوتا ہے بلکہ اس جیسا حکم متعدی ہوتا ہے ورنہ لازم آئے گا اوصاف کو نقل کرنا جو کہ محال ہے۔

وَاِنَّهُ حُجَّةٌ نَقْلًا وَ عَقْلًا وَ اِنَّمَا قَالَ هٰذَا لِاَنَّ بَعْضَ النَّاسِ يُنْكِرُ كَوْنَ الْقِيَاسِ حُجَّةً لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَالَ وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ فَلَا يُحْتَاجُ اِلَى الْقِيَاسِ وَ لِاَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَمْ يَزَلْ اَمْرُ بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ مُسْتَقِيْمًا حَتّٰى كَثُرَتْ فِيْهِمْ اَوْلَادُ السَّبَايَا فَقَاسُوْا مَا لَمْ يَكُنْ بِمَا قَدْ كَانَ فَضَلُّوْا وَ اَضَلُّوْا وَ لِاَنَّ الْقِيَاسَ فِيْ اَصْلِهٖ شُبْهَةٌ اِذْ لَا يُعْلَمُ اَنَّ هٰذَا هُوَ عِلَّةٌ لِلْحُكْمِ وَ الْجَوَابُ عَنِ الْاَوَّلِ اَنَّ الْقِيَاسَ كَاشِفٌ عَمَّا فِي الْكِتَابِ وَ لَا يَكُوْنُ مُبَايِنًا لَهٗ وَ عَنِ الثَّانِيْ اَنَّ قِيَاسَ بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ لَمْ يَكُنْ اِلَّا لِلتَّعَنُّتِ وَ الْعِنَادِ وَ قِيَاسُنَا لِاِظْهَارِ الْحُكْمِ وَ عَنِ الثَّالِثِ اَنَّ شُبْهَةَ الْعِلَّةِ فِي الْقِيَاسِ لَا تُنَافِي الْعَمَلَ وَاِنَّمَا تُنَافِي الْعِلْمَ وَ ذٰلِكَ جَائِزٌ

ترجمہ:..... «اور قیاس حجت ہے نقلاً بھی اور عقلاً بھی» ماتن رحمہ اللہ نے یہ اس لئے کہا کہ بعض لوگ قیاس کے حجت ہونے کے منکر ہیں اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''اور ہم نے اتاری تجھ پر کتاب کہ جس میں ہر چیز کا بیان ہے'' لہذا قیاس کی ضرورت نہیں ہے اور اس وجہ سے کہ آپ ﷺ کا فرمان ہے بنی اسرائیل کا معاملہ درست رہا یہاں تک کہ ان میں لونڈیوں کی اولاد بہت ہوگئی پس انہوں نے غیر موجود احکام کو موجودہ احکام پر قیاس کیا تو خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا اور اس سبب سے کہ قیاس کی اصل یعنی اسکی علت میں شبہ ہوتا ہے کیونکہ یقینی طور پر یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ یہ علت جو قیاس کر کے نکالی گئی ہے۔ یہی حکم کی علت ہے اور پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قیاس کتاب اللہ میں چھپے ہوئے احکام کو ظاہر کرتا ہے اس کے مدمقابل نہیں ہے۔ اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ بنی اسرائیل کا قیاس صرف ضد اور سرکشی کے طور پر تھا اور جب کہ ہمارا قیاس اظہار احکام کیلئے ہے۔ اور تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قیاس کی علت میں شبہ کا ہونا یہ قیاس کے عمل واجب کرنے کے منافی نہیں ہے۔ قیاس کی علت میں شبہ کا ہونا یہ تو قیاس کے یقین واجب کرنے کے منافی ہے۔ اور یقین کے واجب نہ ہونے کے باوجود عمل کا واجب ہونا جائز ہے۔

تشریح:..... «و انه حجة عقلا و نقلا» سے ماتن رحمہ اللہ نے حجیت قیاس کو بیان کیا ہے کہ قیاس حجت ہے اس کا حجت ہونا دلائل نقلیہ سے بھی ثابت ہے اور دلائل عقلیہ سے بھی ثابت ہے۔

«و انما قال» سے شارح رحمہ اللہ ماتن رحمہ اللہ کی غرض بیان کر رہے ہیں کہ ماتن رحمہ اللہ نے و انه حجة نقلا و عقلا کہہ کر بعض لوگوں پر رد کیا ہے بعض لوگوں سے مراد روافض، خوارج اور بعض معتزلہ ہیں کہ یہ لوگ قیاس کے حجت ہونے کا انکار کرتے ہیں

«لان الله تعالى» سے شارح رحمہ اللہ منکرین قیاس کے تین دلائل بیان کر رہے ہیں۔

«پہلی دلیل» قیاس حجت نہیں ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں ہے «و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئى» (ہم

نے آپ پر کتاب نازل کی ہے جس میں ہر چیز کا بیان ہے) اور جب کتاب اللہ میں ہر چیز کا بیان ہے تو قیاس کی ضرورت ہی نہیں ہے اس لئے قیاس حجت نہیں ہے۔

﴿دوسری دلیل﴾ ولان النبی علیہ السلام سے بیان فرمائی ہے کہ قیاس حجت نہیں ہے اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ﴿لم یزل امر بنی اسرائیل مستقیما حتی کثرت فیھم اولاد السبایا فقاسوا بما لم یکن بما قد کان فضلوا و اضلوا (رواہ ابن ماجۃ فی المقدمۃ باب اجتناب و القیاس عن عبدۃ بن ابی لبابۃ عن عبداللہ بن عمرو بن العاص﴾ ترجمہ: کہ بنی اسرائیل کا معاملہ درست رہا یہاں تک کہ جہاد کی وجہ سے ان میں لونڈیوں کی اولاد کثیر ہوگئی اور جب ان میں لونڈیوں کی اولاد کثیر ہوگئی تو انہوں نے غیر موجودہ احکام کو موجودہ احکام پر قیاس کیا۔ پس خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔

دیکھئے اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قیاس کرنے پر بنی اسرائیل کی مذمت کی ہے کہ ان کو گمراہ کہا ہے اور جو چیز سبب مذمت ہو وہ حجت نہیں بن سکتی اس لئے قیاس حجت نہیں ہے۔

﴿تیسری دلیل﴾ ولان القیاس فی اصلہ سے دی ہے چونکہ قیاس کا دارومدار عقل پر ہوتا ہے اس لئے قیاس کی اصل (یعنی اس کی علت) میں شبہ ہوتا ہے کیونکہ کوئی شخص یقین سے نہیں کہہ سکتا ہے کہ یہی چیز علت ہے اور جب قیاس کی اصل یعنی اس کی علت میں شبہ ہے تو قیاس میں بھی شبہ ہوا اس لیے قیاس حجت شرعی نہیں بن سکتا۔

﴿و الجواب عن الاول﴾ سے منکرین قیاس کی پہلی دلیل کا جواب دے رہے ہیں ﴿جواب﴾ یہ ہے کہ قیاس مستقل طور پر کوئی نیا حکم ثابت نہیں کرتا بلکہ انہی احکام کو ظاہر کرتا ہے جو کتاب وسنت میں موجود تو ہوتے ہیں لیکن چھپے ہوتے ہیں تو کتاب اللہ میں چھپے ہوئے احکام کو ظاہر کرنے کے لئے قیاس کی ضرورت ہے۔ اس لئے قیاس حجت شرعی ہے۔

﴿و عن الثانی﴾ سے دوسری دلیل کا جواب دے رہے ہیں ﴿جواب﴾ یہ ہے کہ بنی اسرائیل کا قیاس سرکشی اور ضد کی بناء پر تھا اس لئے مذموم قرار پایا اور ہمارا قیاس قرآن وسنت میں چھپے ہوئے احکام کو ظاہر کرنے کے لئے ہے اس لئے یہ مذموم نہیں ہے۔

﴿وعن الثالث﴾ سے تیسری دلیل کا جواب دے رہے ہیں ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ قیاس کی علت میں شبہ ہوتا ہے لیکن قیاس کی علت میں شبہ ہونا یہ عمل کے منافی نہیں ہے بلکہ یہ یقین کے منافی ہے یعنی قیاس یقین کا فائدہ تو نہیں دے گا لیکن عمل کا فائدہ دے گا جیسا کہ خبر واحد میں شبہ ہوتا ہے وہ شبہ عمل کے منافی نہیں ہوتا بلکہ یقین کے منافی ہوتا ہے چنانچہ خبر واحد عمل کے واجب ہونے کا فائدہ دیتی ہے یقین کے واجب ہونے کا فائدہ نہیں دیتی۔

أَمَّا النَّقْلُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ لِأَنَّ الْاِعْتِبَارَ رَدُّ الشَّيْءِ إِلَى نَظِيْرِهٖ فَكَأَنَّهُ قَالَ قِيْسُوا الشَّيْءَ عَلَى نَظِيْرِهٖ وَ هُوَ شَامِلٌ لِكُلِّ قِيَاسٍ سَوَاءٌ كَانَ قِيَاسَ الْمُثْلَاتِ عَلَى الْمُثْلَاتِ أَوْ قِيَاسَ الْفُرُوْعِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى الْأُصُوْلِ فَيَكُوْنُ إِثْبَاتُ حُجِّيَّةِ الْقِيَاسِ بِهٖ ثَابِتًا بِالنَّصِّ۔

ترجمہ...... ﴿بہرحال (قیاس کے حجت ہونے کی) نقلی دلیل سو وہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "اے آنکھوں والو اعبرت حاصل کرو"﴾ اس لئے کہ اعتبار کا معنی ہے شی کو اسکی نظیر کی طرف لوٹانا تو گویا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ شی کو اس کی نظیر پر قیاس کرو اور یہ قیاس

ہر قیاس کو شامل ہے۔ خواہ وہ عبرتناک سزاؤں کو عبرتناک سزاؤں پر قیاس کرنا ہو یا وہ فروع شرعیہ (یعنی جو احکام قرآن وسنت میں صراحۃً مذکور نہ ہو) کو اصول شرعیہ (یعنی جو احکام قرآن وسنت میں صراحۃً مذکور ہوں) پر قیاس کرنا ہو پس قیاس کے حجت ہونے کو اس آیت سے ثابت کرنا اشارۃ النص سے ثابت ہوا۔

تشریح: ﴿اما النقل﴾ یہاں سے صاحب کتاب حجیت قیاس کے دلائل عقلیہ اور دلائل نقلیہ بیان کر رہے ہیں چنانچہ دو نقلی اور دو عقلی دلیلیں بیان کی ہیں۔ حجیت قیاس کی پہلی دلیل نقلی: فاعتبروا یا اولی الابصار ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اعتبار کا معنی ہے رد الشئ الی نظیرہ۔ شی کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانا کہ جو حکم اس کی نظیر کا ہے وہی حکم اسی شی پر لگانا اور اسی کا نام قیاس ہے پس اب قرآن کریم کی اس آیت کا مطلب یہ ہوگا اے عقلمندو اشی کو اس کی نظیر پر قیاس کرو کہ جو حکم اس کی نظیر کا ہے وہی حکم اسی شی پر لگاؤ۔

خلاصہ یہ ہے کہ اعتبار کا معنی ہے قیاس کرنا اور یہ قیاس ہر قیاس کو شامل ہے خواہ وہ عبرتناک سزاؤں کو عبرتناک سزاؤں پر قیاس کرنا ہو کہ جیسے سابقہ امتوں نے فلاں جرائم کا ارتکاب کیا تو ان کو یہ عبرتناک سزائیں دی گئیں اگر تم بھی یہ جرائم کرو گے تو تمہیں بھی یہ عبرتناک سزائیں دی جائیں گی یا فروع شرعیہ کو اصول شرعیہ پر قیاس کرنا ہو کہ جو احکام قرآن وسنت میں صراحۃً بیان کئے گئے ہیں ان پر قیاس کیا جائے ان احکام کو جو قرآن وسنت میں صراحۃً بیان نہیں کئے گئے ﴿حاصل یہ ہے﴾ کہ قرآن کریم کی آیت ﴿فاعتبروا الخ﴾ میں اللہ تعالیٰ نے قیاس کرنے کا حکم دیا ہے اور قیاس کرنے کا حکم دینا یہ دلیل ہے کہ قیاس حجت شرعی ہے کیونکہ اگر قیاس حجت شرعی نہ ہو تو بیکار چیزوں کا حکم دینا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ تو بیکار چیزوں کا حکم دینے سے منزہ اور پاک ہیں۔

وَحَدِيثُ مُعَاذٍ مَعْرُوفٌ وَهُوَ مَا رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ لَهُ بِمَا تَقْضِي يَا مُعَاذُ فَقَالَ بِكِتَابِ اللّٰهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ قَالَ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ قَالَ أَجْتَهِدُ بِرَأْيِي فَقَالَ ﷺ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِهِ بِمَا يَرْضَى بِهِ رَسُولُهُ فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْقِيَاسُ حُجَّةً لَأَنْكَرَهُ وَلَمَا حَمِدَ اللّٰهَ عَلَيْهِ وَلَا يُقَالُ إِنَّهُ يُنَاقِضُ قَوْلَ اللّٰهِ تَعَالَى مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ فَكُلُّ شَيْءٍ فِي الْقُرْآنِ فَكَيْفَ يُقَالُ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللّٰهِ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّ عَدَمَ الْوِجْدَانِ لَا يَقْتَضِي عَدَمَ كَوْنِهِ فِي الْكِتَابِ

ترجمہ: ﴿اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مشہور ہے﴾ اور وہ حدیث وہ ہے کہ جو مروی ہے کہ جب آپ ﷺ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کی طرف بھیجا حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ اے معاذ! تو لوگوں کے معاملات کے بارے میں کس چیز کے ذریعے فیصلہ کرے گا حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ میں کتاب اللہ کے ذریعے فیصلہ کروں گا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تو اس کا حکم کتاب اللہ میں نہ پائے تو کس چیز کے ذریعے فیصلہ کرے گا تو عرض کیا کہ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر تو اس کا حکم سنت میں نہ پائے تو عرض کیا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمام تعریفیں اس ذات کیلئے ہیں کہ جس نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نائب کو اس چیز کی توفیق دی ہے جس پر اس کا رسول خوش ہے پس اگر قیاس حجت نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اس پر انکار فرماتے اور اللہ تعالیٰ کا شکر نہ بجالاتے۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے مخالف ہے (ہم نے کتاب اللہ میں کوئی چیز نہیں چھوڑی) لہٰذا ہر چیز قرآن میں موجود ہے تو کیسے یہ کہا جاسکتا ہے کہ (اگر تو کتاب اللہ

میں نہ پائے) اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ کسی چیز کو (کتاب اللہ میں) نہ پانا اس چیز کے کتاب اللہ میں نہ ہونے کا تقاضا نہیں کرتا۔

تشریح:...... حجیت قیاس کی دوسری دلیل نقلی حدیثِ معاذ ؓ ہے جو اتنی مشہور ہے کہ امت کی طرف سے اس کو تلقی بالقبول حاصل ہے اور اس میں تواتر معنوی پایا جاتا ہے ﴿وہ حدیث یہ ہے﴾ کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب حضرت معاذ ؓ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجنے کا ارادہ فرمایا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ اے معاذ لوگوں کے معاملات کے بارے میں کس چیز کے ذریعے فیصلہ کرو گے تو حضرت معاذ ؓ نے عرض کیا کہ کتاب اللہ کے ذریعے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اگر اس معاملہ کا حکم کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو پھر کس چیز کے ذریعے فیصلہ کرو گے تو عرض کیا کہ سنت رسول اللہ کے ذریعہ، آپ ﷺ نے پوچھا کہ اگر تم اس معاملہ کا حکم سنت رسول اللہ ﷺ میں بھی نہ پاؤ تو پھر کس چیز کے ذریعہ فیصلہ کرو گے تو انہوں نے عرض کیا کہ اجتھد برایی میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا (رواہ احمد جلد۵،ص۲۳۰، ابوداؤد فی الاقضیۃ باب اجتھاد الرأی فی القضاء والترمذی باب ما جاء فی القاضی کیف یقضی) اور اجتہاد نام ہے قیاس کا تو اس سے حضور ﷺ نے خوش ہو کر فرمایا کہ شکر ہے اس خدا کا جس نے اپنے رسول کے نائب کو اس چیز کی توفیق دی جس پر اس کا رسول خوش اور راضی ہے۔

اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ اجتہاد ﴿یعنی قیاس حجت ہے﴾ اس لئے کہ اگر قیاس حجت نہ ہوتا تو آپ ﷺ حضرت معاذ ؓ کے قول اجتھد برایی کو فوراً رد فرما دیتے اور اس پر اللہ تعالیٰ کا شکر بجا نہ لاتے لیکن آپ ﷺ نے رد نہیں فرمایا بلکہ اس پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا یہ دلیل ہے اس بات کی کہ قیاس حجتِ شرعی ہے۔

﴿**ولا یقال**﴾ سے ایک اعتراض نقل کر کے **لانا نقول** سے اس کا جواب دے رہے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ حدیثِ معاذ ؓ کتاب اللہ کے مخالف ہے۔ اس لئے کہ قرآن کریم میں ہے ﴿ما فرطنا فی الکتاب من شیء﴾ ہم نے کتاب اللہ میں کوئی چیز نہیں چھوڑی بلکہ ہر چیز بیان کر دی ہے۔ اور جب ہر چیز کا بیان قرآن کریم میں ہے تو پھر اس حدیث کا یہ جملہ ﴿فان لم تجد فی کتاب اللہ﴾ اے معاذ ؓ! اگر تو اس معاملہ کا حکم کتاب اللہ میں نہ پائے تو پھر کس سے فیصلہ کرے گا یہ کیسے درست ہو سکتا ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض احکام قرآن کریم میں موجود نہیں ہیں جب کہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر حکم کتاب اللہ میں موجود ہے پس یہ حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے حجت نہیں۔

﴿**لانا نقول** سے جواب﴾ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا فان لم تجد اگر تو اس معاملے کے حکم کو کتاب اللہ میں نہ پائے اور ایک چیز کو نہ پانے سے اس کا موجود نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ ہو سکتا ہے کہ وہ چیز کتاب اللہ میں ہو لیکن پوشیدہ ہو اس لئے حضرت معاذ ؓ اس کو نہ پائیں یہی وجہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا فان لم تجد کہ اگر تم نہ پاؤ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا فان لم یکن فی کتاب اللہ کہ اے معاذ! اگر وہ چیز کتاب اللہ میں نہ ہو لہٰذا یہ حدیث کتاب اللہ کے مخالف نہیں ہے۔

وَ اَمَّا الْمَعْقُوْلُ فَهُوَ اَنَّ الْاِعْتِبَارَ وَاجِبٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْاَبْصَارِ وَ هُوَ وَارِدٌ فِيْ قَضِيَّةِ عُقُوْبَاتِ الْكُفَّارِ كَمَا سَيَأْتِيْ فَمَعْنَاهُ وَ هُوَ التَّأَمُّلُ فِيْمَا اَصَابَ مَنْ قَبْلَنَا مِنَ الْمَثُلَاتِ اَيِ الْعُقُوْبَاتِ بِالْقَتْلِ وَ الْجَلَاءِ بِاَسْبَابٍ نُقِلَتْ عَنْهُمْ مِنَ الْعَدَاوَةِ وَ تَكْذِيْبِ الرَّسُوْلِ لِنَكُفَّ عَنْهَا اِحْتِرَازًا عَنْ مِثْلِهَا مِنَ الْجَزَاءِ فَيَصِيْرُ حَاصِلُ الْمَعْنٰى فَقِيْسُوْا يَا أُولِي الْاَبْصَارِ اَحْوَالَكُمْ بِاَحْوَالِ هٰذِهِ الْكُفَّارِ وَ

تَأَمَّلُوْا بِأَنَّكُمْ إِنْ تَتَصَدَّوْا لِعَدَاوَةِ الرَّسُوْلِ وَ تَكْذِيْبِهٖ تُبْتَلَوْا بِالْجَلَاءِ وَ الْقَتْلِ كَمَا ابْتُلِيَ أُولٰئِكَ الْكُفَّارُ بِهٖ وَ هٰذَا هُوَ الثَّابِتُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَ الْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ نَظِيْرُ هٰذَا التَّأَمُّلِ فَكَمَا أَنَّ الْعَدَاوَةَ عِلَّةٌ وَ الْعُقُوْبَةَ حُكْمٌ فَيَتَعَدّٰى مِنَ الْكُفَّارِ الْمَعْهُوْدِيْنَ إِلٰى حَالِ كُلِّ أُولِي الْأَبْصَارِ فَكَذٰلِكَ الْعِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ عِلَّةٌ وَ الْحُرْمَةُ حُكْمٌ فَيَتَعَدّٰى مِنَ الْمَقِيْسِ عَلَيْهِ إِلَى الْمَقِيْسِ فَتَكُوْنُ حُجِّيَّةُ الْقِيَاسِ حِيْنَئِذٍ بِالدَّلِيْلِ الْمَعْقُوْلِ وَ الْحَاصِلُ أَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ لَوْ أُجْرِيَ عَلٰى عُمُوْمِهٖ مِنْ كُلِّ رَدِّ الشَّيْءِ إِلٰى نَظِيْرِهٖ وَ إِنْ كَانَ وَاقِعًا فِيْ حَقِّ الْعُقُوْبَاتِ خَاصَّةً كَانَ إِثْبَاتُ حُجِّيَّةِ الْقِيَاسِ بِهٖ نَقْلًا أَيْ ثَابِتًا بِإِشَارَةِ النَّصِّ لَا بِعِبَارَتِهٖ وَ إِنِ اخْتُصَّ بِالتَّأَمُّلِ فِي الْعُقُوْبَاتِ لِوُرُوْدِهٖ فِيْهَا كَانَ إِثْبَاتُ حُجِّيَّةِ الْقِيَاسِ بِهٖ عَقْلًا أَيْ ثَابِتًا بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا بِالْقِيَاسِ وَ إِلَّا يَلْزَمُ الدَّوْرُ۔

ترجمہ:..... ﴿بہر حال دلیل عقلی سووہ یہ ہے کہ قیاس واجب ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ترجمہ: اے آنکھوں والو عبرت حاصل کرو اور یہ آیت کفار کے عبرتناک سزاؤں کے بارے وارد ہوئیں جسکا بیان عنقریب آجائیگا اور وہ اعتبار ان عبرتناک سزاؤں (یعنی قتل اور جلاوطنی کی سزائیں) میں غور و فکر کرنا ہے جو ہم سے پہلی امتوں کو پہنچیں ان اسباب کی وجہ سے جن کا انہوں نے ارتکاب کیا (یعنی عداوت رسول ﷺ اور تکذیب رسول صلی اللہ علیہ وسلم) ﴿تاکہ ہم ان جیسی سزاؤں سے بچنے کیلئے ان سباب سے بچیں﴾ پس حاصل معنی یہ ہوگا کہ اے عقلمندو! تم اپنے حالات کو ان کفار کے حالات پر قیاس کرو اور اس بات میں غور و فکر کرو کہ اگر تم عداوت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور تکذیب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے درپے ہوئے تو تم بھی جلاوطنی اور قتل میں مبتلا کیے جاؤ گے جس طرح یہ کفار ان میں مبتلا کیے گئے اور یہ قیاس عبارۃ النص سے ثابت ہے اور قیاس شرعی اس تامل کی نظیر ہے پس جس طرح عداوت علت ہے اور سزا حکم ہے جو سابقہ کفار سے ہر عقلمند کے حال کی طرف متعدی ہوگا پس اسی طرح علت شرعیہ علت ہے اور حرمت حکم ہے جو مقیس علیہ سے مقیس کی طرف متعدی ہوگا۔ پس قیاس کا حجت ہونا اس وقت دلیل عقلی سے ثابت ہو جاتا ہے خلاصہ یہ ہے اگر اللہ تعالیٰ کے فرمان (لہٰذا اے آنکھوں والو عبرت حاصل کرو) کو اسکے عموم یعنی ہر شی کو اسکی نظیر کی طرف لوٹانے پر باقی رکھا جائے اگرچہ یہ صرف عبرتناک سزاؤں کے بارے میں واقع ہوا ہے تو اس سے قیاس کا حجت ہونا نقلاً ثابت ہوگا یعنی اشارۃ النص سے ثابت ہوگا نہ کہ عبارۃ النص سے اور اگر اللہ رب العزت کے اس فرمان کو عبرتناک سزاؤں میں غور و فکر کرنے کے ساتھ خاص کیا جائے اس وجہ سے کہ یہ عبرتناک سزاؤں کے بارے میں وارد ہوا ہے تو قیاس کا حجت ہونا اس سے عقلاً ثابت ہوگا یعنی دلالت النص سے ثابت ہوگا نہ کہ قیاس سے، ورنہ دور لازم آئے گا۔

تشریح:..... ﴿و اما المعقول﴾ سے حجیت قیاس کی دلیل عقلی بیان کر رہے ہیں کہ قرآن کریم کی آیت فاعتبروا یا اولی الابصار کی وجہ سے اعتبار واجب ہے کیونکہ فاعتبروا امر ہے اور امر وجوب کا تقاضا کرتا ہے اور یہ آیت سابقہ کفار کی عبرتناک سزاؤں کے بارے میں نازل ہوئی ہے بہرحال اس آیت کی وجہ سے اعتبار واجب ہے اور اعتبار کا مطلب یہ ہے کہ جن اسباب (رسول ﷺ سے عداوت اور ان کی تکذیب) کی وجہ سے سابقہ کفار کو عبرتناک سزائیں دی گئیں (قتل، جلاوطنی) ہم بھی ان اسباب میں غور و فکر کریں تاکہ ہم ان اسباب کا ارتکاب نہ کریں اور ہمیں وہ عبرتناک سزائیں نہ دی جائیں پس اس آیت کا حاصل معنی یہ ہوا کہ

اے عقل مندو! اپنے حال کو ان سابقہ کفار کے حالات پر قیاس کرو اور غور وفکر کرو کہ جیسے یہ لوگ اللہ کے رسولوں سے دشمنی اور تکذیب کے ساتھ پیش آئے اسی طرح اگر تم بھی اللہ کے رسول کے ساتھ دشمنی اور تکذیب کے ساتھ پیش آئے تو جن عبرتناک سزاؤں میں وہ مبتلا کئے گئے تم بھی انہیں عبرتناک سزاؤں میں مبتلا کئے جاؤ گے۔ یہ عبرتناک سزاؤں کو عبرتناک سزاؤں پر قیاس کرنا اور اپنے حالات کو ان کے حالات پر قیاس کرنا اس آیت کی عبارت النص سے ثابت ہے اور قیاس شرعی اسی قیاس کی نظیر ہے کہ جیسے اس قیاس میں اللہ کے رسول ﷺ کے ساتھ عداوت کرنا یہ علت ہے اور عبرتناک سزا اس کا حکم ہے اور اس حکم (عبرتناک سزا) کو سابقہ کفار سے ان لوگوں کی طرف متعدی کیا جائے گا جن میں یہ علت پائی جائے گی۔ لہٰذا جو لوگ اللہ کے رسول کے ساتھ دشمنی کریں گے ان کے لئے بھی یہ حکم (عبرتناک سزا) ہوگا۔

اسی طرح قیاس شرعی مثلاً شراب اور بھنگ کے قیاس میں نشہ آور ہونا علت ہے اور حرام ہونا حکم ہے لہٰذا یہ حرام ہونے کا حکم ہر اس چیز کی طرف متعدی کیا جائے گا جس میں نشہ آور ہونے کی علت پائی جائے گی اور بھنگ میں تو نشہ آور ہونا پایا جاتا ہے لہٰذا بھنگ حرام ہوگی۔

﴿و الحاصل ان قوله تعالٰی﴾ سے ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں **سوال:** کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے **فاعتبروا یاولی الابصار** کو حجیت قیاس کی دلیلِ عقلی بھی بنایا ہے اور دلیل نقلی بھی بنایا ہے۔ یہ آیت دونوں دلیلیں کیسے بن گئیں؟ **جواب:** کا حاصل یہ ہے کہ **فاعتبروا یاولی الابصار** میں دو طریقے ہیں پہلا طریقہ یہ ہے کہ **فاعتبروا** سے ہر قیاس مراد لیا جائے خواہ وہ عبرتناک سزاؤں کو عبرتناک سزاؤں پر قیاس کرنا ہو یا فروع شرعیہ کو اصول شرعیہ پر قیاس کرنا ہو اس طریقے سے یہ آیت **فاعتبروا** قیاس کے حجت ہونے کی دلیل نقلی بن جائے گی اور عبرتناک سزاؤں کو عبرتناک سزاؤں پر قیاس کرنا اس آیت کے عبارت النص سے ثابت ہوگا اور قیاسِ شرعی (فروع شرعیہ کو اصول شرعیہ پر قیاس کرنا) اس آیت کے اشارۃ النص سے ثابت ہوگا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ **فاعتبروا** سے مراد لیا جائے صرف عبرتناک سزاؤں کو عبرتناک سزاؤں پر قیاس کرنا کیونکہ یہ آیت صرف اسی کے بارے میں وارد ہوئی ہے اس طریقے سے یہ آیت **فاعتبروا** حجیت قیاس کی دلیل عقلی ہوگی یعنی قیاس شرعی کا حجت ہونا اس آیت کی دلالت النص سے ثابت ہوگا قیاس سے ثابت نہیں ہوگا۔ دلالت النص کا مطلب یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے عبرتناک سزاؤں کو عبرتناک سزاؤں پر قیاس کرنے کا حکم دیا تو پھر فروع شرعیہ کو اصول شرعیہ پر قیاس کرنا بھی درست ہوگا۔

﴿لا بالقیاس و الا یلزم الدور﴾ سوال کا جواب دے رہے ہیں **سوال** کی تقریر یہ ہے کہ آیت **فاعتبروا** سے حجیت قیاس کو ثابت کرنا قیاس سے قیاس کے حجت ہونے کو ثابت کرنا ہے کہ اس آیت میں عبرتناک سزاؤں کو عبرتناک سزاؤں پر قیاس کرنے کا حکم ہے اور قیاسِ شرعی (فروع شرعیہ کو اصول شرعیہ پر قیاس کرنا) کو اسی پر قیاس کیا ہے پس قیاس کی حجیت کو ثابت کیا جا رہا ہے قیاس کے ذریعے اور یہ تو دور ہے ﴿شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس سوال کا جواب دیا ہے﴾ **جواب** کا حاصل یہ ہے کہ **فاعتبروا یا اولی الابصار** سے ہم نے قیاس کا حجت ہونا قیاس کے ذریعے ثابت نہیں کیا کہ دور لازم آئے بلکہ ہم نے قیاس کا حجت ہونا دلالت النص کے ذریعے ثابت کیا ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔ لہٰذا دور لازم نہیں آتا۔

وَكَذٰلِكَ التَّأَمُّلُ فِيْ حَقَائِقِ اللُّغَةِ لِاسْتِعَارَةِ غَيْرِهَا لَهَا شَائِعٌ بَيَانٌ لِلْاِسْتِدْلَالِ الْمَعْقُوْلِ بِوَجْهٍ آخَرَ وَ هُوَ اَنْ يُتَأَمَّلَ مَثَلًا فِيْ حَقِيْقَةِ الْاَسَدِ وَ هُوَ الْهَيْكَلُ الْمَعْلُوْمُ فِيْ غَايَةِ الْجُرْاَةِ وَ نِهَايَةِ الشُّجَاعَةِ ثُمَّ يُسْتَعَارُ هٰذَا اللَّفْظُ لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ بِوَاسِطَةِ الشِّرْكَةِ فِي الشُّجَاعَةِ وَ الْقِيَاسُ نَظِيْرُهُ اَيِ الْقِيَاسُ

الشَّرْعِیُّ نَظِیْرُ کُلٍّ وَاحِدٍ مِنَ التَّأَمُّلِ فِی الْعُقُوْبَاتِ لِلْاِحْتِرَازِ عَنْ اَسْبَابِهَا وَ التَّأَمُّلِ فِیْ حَقَائِقِ اللُّغَةِ لِاِسْتِعَارَةِ غَیْرِهَا لَهَا فَیَکُوْنُ اِثْبَاتُ حُجِّیَّةِ الْقِیَاسِ عَقْلًا بِدَلَالَةِ الْاِجْمَاعِ لَا بِالْقِیَاسِ لِیَلْزَمَ الدَّوْرُ۔

ترجمہ: ﴿اوراسی طرح الفاظ کو حقیقی معنی کے غیر کے لیے مجازی طور پر استعمال کرنے کی خاطر الفاظ کے حقیقی معنوں میں غور وفکر کرنا یہ شائع وذائع ہے﴾ یہ دلیل عقلی کا بیان ہے ایک اور طریقہ سے اور وہ یہ ہے کہ مثلاً لفظ "اسد" کے حقیقی معنی میں غور وفکر کیا جائے کہ وہ ایک مخصوص جانور ہے جس کا انتہائی جرأت اور بے شمار بہادری میں ہونا معلوم ہے پھر لفظ "اسد" کو بہادر آدمی کیلئے مجازاً استعمال کیا جائے اس واسطے سے کہ وہ بہادری میں (اسد) کا شریک ہے۔ ﴿اور قیاس اس کی نظیر ہے﴾ یعنی قیاس شرعی (ان دو قیاسوں میں سے) ہر ایک نظیر ہے (یعنی) وہ عبرتناک سزاؤں میں غور وفکر کرنا ان کے اسباب سے بچنے کے لیے اور لفظ کو حقیقی معنی کے غیر کے لیے مجازی طور پر استعمال کرنے کی خاطر ان کے حقیقی معانی میں غور وفکر کرنا۔ پس عقلاً قیاس کی حجیت کو ثابت کرنا دلالت اجماع کے ذریعہ ہوگا نہ کہ قیاس کے ذریعہ کہ دور لازم آئے۔

تشریح: ﴿وکذلك التامل﴾ یہاں سے حجیت قیاس کی دوسری دلیل عقلی بیان کر رہے ہیں۔ دلیل: لوگوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ وہ لفظ کے معنیٰ حقیقی میں غور وفکر کرتے ہیں تا کہ اگر وہ معنیٰ کسی اور چیز میں پایا جائے تو وہ لفظ اس چیز کے لئے بھی استعمال کیا جائے۔ مثال کے طور پر اسد کے معنیٰ حقیقی لغوی میں غور وفکر کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ مخصوص جانور جس میں انتہائی درجہ کی جرأت و بہادری پائی جاتی ہے پس یہ جرأت و بہادری والا معنیٰ اگر کسی اور چیز میں پایا گیا تو اس کے لئے بھی اسد کا لفظ استعمال کیا جائے گا چنانچہ رجل شجاع میں چونکہ جرأت اور بہادری والا معنیٰ پایا جاتا ہے اس لیے لفظ اسد کو "رجل شجاع" کے لیے بھی استعمال کیا جائے گا اور قیاسِ شرعی اس قیاس کی نظیر ہے کہ قرآن وسنت کے معنیٰ حقیقی اور علت میں غور وفکر کیا جاتا ہے وہ علت کسی اور چیز میں پائی جائے تو وہ حکم بھی اس چیز کے لئے ثابت کر دیا جائے پس جیسے لوگوں کا مذکورہ قیاس حجت ہے جس پر لوگوں کا اجماع ہے اسی طرح قیاسِ شرعی بھی حجت ہوگا۔ لہٰذا قیاسِ شرعی کا حجت ہونا اس اجماع کے دلالت سے ثابت ہے۔ یعنی قیاس کا حجت شرعی ہونا اس اجماع کی دلالت النص سے ثابت ہے نہ کہ قیاس سے کہ دور لازم آئے جیسا کہ اس کی وضاحت اوپر گذر چکی ہے۔

وَ بَیَانُهٗ اَیْ بَیَانُ الْقِیَاسِ فِیْ کَوْنِهٖ رَدَّ الشَّیْءِ اِلٰی نَظِیْرِهٖ ثَابِتٌ فِیْ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَ الشَّعِیْرُ بِالشَّعِیْرِ وَ التَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَ الْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَ الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَ الْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ یَدًا بِیَدٍ وَ الْفَضْلُ رِبٰوا وَ یُرْوٰی کَیْلًا بِکَیْلٍ وَ وَزْنًا بِوَزْنٍ مَکَانَ قَوْلِهٖ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَ قَوْلُهُ الْحِنْطَةُ یُرْوٰی بِالرَّفْعِ اَیْ بَیْعُ الْحِنْطَةِ بِالْحِنْطَةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَ یُرْوٰی بِالنَّصْبِ اَیْ بِیْعُوا الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ وَ الْحِنْطَةُ مَکِیْلٌ قُوْبِلَ بِجِنْسِهٖ وَ قَوْلُهٗ مِثْلًا بِمِثْلٍ حَالٌ لِمَا سَبَقَ کَاَنَّهٗ قِیْلَ بِیْعُوا الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ حَالَ کَوْنِهِمَا مُتَمَاثِلَیْنِ وَ الْاَحْوَالُ شُرُوْطٌ وَ الْاَمْرُ لِلْاِیْجَابِ وَ الْبَیْعُ مُبَاحٌ فَیَنْصَرِفُ الْاَمْرُ اِلَی الْحَالِ الَّتِیْ هِیَ شَرْطٌ فَیَکُوْنُ الْمَعْنٰی وُجُوْبَ الْبَیْعِ بِشَرْطِ التَّسْوِیَةِ وَ الْمُمَاثَلَةِ لَا وُجُوْبَ نَفْسِ الْبَیْعِ وَ اَرَادَ بِالْمِثْلِ الْقَدْرَ یَعْنِی الْکَیْلَ فِی الْمَکِیْلَاتِ وَ الْوَزْنَ فِی الْمَوْزُوْنَاتِ بِدَلِیْلِ مَا ذُکِرَ فِیْ حَدِیْثٍ اٰخَرَ کَیْلًا بِکَیْلٍ وَ اَرَادَ

بِالْفَضْلِ فِیْ قَوْلِهٖ وَ الْفَضْلُ رِبَوا اَلْفَضْلُ عَلَى الْقَدْرِ دُوْنَ نَفْسِ الْفَضْلِ حَتّٰی یَجُوْزَ بَیْعُ حَفْنَةٍ بِحَفْنَتَیْنِ وَ هٰکَذَا اِلٰی اَنْ یَّبْلُغَ نِصْفَ صَاعٍ۔

ترجمہ:...... ﴿اور اس کی تفصیل﴾ قیاس کے ردالشیئ الی نظیرہ کے معنی میں ہونے کی تفصیل" ﴿آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں ہے کہ گندم کو گندم کے بدلے میں اور جَو کو جَو کے بدلے میں اور نمک کو نمک کے بدلے میں اور سونے کو سونے کے بدلے میں اور چاندی کو چاندی کے بدلے میں برابر سرابر ہاتھوں ہاتھ بیچو اور زیادتی ربوا ہے﴾ اور ایک روایت "مثلاً بمثل" کی جگہ "کیلا بکیل و وزنًا بوزن" کی آئی ہے۔اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "الحنطة" رفع کے ساتھ بھی مروی ہے یعنی "بیعُ الحنطةِ بالحنطة مِثلٌ بمثلٍ (گندم کو گندم کے بدلے بیچنا برابر سرابر ہے) اور ایک روایت میں نصب کے ساتھ بھی آیا ہے یعنی" ﴿ بیعوا الحنطةَ بالحنطة (گندم کو گندم کے بدلے میں بیچو) اور گندم مکیلی چیز ہے جس کا اس کی جنس کے ساتھ تقابل کیا گیا ہے۔اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "مثلا بمثل" یہ ماقبل سے حال ہے﴾ گویا کہا گیا کہ گندم کو گندم کے بدلے میں بیچو اس حال میں کہ دونوں گندم میں برابر سرابر ہوں۔ ﴿اور احوال شرط ہوتے ہیں اور امر ایجاب کیلئے ہے اور بیع مباح ہے لہٰذا اس حال کی طرف پھیرے گا جو کہ شرط ہے﴾ پس مطلب یہ ہوگا کہ بیع کا واجب ہونا برابری اور مماثلت کی شرط کے ساتھ ہے نہ کہ نفس بیع واجب ہے اور لفظ "مثل" سے قدر مراد ہے یعنی مکیلی چیزوں میں کیل اور موزونی چیزوں میں وزن مراد ہے اس دلیل سے کہ دوسری حدیث میں کیلا بکیل کا لفظ مذکور ہے۔ ﴿اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان الفضل ربوا (کمی بیشی سود ہے) میں فضل سے کیل اور وزن کی زیادتی مراد ہے نہ کہ نفس زیادتی مراد ہے یہاں تک کہ ایک مٹھی کی بیع دو مٹھی کے بدلے میں جائز ہوگی﴾ جب تک نصف صاع کو نہ پہنچے۔

تشریح:...... ﴿و بیانهٗ﴾: قیاس کے معنی (ہر چیز کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانا) اس کی توضیح بالمثال کررہے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر و التمر بالتمر و الملح بالملح والذهب بالذهب و الفضة بالفضة مثلا بمثل یدًا بید و الفضل ربوا۔گندم کو گندم کے بدلے میں جَو کو جَو کے بدلے میں کھجور کو کھجور کے بدلے میں اور نمک کو نمک کے بدلے میں اور سونے کو سونے کے بدلے میں اور چاندی کو چاندی کے بدلے میں برابر سرابر ہاتھوں ہاتھ بیچو اور کمی بیشی ربوا ہے۔

شارح ﷫ اختلاف روایات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک روایت میں تو مثلًا بمثل کے الفاظ ہیں لیکن دوسری روایات میں اس کی جگہ کیلا بکیل و وزنا بوزن کے الفاظ ہیں۔شارح ﷫ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں الحنطة بالحنطة رفع کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے اور نصب کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔اگر رفع کے ساتھ ہو تو ترکیب اس طرح ہے کہ الحنطة کا مضاف محذوف ہے اور اصل عبارت یہ ہے بیع الحنطة بالحنطة پھر مضاف (بیع) کو حذف کرکے مضاف الیہ (الحنطة) کو اس کے قائم مقام بنادیا گیا ہے اور جو اعراب مضاف کا تھا یعنی رفع وہی مضاف الیہ کو دے دیا گیا۔اس لئے الحنطة مرفوع ہے۔اور اگر الحنطة نصب کے ساتھ ہو جیسا کہ ماتن ﷫ نے ذکر کیا ہے تو پھر اس کا فعل محذوف ہوگا اور اصل عبارت یہ ہوگی کہ بیعوا الحنطة بالحنطة گندم کو گندم کے بدلے میں برابر سرابر بیچو۔

فَصَارَ حُکْمُ النَّصِّ وُجُوْبَ التَّسْوِیَةِ بَیْنَهُمَا فِی الْقَدْرِ ثُمَّ الْحُرْمَةَ بِنَاءً عَلٰی فَوَاتِ حُکْمِ الْاَمْرِ یَعْنِیْ حَیْثُمَا فَاتَتِ التَّسْوِیَةُ تَثْبُتُ الْحُرْمَةُ هٰذَا حُکْمُ النَّصِّ وَ الدَّاعِیْ اِلَیْهِ اَیِ الْعِلَّةُ الْبَاعِثَةُ عَلٰی وُجُوْبِ

التَّسْوِيَةِ الْقَدْرُ وَ الْجِنْسُ لِاَنَّ اِيْجَابَ التَّسْوِيَةِ فِي الْقَدْرِ بَيْنَ هٰذِهِ الْاَمْوَالِ يَقْتَضِيْ اَنْ تَكُوْنَ اَمْثَالًا مُتَسَاوِيَةً وَ لَنْ تَكُوْنَ كَذٰلِكَ اِلَّا بِالْقَدْرِ وَ الْجِنْسِ لِاَنَّ الْمُمَاثَلَةَ تَقُوْمُ بِالصُّوْرَةِ وَ الْمَعْنٰى وَ ذٰلِكَ بِالْقَدْرِ وَ الْجِنْسِ فَبِالْقَدْرِ تَقُوْمُ الْمُمَاثَلَةُ الصُّوْرِيَّةُ وَ بِالْجِنْسِ تَقُوْمُ الْمُمَاثَلَةُ الْمَعْنَوِيَّةُ وَ الْجِنْسُ مَدْلُوْلُ قَوْلِهٖ الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَ الْقَدْرُ مَدْلُوْلُ قَوْلِهٖ مِثْلًا بِمِثْلٍ فَاِنْ لَمْ يُوْجَدِ الْجِنْسُ كَالْحِنْطَةِ مَعَ الشَّعِيْرِ اَوْ لَمْ يُوْجَدِ الْقَدْرُ كَمَا فِي الْعَدَدِيَّاتِ لَمْ تُشْتَرَطِ الْمُسَاوَاةُ وَ لَا يَظْهَرُ الرِّبٰوا وَ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْمُمَاثَلَةَ تَثْبُتُ بِالْقَدْرِ وَ الْجِنْسِ فَقَطْ بَلْ لَا بُدَّ اَنْ تَكُوْنَ فِي الْوَصْفِ اَيْضًا وَ هُوَ الْجَوْدَةُ وَ الرَّدَاءَةُ فَاَجَابَ بِقَوْلِهٖ وَ سَقَطَتْ قِيْمَةُ الْجَوْدَةِ بِالنَّصِّ وَ هُوَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَيِّدُهَا وَ رَدِيُّهَا سَوَاءٌ هٰذَا حُكْمُ النَّصِّ اَيْ كَوْنُ الدَّاعِيْ اِلٰى وُجُوْبِ التَّسْوِيَةِ هُوَ الْقَدْرُ وَ الْجِنْسُ ثَابِتٌ بِاِشَارَةِ النَّصِّ لَا بِمُجَرَّدِ الرَّأْيِ فَالْمُرَادُ بِهٰذَا الْحُكْمِ الثَّانِيْ غَيْرُ مَا اُرِيْدَ بِالْحُكْمِ الْاَوَّلِ لِاَنَّ الْحُكْمَ الْاَوَّلَ هُوَ الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ اَعْنِيْ وُجُوْبَ التَّسْوِيَةِ وَ هٰذَا الْحُكْمُ هُوَ بِمَعْنٰى مَدْلُوْلِ النَّصِّ شَامِلٌ لِلْحُكْمِ وَ الْعِلَّةِ جَمِيْعًا۔

ترجمہ:..... ﴿پس نص کا حکم کیل اور وزن میں دونوں چیزوں کے درمیان برابری کا واجب ہونا ہے پھر حکم امر کے فوت ہونے کی بناء پر﴾ یعنی جہاں برابری فوت ہو جائے ﴿وہاں حرمت ثابت ہوگی یہ نص کا حکم ہے اور اسکی طرف داعی﴾ یعنی وہ علت جو دونوں کے درمیان برابری کے واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے وہ قدر مع الجنس ہے۔ ﴿اس لئے کہ ان اموال کے درمیان قدر میں برابری واجب کرنا تقاضا کرتا ہے کہ یہ چیزیں برابر سرابر ہوں اور یہ برابری صرف قدر مع الجنس کے ذریعہ حاصل ہو سکتی ہے اس لیے کہ مماثلت قائم ہوتی ہے صورت اور معنی کے ساتھ اور یہ صرف قدر مع الجنس کے ساتھ ممکن ہے﴾ پس قدر کے ساتھ مماثلت صوری قائم ہوتی ہے اور جنس کے ساتھ مماثلت معنوی قائم ہوتی ہے اور جنس آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان الحنطة بالحنطة کا مدلول ہے اور قدر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان مثلا بمثل کا مدلول ہے پھر اگر جنس نہ پائی جائے جیسے کہ گندم کو جو کے بدلے بیچنا یا قدر نہ پایا جائے جیسے کہ عددی چیزوں میں تو برابری شرط نہیں ہوگی اور ربوا ثابت نہیں ہوگا اور اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ برابری صرف قدر مع الجنس سے ثابت ہوتی ہے بلکہ وصف میں بھی برابری ضروری ہے اور وہ وصف کھوٹا اور کھرا ہونا ہے اس اعتراض کا جواب ماتن رحمہ اللہ نے اپنے قول وسقطت سے دیا ﴿اور کھرے ہونے کی قیمت نص کی وجہ سے ساقط ہو گئی ہے﴾ اور وہ نص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے (ان چھ چیزوں میں سے کھرا اور کھوٹا ہونا برابر ہے) ﴿یہ نص کا حکم ہے﴾ یعنی یہ بات کہ برابری کے واجب ہونے کی علت قدر مع الجنس ہے، اشارۃ النص سے ثابت ہے نہ کہ محض رائے سے، پس دوسرے ھذا حکم النص سے اس کا غیر مراد ہے جو پہلے ھذا حکم النص سے مراد ہے اس لئے کہ پہلا ھذا حکم النص سے مراد حکم شرعی ہے۔ یعنی برابری کا واجب ہونا اور یہ دوسرا ھذا حکم النص نص کے مدلول کے معنی میں ہے، جو حکم اور علت دونوں کو شامل ہے۔

تشریح:..... **فصار حکم النص:** سابقہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حدیث مذکور کا حکم یہ ہے کہ جن دو چیزوں میں بیع کی جائے ان کے درمیان ناپ تول کے اعتبار سے برابری واجب ہے اور اگر ناپ تول کے اعتبار سے برابری نہیں ہوگی تو پھر ربوا ہو جائے گا اور

وہ بیع حرام ہوگی۔اور برابری کے واجب ہونے کی علت قدر مع الجنس ہے پس جہاں قدر مع الجنس والی علت پائی جائے گی وہاں برابری واجب ہوگی اگر برابری نہ ہو بلکہ کمی بیشی ہو تو پھر وہ ربوا ہوگا اور حرام ہوگا۔باقی رہی یہ بات کہ قدر مع الجنس کے علت ہونے کی کیا دلیل ہے تو اس کی دلیلیں کتاب میں مذکور ہیں ایک ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کی اور دوسری شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کی ہے۔

ماتن رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہماری دلیل یہ ہے کہ ربوا کی علت قدر مع الجنس ہے اس لئے کہ اس حدیث میں **مثلا بمثل** کا لفظ آیا ہے جس میں مماثلت کا حکم کیا گیا ہے اور مماثلت حال ہونے کی وجہ سے شرط کے درجے میں ہے گویا کہ بیوعات میں مماثلت شرط ہے اور مماثلت کی دو قسمیں ہیں مماثلت صوری اور مماثلت معنوی۔مماثلت صوری یہ ہے کہ وہ دونوں چیزیں پیمانے کے اعتبار سے برابر سرابر ہوں اور پیمانہ تو شریعت میں کیل اور وزن ہے اس لئے مماثلت صوری معلوم ہوگی کیل اور وزن سے پس کیل اور وزن یعنی قدر کا علت ہونا ثابت ہوگیا اور مماثلت معنوی کا مطلب یہ ہے کہ وہ دونوں چیزیں ہم شکل ہوں اور ہم شکل تب ہوسکتی ہیں کہ جب ان دونوں کی جنس ایک ہو اس لئے مماثلت معنوی معلوم ہوگی جنس سے پس جنس کا علت ہونا ثابت ہوگیا۔

اور شارح رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث **الحنطة بالحنطة الخ** میں ان چھ چیزوں کو ان کی جنس کے مقابلے میں لاکر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جنس کے علت ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے اور **مثلا بمثل** کا لفظ لاکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیل اور وزن کے علت ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ **مثلاً بمثل** (برابری سرابری) سے مراد کیل اور وزن کے اعتبار سے برابری ہے جس کی دلیل دوسری روایت **کیلا بکیل و وزنا بوزن** ہے جیسا کہ اوپر گذرا۔

پھر ان چھ چیزوں میں سے پہلی چار کیلی ہیں اور آخری دو وزنی ہیں ان کے مقابلے میں ان کی جنس کو لایا گیا ہے اور اس حدیث میں **مثلاً بمثل** کا لفظ ترکیب میں ان چھ چیزوں سے حال واقع ہو رہا ہے گویا کہ اصل عبارت یہ ہے **بیعوا الحنطة بالحنطة حال کونهما متماثلین** تم گندم کو گندم کے بدلے میں بیچو اس حال میں کہ وہ دونوں برابر سرابر ہوں اور حال شرط کے درجے میں ہوتا ہے جیسے **انت طالق راکبة** یہ **ان رکبت فانت طالق** کے درجے میں ہے لہٰذا مماثلت شرط ہوئی اور **بیعوا** کا امر وجوب کے لئے ہے اور آپ جانتے ہیں کہ بیع واجب نہیں ہے بلکہ مباح ہے پس **بیعوا** کے امر سے جو وجوب معلوم ہو رہا ہے اس وجوب کا تعلق نفس بیع کے ساتھ ہے یا مماثلت والی شرط کے ساتھ ہے؟ وجوب کا تعلق نفس بیع کے ساتھ تو نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ نفس بیع تو مباح ہے واجب نہیں ہے۔پس لامحالہ وجوب کا تعلق مماثلت والی شرط کے ساتھ ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ ان چیزوں کی بیع واجب نہیں ہے لیکن جب تم ان چیزوں کی بیع کرو تو ان میں مماثلت (برابری کرنا) واجب ہے۔ماتن رحمۃ اللہ علیہ کا نصب کی روایت کو اختیار کرنا اس کی وجہ یہی ہے کہ اس صورت میں امر کو محذوف ماننا پڑتا ہے۔اور امر کی وجہ سے مماثلت واجب ہو جاتی ہے اور اس حدیث میں **مثلا بمثل** (برابری کرنے) سے مراد قدر یعنی ناپ تول کے اعتبار سے برابری کرنا ہے۔یعنی مکیلی چیزوں میں کیل کے اعتبار سے برابری کرنا اور موزونی چیزوں میں وزن کے اعتبار سے برابری کرنا اس کی دلیل یہ ہے کہ دوسری روایت میں **مثلاً بمثل** کی جگہ **کیلا بکیل و وزنا بوزن** کا لفظ ہے اور قاعدہ مشہور ہے کہ **الحدیث یفسر بعضه بعضاً** لہٰذا **کیلا بکیل و وزنا بوزن** کی روایت سے معلوم ہوا کہ **مثلاً بمثل** سے مراد ناپ تول میں برابری کرنا ہے۔اور اس حدیث کے لفظ **والفضل ربوا** (کمی بیشی ربوا ہے) میں کمی بیشی سے مراد قدر یعنی ناپ تول کے اعتبار سے کمی بیشی ہے اس لئے کہ جب **مماثلت** (برابری) سے مراد ناپ تول کے اعتبار سے مماثلت ہے تو **فضل** (کمی بیشی) سے مراد ناپ تول کے اعتبار سے کمی بیشی ہوگی۔لہٰذا اگر ان دو چیزوں میں (جن کی آپس میں بیع

کی جارہی ہے) ناپ تول کے اعتبار سے کمی بیشی نہ ہو بلکہ شمار کے اعتبار سے کمی بیشی ہو مثلاً ایک انڈے کی بیع دو انڈوں کے بدلے میں ہو تو یہ جائز ہوگی اور اسی طرح ایک مٹھی گندم کی بیع دو مٹھی گندم کے بدلے میں بھی جائز ہوگی بلکہ جو مقدار آدھے صاع سے کم ہو اس میں کمی بیشی کے ساتھ بیع جائز ہے جب وہ آدھے صاع کو پہنچ جائے تو پھر کمی بیشی ربوا ہو جائے گی اس لئے کہ شریعت میں کیل کا کم از کم پیمانہ نصف صاع ہے اس لئے نصف صاع سے کم گندم میں ناپ تول کے اعتبار سے کمی بیشی نہیں ہے۔

ویرد علیه: سے شارح رحمۃ اللہ علیہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ متن کی آنے والی عبارت **و سقطت قیمة الجودة** میں ماتن رحمۃ اللہ علیہ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں:

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ مماثلت صرف قدر مع الجنس سے ثابت ہو جاتی ہے بلکہ مماثلت کے پائے جانے کے لئے دونوں چیزوں (جن کی آپس میں بیع کی جارہی ہے) کا وصف یعنی جودت (کھرا ہونا) اور رداءۃ (کھوٹا ہونا) میں برابر ہونا بھی ضروری ہے کہ یا تو دونوں چیزیں جید ہونے میں برابر ہوں اور یا ردی ہونے میں برابر ہوں پس جب وہ دونوں چیزیں وصف میں برابر ہوں گی تو پھر مماثلت پائی جائے گی۔

وسقطت قیمة الجودة: سے ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اصل تو یہی ہے کہ وصف میں بھی برابری ضروری ہو لیکن وصف یعنی جودت (کھرا ہونا) میں برابری اور رداءۃ (کھوٹا ہونا) میں برابری کا اعتبار حدیث کی وجہ سے ساقط ہو گیا ہے چنانچہ حدیث الحنطة بالحنطة کے آخر میں آتا ہے جیدھا و ردیھا سواء۔ان چھ چیزوں میں کھرا کھوٹا برابر ہے اس لئے مماثلت کے پائے جانے کے لئے وصف یعنی جودت ورداءت (کھرا کھوٹا ہونا) میں برابری ضروری نہیں ہے کہ دونوں چیزیں عمدہ ہوں یا دونوں گھٹیا ہوں بلکہ اگر عمدہ اور دوسری چیز گھٹیا ہو تو یہ بھی جائز ہے۔

﴿هٰذا حکم النص﴾ ماتن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ برابری کے واجب ہونے اور ربوٰا کے حرام ہونے کی علت قدر مع الجنس ہے یہ محض رائے اور قیاس سے ثابت نہیں بلکہ اس حدیث کے اشارۃ النص سے ثابت ہے۔

﴿فالمراد بهٰذا الحکم﴾ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں ﴿سوال کی تقریر﴾ یہ ہے کہ ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے **هٰذا حکم النص** کا لفظ ذکر کر دیا تھا تو پھر دوبارہ **هٰذا حکم النص** کا لفظ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی لہٰذا یہ تکرار محض ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس سوال کا جواب یہ دیا ہے کہ پہلے **هٰذا حکم النص** کا مطلب اور ہے اور دوسرے کا مطلب اور ہے۔ پہلے **هٰذا حکم النص** کا مطلب یہ ہے کہ یہ برابری کا واجب ہونا نص یعنی حدیث کا حکم ہے۔اور دوسرے **هٰذا حکم النص** کا مطلب یہ ہے کہ برابری کے واجب ہونے کی علت قدر مع الجنس ہونا یہ نص کا حکم ہے یعنی یہ اس حدیث کے اشارۃ النص سے ثابت ہے۔

وَ وَجَدْنَا الْاَرُزَّ وَغَيْرَهٗ اَمْثَالًا مُتَسَاوِيَةً فَكَانَ الْفَضْلُ عَلَى الْمُمَاثَلَةِ فِيْهَا فَضْلًا خَالِيًا عَنِ الْعِوَضِ فِيْ عَقْدِ الْبَيْعِ مِثْلَ حُكْمِ النَّصِّ بِلَا تَفَاوُتٍ فَلَزِمَنَا اِثْبَاتُهٗ اَيْ اِثْبَاتُ حُكْمِ النَّصِّ وَ هُوَ وُجُوْبُ الْمُسَاوَاةِ وَ حُرْمَةُ الرِّبٰوا فِيْمَا عَدَا الْاَشْيَاءِ السِّتَّةِ مِنَ الْاَرُزِّ وَ غَيْرِهٖ مِنَ الْمَكِيْلَاتِ وَ الْمَوْزُوْنَاتِ سَوَاءٌ كَانَ مَطْعُوْمًا اَوْ غَيْرَ مَطْعُوْمٍ بِشَرْطِ وُجُوْدِ الْقَدْرِ وَ الْجِنْسِ عَلٰى طَرِيْقِ الْاِعْتِبَارِ الْمَامُوْرِ بِهٖ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاعْتَبِرُوْا وَ هُوَ نَظِيْرُ الْمَثُلَاتِ اَيْ هٰذَا الْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ نَظِيْرُ اِعْتِبَارِ الْعُقُوْبَاتِ النَّازِلَةِ بِالْكُفَّارِ فَاِنَّ اللّٰهَ

تَعَالٰی قَالَ هُوَ الَّذِیْ اَخْرَجَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِیَارِهِمْ لِاَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ اَنْ یَّخْرُجُوْا وَ ظَنُّوْا اَنَّهُمْ مَّا نِعَتُهُمْ حُصُوْنُهُمْ مِّنَ اللّٰهِ فَاَتَاهُمُ اللّٰهُ مِنْ حَیْثُ لَمْ یَحْتَسِبُوْا وَ قَذَفَ فِیْ قُلُوْبِهِمُ الرُّعْبَ یُخْرِبُوْنَ بُیُوْتَهُمْ بِاَیْدِیْهِمْ وَ اَیْدِی الْمُؤْمِنِیْنَ فَاعْتَبِرُوْا یَا اُولِی الْاَبْصَارِ وَ الْمُرَادُ بِاَهْلِ الْكِتَابِ یَهُوْدُ بَنِی النَّضِیْرِ حَیْثُ عَاهَدُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اَنْ لَّا یَكُوْنُوْا مُخَاصِمِیْنَ عَلَیْهِ حِیْنَ قَدِمَ الْمَدِیْنَةَ فَنَقَضُوا الْعَهْدَ فِیْ وَقْعَةِ اُحُدٍ فَاَمَرَهُمْ بِالْخُرُوْجِ مِنَ الْمَدِیْنَةِ فَاسْتَمْهَلُوْا عَشَرَةَ اَیَّامٍ وَ طَلَبُوا الصُّلْحَ فَاَبٰی عَلَیْهِمْ اِلَّا الْجَلَاءَ فَاَخْرَجَهُمُ اللّٰهُ مِنَ الْمَدِیْنَةِ لِاَوَّلِ الْحَشْرِ وَ الْاِخْرَاجِ حَالَ كَوْنِكُمْ یَا اَیُّهَا الْمُسْلِمُوْنَ مَا ظَنَنْتُمْ اَنْ یَّخْرُجُوْا وَ ظَنُّوْا اَیِ الْیَهُوْدُ اَنَّهُمْ مَّانِعَتُهُمْ حُصُوْنُهُمْ مِّنَ اللّٰهِ فَاَتٰهُمُ اللّٰهُ اَیْ عَذَابُهٗ وَ حُكْمُهٗ بِالْجَلَاءِ مِنْ حَیْثُ لَمْ یَحْتَسِبُوْا ذٰلِكَ وَ قَذَفَ اَیْ اَلْقَی اللّٰهُ فِیْ قُلُوْبِهِمُ الرُّعْبَ حَالَ كَوْنِهِمْ یُخْرِبُوْنَ بُیُوْتَهُمْ بِاَیْدِیْهِمْ وَ اَیْدِی الْمُؤْمِنِیْنَ لِحَاجَتِهِمْ اِلَی الْخَشَبِ وَ الْحِجَارَةِ فَحَمَلُوْا اَثْقَالَهُمْ هٰذِهٖ عَلٰی جِمَالٍ كَثِیْرَةٍ وَ خَرَجُوْا مِنْهَا وَاسْتَوْطَنُوْا بِخَیْبَرَ ثُمَّ اَخْرَجَهُمْ عُمَرُ رضی اللہ عنہ مِنْ خَیْبَرَ اِلَی الشَّامِ هٰذَا تَفْسِیْرُ الْاٰیَةِ۔

ترجمہ:..... ﴿اور ہم نے چاول وغیرہ کو امثال متساویہ پایا پس ان میں برابری پر زیادتی یہ ایسی زیادتی ہے جو عقد بیع میں عوض سے خالی ہے (اور) یہ نص کے حکم کی طرح ہے بغیر کسی فرق کے پس ہم پر نص کے حکم کو ثابت کرنا لازم ہوا﴾ اور وہ نص کا حکم برابری کا واجب ہونا اور ان چھ چیزوں کے علاوہ میں یعنی چاول اور دیگر مکیلی اور موزونی اشیاء میں ربوا کا حرام ہونا ہے خواہ وہ چیز مطعوم (کھائی جانے والی) ہو یا غیر مطعوم ہو قدر مع الجنس کے پائے جانے کی شرط کے ساتھ ﴿اس قیاس کے طریقے پر﴾ جس کا حکم دیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''فاعتبروا'' میں ﴿اور یہ قیاس عبرتناک سزاؤں کے قیاس کی نظیر ہے﴾ یعنی یہ قیاس شرعی ان عبرتناک سزاؤں کے قیاس کی نظیر ہے جو سابقہ کفار پر نازل ہوئیں ﴿چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''اللہ وہی ہے جس نے اہل کتاب میں سے کافر لوگوں کو انکے گھروں سے پہلے اجتماع کے موقع پر نکال دیا''﴾ مسلمانو! تمہیں یہ خیال بھی نہیں تھا کہ وہ نکلیں گے اور وہ بھی یہ سمجھے ہوئے تھے کہ انکے قلعے انہیں اللہ سے بچائیں گے پھر اللہ انکے پاس ایسی جگہ سے آیا جہاں ان کا گمان بھی نہیں تھا اور اللہ نے ان کے دلوں میں رعب ڈال دیا کہ وہ اپنے گھروں کو خود اپنے ہاتھوں سے بھی اور مسلمانوں کے ہاتھوں سے بھی اجاڑ رہے تھے۔ لہٰذا اے آنکھوں والو! عبرت حاصل کرو۔ اہل کتاب سے مراد یہودِ بنو نضیر ہیں کیونکہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے تو انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے معاہدہ کیا تھا کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جنگ نہیں کریں گے پھر انہوں نے جنگ احد کے موقع میں اس عہد کو توڑ دیا۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو مدینہ سے نکلنے کا حکم دیا۔ تو انہوں نے دس دن کی مہلت مانگی۔ اور صلح کا مطالبہ کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جلاوطنی کے علاوہ اور کسی بات کے سننے سے انکار کیا، پس اللہ تعالیٰ نے انکو مدینہ سے نکال دیا۔ پہلے اجتماع کے موقع پر انکو اس حال میں نکالا کہ اے مسلمانو! تم یہ گمان نہیں کرتے تھے کہ وہ نکلیں گے اور وہ یہ گمان کرتے تھے کہ انکے قلعے انکو اللہ سے بچا لیں گے۔ پھر اللہ کا عذاب اور جلاوطنی کا حکم آیا اس طرح آیا جس کا وہ گمان نہیں کرتے تھے اور اللہ نے انکے دلوں میں مسلمانوں کا رعب ڈالا اس حال میں کہ وہ اپنے گھروں کو اپنے ہاتھوں سے اور

مسلمانوں کے ہاتھوں سے اجاڑ رہے۔ لکڑیوں اور پتھروں کی ضرورت کی وجہ سے پھر وہ یہ بوجھ باربرداروں پر لاد کر مدینہ سے نکلے اور خیبر میں سکونت اختیار کی پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انکو خیبر سے شام کی طرف نکالا۔ یہی آیت کی تفسیر ہے

تشریح: ﴿و وجدنا الارز و غیرہ﴾ حدیث الحنطة بالحنطة کے بارے میں جب صاحب کتاب ؒ نے مقیس علیہ کی تفصیل کو بیان کر دیا اور اس کی علت کو ثابت کر دیا تو اب یہاں سے مقیس کو بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ ہم نے چاول اور دیگر مکیلی اور موزونی اشیاء (لوہا، چونا وغیرہ) کو دیکھا کہ جب ان کی بیع کی جائے ان کے اپنی جنس کے بدلے میں تو یہ قدر مع الجنس کے پائے جانے میں برابر ہیں یعنی ان میں قدر مع الجنس والی علت پائی جاتی ہے اور جب ان میں علت موجود ہے تو قیاس کرتے ہوئے ان میں نص کا حکم ثابت کرنا ضروری ہوگا کہ ان میں برابری واجب ہوگی اور کمی بیشی ربوا اور حرام ہوگی۔ کیونکہ جب ان کی آپس میں بیع کی جائے تو اگر برابری نہ ہو بلکہ ایک جانب زیادتی ہو تو یہ زیادتی ایسی زیادتی ہوگی جو عقد بیع میں عوض سے خالی ہے اور عقد بیع میں جو زیادتی عوض سے خالی ہو اس کو ربوا کہتے ہیں۔

﴿و هو نظیر المثلات﴾ صاحب کتاب ؒ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس شرعی سابقہ کفار کے بارے میں نازل ہونے والی عبرتناک سزاؤں کی طرح ہے کہ جیسے ہمارے احوال کو سابقہ کفار کے احوال پر قیاس کر کے عبرتناک سزاؤں کا حکم متعدی کیا گیا ہے اسی طرح یہاں چاول وغیرہ کو ان چھ چیزوں پر قدر مع الجنس کی علت کی وجہ سے قیاس کر کے برابری کے واجب ہونے اور ربوا کے حرام ہونے کا حکم متعدی کیا گیا ہے۔

﴿فان اللہ تعالٰی﴾ سے اس پوری آیت کی تفسیر کر رہے ہیں جس میں فاعتبروا یاولی الابصار ہے وہ آیت ﴿هو الذی اخرج الذین کفروا من اهل الکتاب من دیارهم لاول الحشر﴾ ہے۔ اس آیت کا شان نزول جو حضرت عبداللہ بن عباس ؓ، حضرت مجاہد اور حضرت زہری ؒ سے منقول ہے۔ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تو مدینہ کے یہودیوں نے رسول اللہ ﷺ سے معاہدہ کیا تھا کہ ہم نہ آپ ﷺ سے لڑائی کریں گے اور نہ ہی آپ ﷺ کے دشمنوں کا ساتھ دیں گے اور اسی طرح نہ آپ ﷺ ان سے لڑائی کریں گے اور نہ ان کے دشمنوں کا ساتھ دیں گے۔ لیکن غزوہ احد کے بعد ان یہودیوں نے اس معاہدہ کی خلاف ورزی کی چنانچہ کعب بن اشرف چالیس سواروں کو ساتھ لے کر مکہ گیا اور اہل مکہ کو مسلمانوں کے خلاف ابھارا اور بیت اللہ کے سامنے قریش مکہ سے مسلمانوں کے خلاف جنگ کرنے کا معاہدہ کیا اس کے علاوہ کچھ اور واقعات بھی پیش آئے جو کتب تفسیر و حدیث میں مشہور ہیں، ان سب واقعات کو دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو مدینہ سے نکل جانے یعنی جلاوطنی کا حکم دیا کہ اب ہمارا اور تمہارا کوئی معاہدہ نہیں ہے اور تم یہاں سے نکل جاؤ ورنہ پھر جہاد و قتال ہے، انہوں نے دس دن کی مہلت مانگی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو مہلت دے دی پھر انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ صلح کرنے کی کوشش کی حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تمہارے لئے صرف ایک ہی راستہ ہے جلاوطنی چنانچہ اللہ تعالٰی نے ان کو اس پہلے اجتماع کے وقت مدینہ منورہ سے نکال دیا اسی کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی کہ اللہ وہ ہے جس نے اہل کتاب کافروں کو ان کے گھروں سے نکالا اے مسلمانو! تم ان کی قوت، لشکر، سامان، کثرت تعداد اور مضبوط قلعے دیکھ کر یہ گمان نہیں کرتے تھے کہ یہ نکلیں گے۔ اور وہ بھی یہی سمجھتے تھے کہ ان کے قلعے ان کو خدا سے یعنی خدا کے عذاب سے بچا لیں گے۔ پس اللہ تعالٰی کا عذاب یعنی جلاوطنی اس جہت سے ان کو آ پہنچا کہ جس کا ان کو وہم و گمان بھی نہیں تھا یعنی جلاوطنی کا عذاب ان کو مسلمانوں کی جہت سے آ پہنچا جس کے بارے

کا وہم وگمان ہی نہیں تھا کہ مسلمان ان پر غالب آ جائیں گے اور اللہ تعالیٰ نے ان کے سردار کعب بن اشرف کو محمد بن مسلمہ انصاریؓ کے ہاتھوں قتل کروا کر ان کے دلوں میں مسلمانوں کا رعب ڈال دیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اپنے گھروں کے دروازے اور ان کے پتھر اکھاڑ رہے تھے اور مسلمان ان کے باغات کو آگ لگا رہے تھے۔ یعنی حرص، غیظ وغضب کے جوش میں وہ اپنے مکانوں کے کڑی، تختے اور کواڑ اکھاڑ رہے تھے، تاکہ کوئی چیز جو ساتھ لے جاسکتے ہیں رہ نہ جائے اور مسلمانوں کے ہاتھ نہ لگے۔ پس انہوں نے یہ بوجھ یعنی دروازے اور پتھر وغیرہ بہت سارے باربرداروں پر لادے اور مدینہ سے نکل گئے اور خیبر کو وطن بنالیا پھر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں ان یہودیوں کو خیبر سے شام کی طرف نکال دیا۔ یہ تو ہوئی آیت کی تفسیر۔

فَالْإِخْرَاجُ مِنَ الدِّيَارِ عُقُوبَةٌ كَالْقَتْلِ حَيْثُ سَوّٰى بَيْنَهُمَا فِيْ قَوْلِهٖ وَ لَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوْا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوْهُ إِلَّا قَلِيْلٌ مِّنْهُمْ وَ الْكُفْرُ يَصْلَحُ دَاعِيًا إِلَيْهِ فَكُلَّمَا وُجِدَ الْكُفْرُ يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ الْإِخْرَاجُ وَ أَوَّلُ الْحَشْرِ يَدُلُّ عَلٰى تَكْرَارِ هٰذِهِ الْعُقُوْبَةِ وَ هُوَ إِجْلَاءُ عُمَرَ ؓ إِيَّاهُمْ مِنْ خَيْبَرَ إِلَى الشَّامِ وَ قِيْلَ هُوَ حَشْرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ دَعَانَا إِلَى الْإِعْتِبَارِ فِيْ قَوْلِهٖ فَاعْتَبِرُوْا بِالتَّأَمُّلِ فِيْ مَعْنَى النَّصِّ لِلْعَمَلِ بِهٖ فِيْمَا لَا نَصَّ فِيْهِ فَنَعْتَبِرُ أَحْوَالَنَا بِأَحْوَالِهِمْ وَ نَحْتَرِزُ عَنْ مِثْلِ مَا فَعَلُوْا تَوَقِّيًا عَنْ مِثْلِ مَا نَزَلَ بِهِمْ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا أَيْ فِي الْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ فَنَتَأَمَّلُ فِيْ عِلَّةِ النَّصِّ وَ نُعَدِّيْهَا إِلَى الْفَرْعِ لِنُثْبِتَ حُكْمَ النَّصِّ فِيْهِ.

ترجمہ: ﴿پس گھروں سے نکالنا قتل کے برابر سزا ہے﴾ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قتل اور گھروں سے نکالنے کے درمیان برابری کی ہے اپنے اس فرمان میں اور اگر ہم لوگوں پر یہ بات فرض کر دیتے کہ تم اپنے آپ کو قتل کر و یا اپنے گھروں سے نکل جاؤ تو چند لوگوں کے علاوہ اس حکم کو کوئی بھی بجا نہ لاتا۔ ﴿اور کفر گھروں سے نکالنے کی علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے﴾ پس جب کفر بھی پایا جائے گا تو اس پر نکالنے کا حکم مرتب ہوگا ﴿اول حشر کا لفظ دلالت کرتا ہے اس (نکالنے کی) سزا کے تکرار پر﴾ اور حشر ثانی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ان کو خیبر سے شام کی طرف نکالنا ہے اور کہا گیا ہے کہ حشر ثانی قیامت کے دن کا حشر ہے ﴿پھر اللہ تعالیٰ نے ہمیں قیاس کرنے کی دعوت دی﴾ اپنے فرمان "فاعتبروا" (عبرت پکڑو) میں، یعنی نص کے معنی میں غور کریں ﴿تاکہ جہاں نص وارد نہیں ہوئی وہاں اسی پر عمل کریں﴾ لہٰذا یہود کی حالت پر ہم اپنے احوال کو قیاس کریں گے اور ان جیسے افعالِ بد سے پرہیز کریں گے ان عذابات سے محفوظ رہنے کیلئے جو ان پر نازل ہوئے ﴿پس یہاں بھی ایسا ہی ہوتا ہے﴾ یعنی قیاس شرعی میں کہ نص کی علت میں غور وفکر کریں گے اور اس کو فرع کی طرف متعدی کریں گے تاکہ نص کا حکم اس فرع میں ثابت کریں۔

تشریح: ﴿فالاخراج من الدیار﴾ یہاں سے قیاس کرنے کا طریقہ بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ گھروں سے نکالنا یعنی جلاوطنی اس درجے کی سزا ہے کہ جس درجے کی سزا قتل ہے اس بات کی دلیل کہ جلاوطنی اور قتل یہ دونوں سزائیں برابر ہیں قرآن کریم کی یہ آیت ہے ﴿ولو انا کتبنا علیھم ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم﴾ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے قتل اور گھروں سے نکالنا یعنی جلاوطنی دونوں کے درمیان برابری کی ہے معلوم ہوا کہ دونوں برابر درجہ کی سزائیں ہیں۔

﴿و الکفر یصلح﴾ باقی رہی یہ بات کہ جلاوطنی کی علت کیا ہے تو صاحب کتاب ؒ فرماتے ہیں کہ کفر کو جلاوطنی کی علت بنانا

مناسب ہے اس لئے کہ کفر قتل کی علت ہے کہ جب کوئی آدمی کافر ہو جائے تو اس کو قتل کیا جاتا ہے، پس کفر جب قتل کی علت بن سکتا ہے تو جلاوطنی کی علت بھی بن سکتا ہے۔ کیونکہ دونوں برابر درجہ کی سزائیں ہیں پس معلوم ہوا کہ جلاوطنی کی علت کفر ہے۔ لہٰذا جب بھی یہ کفر والی علت پائی جائے گی تو جلاوطنی والا حکم اس پر مرتب ہوگا۔

﴿و اول الحشر﴾ صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں اول الحشر کا لفظ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ ان یہود کو دوبارہ بھی جلاوطن کیا جائے گا چنانچہ اس کا مصداق دور فاروقی میں ظاہر ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہود بنو نضیر کو خیبر سے جلاوطن کیا شام کی طرف۔ خلاصہ یہ ہے کہ حشر اول کا مصداق مدینہ سے خیبر کی طرف جلاوطنی ہے اور حشر ثانی کا مصداق خیبر سے شام کی طرف جلاوطنی ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حشر ثانی کا مصداق قیامت کے دن کا حشر ہے۔

﴿ثم دعانا الی الاعتبار﴾ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اپنے قول فاعتبروا یا اولی الابصار میں ہمیں قیاس کرنے کی دعوت دی ہے کہ ہم اس نص کی علت میں غور و فکر کریں اور اپنے احوال کو ان یہودیوں کے احوال پر قیاس کریں کہ اگر یہ علت (کفر) ہمارے اندر پائی جائے گی تو جلاوطنی کی سزا ہمیں بھی ملے گی۔

﴿فکذلك ههنا﴾ صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جیسے یہاں قیاس کیا گیا ہے اسی طرح قیاس شرعی ہے کہ قیاس شرعی میں بھی نص کی علت میں غور و فکر کیا جاتا ہے اور اس علت کو فرع یعنی مقیس کی طرف متعدی کیا جاتا ہے تاکہ جو حکم مقیس علیہ کا ہے وہی حکم مقیس میں ثابت کیا جائے۔

وَ الْاَصُوْلُ فِی الْاَصْلِ مَعْلُوْلَةٌ دَفْعٌ لِمَنْ تَوَهَّمَ اَنَّهٗ لَا يَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ النَّصُّ مَعْلُوْلًا حَتّٰى يُعَدّٰى اِلَى الْفَرْعِ بِالْقِيَاسِ يَعْنِيْ اَنَّ الْاَصْلَ فِيْ كُلِّ اَصْلٍ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ الْاِجْمَاعِ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةٍ تُوْجَدُ فِي الْفَرْعِ وَ اِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ اَنْ لَّا يَكُوْنَ مَعْلُوْلًا اَوْ يَكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةٍ قَاصِرَةٍ لَا تُوْجَدُ فِی الْفَرْعِ **اِلَّا اَنَّهٗ لَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُّكْتَفٰى بِهٰذَا الْقَدْرِ بَلْ لَا بُدَّ فِيْ ذٰلِكَ مِنْ دَلَالَةِ التَّمْيِيْزِ** اَیْ دَلِيْلٍ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ هٰذِهٖ هِيَ الْعِلَّةُ لَا غَيْرُ كَمَا يُعْلَمُ فِيْ قَوْلِهِ الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ مِنَ الْمُقَابَلَةِ وَ مِنْ قَوْلِهٖ مِثْلًا بِمِثْلٍ كَوْنُ الْقَدْرِ وَ الْجِنْسِ عِلَّةً **وَ لَا بُدَّ قَبْلَ ذٰلِكَ مِنْ قِيَامِ الدَّلِيْلِ عَلٰى اَنَّهٗ لِلْحَالِ شَاهِدٌ** اَیْ عَلٰى اَنَّ هٰذَا النَّصَّ فِی الْحَالِ مَعْلُوْلٌ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ كَوْنِ الْاُصُوْلِ فِی الْاَصْلِ مَعْلُوْلَةً فَقَوْلُهٗ لِلْحَالِ مَعْنَاهُ فِی الْحَالِ وَ قَوْلُهٗ شَاهِدٌ كُنِّیَ بِهٖ عَنْ كَوْنِهٖ مَعْلُوْلًا لِاَنَّهٗ اِذَا كَانَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةٍ جَامِعَةٍ كَانَ شَاهِدًا عَلٰى حُكْمِ الْفَرْعِ وَ الْحَاصِلُ اَنَّ هٰهُنَا ثَلٰثَةَ اُمُوْرٍ الْاَوَّلُ اَنَّ الْاَصْلَ فِيْ كُلِّ نَصٍّ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْلًا وَ الثَّانِيْ اَنْ لَّا بُدَّ مِنْ دَلِيْلٍ مُسْتَقِلٍّ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ هٰذَا النَّصَّ فِی الْحَالِ مَعْلُوْلٌ بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنْ ذٰلِكَ الْاَصْلِ وَ الثَّالِثُ اَنْ لَّا بُدَّ مِنْ دَلِيْلٍ يُّمَيِّزُ الْعِلَّةَ مِنْ غَيْرِهَا وَ يُبَيِّنُ اَنَّ هٰذَا هُوَ الْعِلَّةُ دُوْنَ مَا عَدَاهُ فَاِذَا اجْتَمَعَتْ هٰذِهِ الثَّلٰثَةُ فَلَا بُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ الْقِيَاسُ حُجَّةً۔

ترجمہ: ﴿اور نصوص اصل میں معلول ہوتی ہیں﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس شخص کا وہم دور کیا کہ جس نے یہ وہم کر رکھا تھا کہ یہ بات ضروری نہیں ہے کہ نص معلول ہو کہ اس کے حکم کو قیاس کے ذریعے فرع کی طرف متعدی کیا جائے یعنی کتاب اللہ اور سنت اور اجماع

میں سے ہر اصل کیلئے اصلی تقاضا یہ ہے کہ وہ کسی ایسی علت کے ساتھ معلول ہو جو فرع میں پائی جاتی ہو اگر چہ یہ احتمال ہے کہ وہ کسی علت کے ساتھ معلول نہ ہو یا علت قاصرہ کے ساتھ معلول ہو جو فرع میں نہ پائی جاتی ہو ﴿البتہ یہ مناسب نہیں ہے کہ اتنی مقدار پر اکتفاء کیا جائے بلکہ ﴿اس بارے میں دلیل ممیز کا ہونا ضروری ہے ﴾ یعنی ایسی دلیل ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ علت یہی ہے نہ کہ اسکا غیر۔ جیسے آپ ﷺ کی حدیث "بیعوا الحنطة بالحنطة" میں تقابل سے اور آپ ﷺ کے فرمان "مثلا بمثل" سے قدر مع الجنس کا علت ہونا معلوم ہوتا ہے ﴿اور دلیل ممیز سے قبل اس بات پر دلیل کا قائم ہونا ضروری ہے کہ نص فی الحال شاہد (کسی علت کے ساتھ معلول) ہے ﴾ یعنی اس بات پر دلیل قائم ہو کہ یہ نص فی الحال معلول ہے اصول کا اصل میں معلول ہونے سے قطع نظر کرتے ہوئے۔ مصنف ؒ کے قول "للحال" کا معنی ہے فی الحال اور ماتن ؒ نے اپنے قول شاهد سے کنایۃً نص کا معلول ہونا مراد لیا ہے، کیونکہ جب کوئی نص علت جامعہ کے ساتھ معلول ہو تو وہ نص فرع کے حکم پر گواہ بن جائے گی خلاصہ یہ ہے کہ یہاں تین چیزیں ہیں۔ پہلی چیز یہ ہے کہ ہر نص میں اصل یہ ہے کہ وہ کسی علت کے ساتھ معلول ہو۔ دوسری چیز یہ ہے کہ دلیل مستقل کا ہونا ضروری ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ یہ نص فی الحال معلول ہے مذکورہ اصل سے قطع نظر کرتے ہوئے۔ تیسری چیز یہ ہے کہ ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جو علت کو غیر علت سے ممتاز کردے اور اس بات کو واضح کردے کہ یہی علت ہے نہ کہ اسکے علاوہ جب یہ تینوں چیزیں جمع ہوں تو ضروری ہے یہ بات کہ قیاس حجت ہو۔

تشریح:..... ﴿و الاصول فی الاصل﴾ یہاں سے حجیت قیاس کی تین شرطیں بیان کر رہے ہیں و الاصول الخ سے پہلی شرط بیان کی ہے کہ اصل یہ ہے کہ کتاب وسنت اور اجماع کا حکم کسی علت کے ساتھ معلول ہو۔

﴿دفع لمن یتوهم﴾ شارح ؒ ماتن ؒ کی غرض بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس عبارت میں ماتن ؒ نے ایک وہم کا بھی ازالہ کیا ہے وہم کی تقریر یہ ہے کہ نص یعنی قرآن وسنت کے حکم کا کسی علت کے ساتھ معلول ہونا کوئی ضروری نہیں ہے ہوسکتا ہے کہ قرآن وسنت کا حکم کسی علت کے ساتھ معلول نہ ہو اور جب قرآن وسنت کے حکم کی کوئی علت نہیں ہوگی تو پھر قیاس کر کے وہ حکم فرع کی طرح متعدی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ تو مصنف ؒ نے اس وہم کا ازالہ کردیا جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر چہ یہ احتمال بھی ہے کہ کتاب و سنت اور اجماع کے حکم کی کوئی علت نہ ہو یا ایسی علت قاصرہ ہو جو فرع میں نہ پائی جاتی ہو لیکن اصل یہی ہے کہ کتاب وسنت اور اجماع کا حکم کسی نہ کسی علت کے ساتھ معلول ہو جو فرع میں پائی جاتی ہو۔

﴿الا انه لا یکتفی﴾ صاحب کتاب ؒ فرماتے ہیں کہ صرف اتنی بات (پہلی شرط کا پایا جانا) کافی نہیں ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ کوئی ایسی دلیل ممیز ہو جو علت کی پہچان کروائے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ علت جو ہم نے تلاش کی ہے واقع اور نفس الامر میں حکم کی علت یہی ہے کوئی اور نہیں ہے۔ جیسا کہ مذکورہ حدیث ﴿الحنطة بالحنطة الی اخرہ﴾ میں چھ چیزوں کو ان کی جنس کے مقابلے میں کر کے جنس کے علت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور مثلا بمثل سے قدر یعنی کیل اور وزن کے علت ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

﴿و لا بد قبل ذلك﴾ تیسری شرط یہ ہے کہ مذکورہ اصول (کتاب وسنت واجماع میں سے ہر ایک میں اصل یہ ہے کہ وہ کسی علت کے ساتھ معلول ہو) سے قطع نظر کرتے ہوئے اس بات پر دلیل کا قائم ہونا بھی ضروری ہے کہ یہ نص فی الحال علت کے ساتھ معلول ہے۔

﴿فقوله للحال﴾ شارح ؒ فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت میں للحال بمعنیٰ فی الحال کے ہے کہ لام جارہ فی کے معنی میں

ہے اور متن کی عبارت میں شاھد یہ کنایہ ہے نص کے معلول ہونے سے اس لئے کہ جب نص کسی علت کے ساتھ معلول ہوگی اور وہ علت فرع میں پائی جاتی ہوگی تو لامحالہ نص کا حکم فرع میں پایا جائے گا لہٰذا نص فرع کے حکم پر شاھد یعنی گواہ ہوگی۔

﴿فالحاصل﴾ سے شارح ﷫ مذکورہ عبارت کا خلاصہ بیان کر رہے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ قیاس کے حجت ہونے کے لئے تین شرطیں ہیں:

﴿پہلی شرط﴾ یہ ہے کہ کتاب وسنت اور اجماع میں سے ہر ایک میں اصل یہ ہے کہ وہ کسی نہ کسی علت کے ساتھ معلول ہو۔

﴿دوسری شرط﴾ یہ ہے کہ کسی ایسی مستقل دلیل کا ہونا ضروری ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ یہ نص فی الحال کسی علت کے ساتھ معلول ہے۔

﴿تیسری شرط﴾ یہ ہے کہ کوئی ایسی دلیل ہونی چاہئے جو علت کی پہچان کروائے جس سے معلوم ہو کہ جو علت ہم نے تلاش کی ہے واقع اور نفس الامر میں بھی حکم کی علت یہی ہے۔

ثُمَّ لِلْقِيَاسِ تَفْسِيرٌ لُغَةً وَ شَرِيعَةً كَمَا ذَكَرْنَا وَ شَرْطٌ وَ رُكْنٌ وَّ حُكْمٌ وَّ دَفْعٌ فَلَا بُدَّ مِنْ بَيَانِ هٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ لِاَجْلِ مُحَافَظَةِ قِيَاسِهٖ وَ دَفْعِ قِيَاسِ خَصْمِهٖ فَشَرْطُهٗ اَنْ لَّا يَكُوْنَ الْاَصْلُ مَخْصُوْصًا بِحُكْمِهٖ بِنَصٍّ اٰخَرَ اَلظَّاهِرُ اَنَّ الْاَصْلَ هُوَ الْمَقِيْسُ عَلَيْهِ وَ الْبَاءُ فِيْ بِحُكْمِهٖ دَاخِلٌ عَلَى الْمَقْصُوْرِ وَ الْمَعْنٰى اَنْ لَّا يَكُوْنَ الْمَقِيْسُ عَلَيْهِ كَخُزَيْمَةَ ﷛ مَثَلًا مَقْصُوْرًا عَلَيْهِ حُكْمُهٗ بِنَصٍّ اٰخَرَ اِذْ لَوْ كَانَ حُكْمُهٗ مَقْصُوْرًا عَلَيْهِ بِالنَّصِّ فَكَيْفَ يُقَاسُ عَلَيْهِ غَيْرُهٗ وَ لَا يَجُوْزُ اَنْ يُّرَادَ بِالْاَصْلِ النَّصُّ الدَّالُّ عَلٰى حُكْمِ الْمَقِيْسِ عَلَيْهِ وَ يَكُوْنَ الْبَاءُ بِمَعْنٰى مَعَ اِذْ يَكُوْنُ الْمَعْنٰى حِيْنَئِذٍ اَنْ لَّا يَكُوْنَ النَّصُّ الدَّالُّ عَلٰى حُكْمِ الْمَقِيْسِ عَلَيْهِ مَخْصُوْصًا مَعَ حُكْمِهٖ بِنَصٍّ اٰخَرَ وَ لَا شَكَّ اَنَّ النَّصَّ الْاٰخَرَ هُوَ النَّصُّ الدَّالُّ عَلٰى حُكْمِ الْمَقِيْسِ عَلَيْهِ كَشَهَادَةِ خُزَيْمَةَ ﷛ وَحْدَهٗ فَاِنَّهٗ مَخْصُوْصٌ بِقَوْلِهٖ ﷺ مَنْ شَهِدَ لَهٗ خُزَيْمَةُ فَهُوَ حَسْبُهٗ وَ لَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُّقَاسَ عَلَيْهِ مَنْ هُوَ اَعْلٰى حَالًا مِّنْهُ كَالْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ اِذْ تَبْطُلُ حِيْنَئِذٍ كَرَامَةُ اخْتِصَاصِهٖ بِهٰذَا الْحُكْمِ وَ قِصَّتُهٗ مَا رُوِيَ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اِشْتَرٰى نَاقَةً مِنْ اَعْرَابِيٍّ وَ اَوْفَاهُ الثَّمَنَ فَاَنْكَرَ الْاَعْرَابِيُّ اسْتِيْفَائَهٗ وَ قَالَ هَلُمَّ شَهِيْدًا فَقَالَ مَنْ يَّشْهَدُ لِيْ وَ لَمْ يَحْضُرْنِيْ اَحَدٌ فَقَالَ خُزَيْمَةُ اَنَا اَشْهَدُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اِنَّكَ اَوْفَيْتَ الْاَعْرَابِيَّ ثَمَنَ النَّاقَةِ فَقَالَ ﷺ كَيْفَ تَشْهَدُ لِيْ وَ لَمْ تَحْضُرْنِيْ فَقَالَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اِنَّا نُصَدِّقُكَ فِيْمَا تَاْتِيْنَا بِهٖ مِنْ خَبَرِ السَّمَاءِ اَفَلَا نُصَدِّقُكَ فِيْمَا تُخْبِرُ بِهٖ مِنْ اَدَاءِ ثَمَنِ النَّاقَةِ فَقَالَ ﷺ مَنْ شَهِدَ لَهٗ خُزَيْمَةُ فَهُوَ حَسْبُهٗ فَجُعِلَتْ شَهَادَتُهٗ كَشَهَادَةِ رَجُلَيْنِ كَرَامَةً وَّ تَفْضِيْلًا عَلٰى غَيْرِهٖ مَعَ اَنَّ النُّصُوْصَ اَوْجَبَتِ اشْتِرَاطَ الْعَدَدِ فِيْ حَقِّ الْعَامَّةِ فَلَا يُقَاسُ عَلَيْهِ غَيْرُهٗ۔

ترجمہ ﴿پھر قیاس کے لیے لغوی اور شرعی تعریف ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور قیاس کیلئے شرائط اور ارکان اور احکام اور

وجوہ مدافعت ہیں﴾ اپنے قیاس کی حفاظت اور خصم کے قیاس کو دفع کرنے کیلئے ان چاروں کو بیان کرنا ضروری ہے﴿قیاس کی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم خود اصل کے ساتھ خاص نہ ہو کسی دوسری نص کی وجہ سے﴾ ظاہر یہ ہے کہ اصل سے مراد مقیس علیہ ہی ہے اور بحکمہ میں "ب" مخصوص پر داخل ہے اور مطلب یہ ہے کہ مقیس علیہ (جیسے مثلاً حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ) کا حکم کسی دوسری نص کی وجہ سے مقیس علیہ کے ساتھ خاص نہ ہو کیونکہ اگر مقیس علیہ کا حکم کسی نص کی وجہ سے مقیس علیہ کے ساتھ خاص ہو تو اس پر کیسے دوسرے کو قیاس کیا جا سکتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے کہ اصل سے اس نص کو مراد لیا جائے جو مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرتی ہے اور "ب" مع کے معنیٰ میں ہو کیونکہ اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ وہ نص جو مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرتی ہے وہ دوسری نص کی وجہ سے اپنے حکم کے ساتھ خاص نہ ہو اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ وہ دوسری نص وہی نص ہے۔ جو مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرتی ہے﴿جیسے تنہا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی کا قبول ہونا﴾ کیونکہ یہ حکم (حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص ہے) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ جس شخص کے حق میں خزیمہ رضی اللہ عنہ گواہی دیں تو تنہا انکی گواہی کافی ہے اور ان پر کسی دوسرے کو قیاس کرنا مناسب نہیں ہے۔ جو رتبے کے اعتبار سے حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر ہو جیسے خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کیونکہ اس حکم کے ساتھ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کے مختص ہونے کا اعزاز باطل ہو جائے گا اور اس کا واقعہ وہ ہے جو مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دیہاتی سے ایک اونٹنی خریدی اور اس کو پورا ثمن ادا کر دیا۔ پھر اس دیہاتی نے ثمن وصول کرنے کا انکار کر دیا۔ اور کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم گواہ لائیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے لیے کون گواہی دے گا حالانکہ (اس وقت) میرے پاس کوئی موجود نہیں تھا۔ خزیمہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! میں گواہ بنتا ہوں اس بات کا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیہاتی کو اونٹنی کا پورا ثمن ادا کر دیا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم میرے لیے کیسے گواہی دو گے حالانکہ تم موجود نہیں تھے۔ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ آسمان کی ان خبروں میں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس لاتے ہیں ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرتے ہیں کیا ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اونٹنی کے ثمن ادا کرنے کی خبر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق نہ کریں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خزیمہ رضی اللہ عنہ جس کیلئے گواہی دیں تو تنہا ان کی گواہی اس کیلئے کافی ہے۔ بطور اعزاز و اکرام کے اور دوسروں پر فضیلت دینے کے لیے تنہا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی کو دو آدمیوں کی گواہی کے برابر قرار دیا گیا باوجودیکہ عام لوگوں کے حق میں نصوص نے عدد کی شرط لگائی ہے لہذا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ پر اوروں کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

تشریح:...... ﴿ثم للقیاس﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قیاس کے بارے میں پانچ بحثیں ہیں۔
﴿البحث الاول﴾ قیاس کی لغوی اور اصطلاحی تعریف کے بارے میں ہے۔ ﴿البحث الثانی﴾ شرائط قیاس کے بارے میں ہے۔ ﴿البحث الثالث﴾ ارکان قیاس کے بارے میں ہے۔ ﴿البحث الرابع﴾ حکم قیاس کے بارے میں ہے۔ ﴿البحث الخامس﴾ قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات کے جوابات کے بارے میں ہے۔ پہلی بحث بیان ہو چکی ہے شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بقیہ چار بحثوں کو بیان کرنا ضروری ہے تاکہ ہم اپنے قیاس کی حفاظت کر سکیں اور خصم کے قیاس کو دفع کر سکیں۔
﴿فشرطه﴾ سے آخری چار ابحاث میں سے پہلی بحث شرائط قیاس کو بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس کی چار شرطیں بیان کی ہیں پہلی دو شرطیں عدمی ہیں اور آخری دو شرطیں وجودی ہیں اور عدم چونکہ وجود سے پہلے ہوتا ہے اس لیے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے عدمی شرطوں کو پہلے ذکر کیا اور وجودی شرطوں کو بعد میں۔
﴿پہلی شرط﴾ یہ ہے کہ مقیس علیہ کا حکم کسی دوسری نص کی وجہ سے خود اسی کے ساتھ خاص نہ ہو یعنی کوئی ایسی نص نہ پائی جائے جو

اس بات پر دلالت کرے کہ مقیس علیہ کا حکم خود اسی کے ساتھ خاص ہے۔ اور اگر کوئی ایسی نص پائی گئی ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ مقیس علیہ کا حکم خود اسی کے ساتھ خاص ہے تو پھر اس پر کسی اور چیز کو قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں قیاس کرنے سے اس نص کو باطل کرنا لازم آئے گا جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقیس علیہ کا حکم خود اسی کے ساتھ خاص ہے۔ اور قیاس کے ذریعے نص کو باطل کرنا تو جائز نہیں ہے اس لئے یہ شرط لگائی گئی ہے کہ مقیس علیہ کا حکم کسی نص کی وجہ سے خود اسی مقیس علیہ کے ساتھ خاص نہ ہو۔ جیسے تنہا حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی گواہی کو قبول کرنا۔ جیسا کہ حدیث میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ﴿من شهد له خزيمة فهو حسبه (رواه الطبرانی)﴾ جس کے حق میں خزیمہ رضی اللہ عنہ گواہی دیں تو خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی اس کے لئے کافی ہے پس تنہا ایک شخص کی گواہی قبول کرنا یہ حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص ہے ایک نص کی وجہ سے وہ نص قرآن کریم کی یہ آیت ہے ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل و امرأتان﴾ کہ جب اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے عام لوگوں کی گواہی قبول کرنے کے لئے عدد (دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتیں) کو واجب قرار دیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ تنہا ایک شخص کی گواہی مقبول نہیں ہے پھر جب حدیث سے تنہا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی کا مقبول ہونا ثابت ہو گیا تو یہ انہی کے ساتھ خاص ہوگا۔ لہٰذا کسی دوسرے شخص کو حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔ اگرچہ وہ مرتبہ کے لحاظ سے حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر ہو چنانچہ خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم میں سے بھی تنہا کسی کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اس لئے کہ تنہا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی پر قیاس کر کے تنہا کسی اور شخص کی گواہی بھی اگر مقبول ہو تو حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کو حضور نے جو اعزاز دیا ہے (تنہا ان کی گواہی کا مقبول ہونا) وہ باطل ہو جائے گا۔

باقی رہی یہ بات کہ تنہا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی کے مقبول ہونے کا واقعہ کیا ہے۔ تو واقعہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بدو سے ایک اونٹنی خریدی اور اس کو اس کا پورا ثمن ادا کر دیا اس کے بعد بدو نے ثمن وصول کرنے کا انکار کر دیا کہ میں نے ثمن وصول نہیں کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے ثمن دیں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا میں نے تو تمہیں ثمن ادا کر دیا ہے۔ اس بدو نے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ادائیگی ثمن پر کوئی گواہ لائیں تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ یہ معاملہ میرے درمیان اور تیرے درمیان تنہائی میں ہوا ہے اس وقت کوئی اور موجود ہی نہیں تھا میں کس کو گواہ بنا کر لاؤں یہ باتیں حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ سن رہے تھے انہوں نے عرض کیا ﴿انا اشهد يا رسول الله﴾ اے اللہ کے رسول! میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پورا ثمن ادا کر دیا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ پر تعجب ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تعجباً ان سے پوچھا کہ تم تو معاملے کے وقت موجود ہی نہ تھے پھر تم میرے حق میں کیسے گواہی دے رہے ہو تو حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول آپ صلی اللہ علیہ وسلم آسمانوں کی عظیم الشان خبریں ہمارے پاس لاتے ہیں ہم ان میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرتے ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سچا مانتے ہیں تو یہ اونٹنی اور اس کا ثمن اس کی کیا قیمت وحقیقت! اس میں تو ہم بدرجۂ اولیٰ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرتے ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سچا مانتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خوش ہو کر فرمایا کہ ﴿من شهد له خزيمة فهو حسبه﴾ جس کے حق میں خزیمہ رضی اللہ عنہ گواہی دیں تو خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی اس کے لئے کافی ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس حدیث میں حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی کو ان کے اعزاز کے طور پر دو آدمیوں کے برابر قرار دیا حالانکہ قرآن وسنت کی نصوص اس پر دلالت کرتی ہیں کہ گواہی میں عام لوگوں میں سے دو مرد یا ایک مرد دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ ﴿و استشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل و امرأتان﴾ میں ہے۔ تنہا ایک

شخص کی گواہی قبول کرنا یہ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی خصوصیت ہے کسی اور کو ان پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

﴿الظاهر ان الاصل﴾ یہاں سے شارح رحمہ اللہ اس بات کی تعیین کرنا چاہتے ہیں کہ متن میں اصل سے مراد کیا ہے۔ اس کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیں کہ "اصل" کے مصداق میں اختلاف ہے۔ جمہور فقہاء یہ کہتے ہیں کہ قیاس کی اصل سے مراد مقیس علیہ ہے اور جمہور متکلمین یہ کہتے ہیں کہ قیاس کی اصل سے مراد وہ نص ہے جو مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرتی ہے۔ مثلاً حدیث ﴿الحنطة بالحنطة و الشعیر بالشعیر﴾ میں جمہور فقہاء کے نزدیک قیاس کی اصل سے مراد یہ چھ چیزیں ہوں گی اور جمہور متکلمین کے نزدیک قیاس کی اصل خود یہ نص ہے اب الظاهر ان الاصل کی تشریح ملاحظہ فرمائیں۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ متن میں "اصل" سے مراد مقیس علیہ ہے اور بحکمه کی "ب" مخصوص پر داخل ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مقیس علیہ کا حکم کسی نص کی وجہ سے خود اسی کے ساتھ خاص نہ ہو جیسے مقیس علیہ (حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ) کا حکم (تنہا ایک آدمی کی گواہی کو قبول کرنا) خود انہی کے ساتھ خاص ہے ایک نص کی وجہ سے وہ نص ہے ﴿و استشهدوا شهیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان﴾ جیسا کہ اوپر گزرا اس لئے کہ اگر مقیس علیہ کا حکم کسی نص کی وجہ سے خود اسی کے ساتھ خاص ہوگا تو پھر کسی دوسری چیز کو اس پر کیسے قیاس کیا جائے گا۔

﴿و لا یجوز ان یراد﴾ سے متن کی عبارت کا دوسرا مطلب بیان کر کے اس کو رد کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ متن کی عبارت کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ "اصل" سے مراد وہ نص ہے جو مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرتی ہے اور بحکمه کی ب، مع کے معنیٰ میں ہے یہ مطلب درست نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ مقیس علیہ پر دلالت کرنے والی نص اپنے حکم سمیت دوسری نص کے ساتھ خاص نہ ہو اور اس دوسری نص سے مراد وہی ہے جو مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرتی ہے تو اب معنیٰ یہ ہوگا کہ مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرنے والی نص اپنے حکم سمیت مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرنے والی نص کے ساتھ خاص نہ ہو اس سے مخصوص اور مخصوص بہ کا ایک ہونا لازم آتا ہے حالانکہ مخصوص اور مخصوص بہ تو ایک نہیں ہوتے ہیں۔

وَ اَنْ لَّا یَکُوْنَ مَعْدُوْلًا بِهٖ عَنِ الْقِیَاسِ اَیْ لَا یَکُوْنَ الْاَصْلُ مُخَالِفًا لِلْقِیَاسِ اِذْ لَوْ کَانَ هُوَ بِنَفْسِهٖ مُخَالِفًا لِلْقِیَاسِ فَکَیْفَ یُقَاسُ عَلَیْهِ غَیْرُهٗ کَبَقَاءِ الصَّوْمِ مَعَ الْاَکْلِ وَ الشُّرْبِ نَاسِیًا فَاِنَّهٗ مُخَالِفٌ لِلْقِیَاسِ اِذِ الْقِیَاسُ یَقْتَضِیْ فَسَادَ الصَّوْمِ وَ اِنَّمَا اَبْقَیْنَاهُ لِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ لِلَّذِیْ اَکَلَ نَاسِیًا تِمَّ عَلٰی صَوْمِکَ فَاِنَّمَا اَطْعَمَکَ اللّٰهُ وَ سَقَاکَ اللّٰهُ فَلَا یُقَاسُ عَلَیْهِ الْخَاطِیُٔ وَ الْمُکْرَهُ کَمَا قَاسَهُمَا الشَّافِعِیُّ رحمہ اللہ

ترجمہ ﴿اور (دوسری شرط) یہ ہے کہ اصل کا حکم خلاف قیاس نہ ہو﴾ یعنی اصل خلاف قیاس نہ ہو کیونکہ اگر اصل خود خلاف قیاس ہو تو اس پر کسی دوسری چیز کو کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے ﴿جیسے کہ بھول کر کھانے پینے کے باوجود روزے کا باقی رہنا﴾ کہ یہ حکم قیاس کے خلاف ہے اس لئے کہ قیاس تقاضا کرتا ہے روزہ کے ٹوٹ جانے کا لیکن ہم نے روزہ کو باقی رکھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے فرمایا کہ جس نے بھول کر کھا لیا کہ تم اپنا روزہ پورا کرو۔ کیونکہ تم کو اللہ ہی نے کھلایا اور پلایا ہے۔ لہٰذا اس پر خاطی اور مکرہ کو قیاس نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے انکو قیاس کیا ہے۔

تشریح ﴿و ان لا یکون معدولاً به عن القیاس﴾ صحت قیاس کی دوسری شرط بیان کر رہے ہیں۔ صحت قیاس کی

دوسری شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ کا حکم خلاف قیاس نہ ہو اس لئے کہ اگر مقیس علیہ کا حکم خلاف قیاس ہو تو پھر اس پر کسی دوسری چیز کو کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اگر مقیس علیہ کا حکم خلاف قیاس ہو تو پھر اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔ اس کی شارح رحمہ اللہ نے جو مثال دی ہے اس کی تشریح سے پہلے مسئلہ سمجھ لیں کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص روزے کی حالت میں بھول کر کھا پی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا اور اگر کسی نے خطأً کھا پی لیا یا زبردستی کھا پی لیا (یعنی کسی نے اس کو دھمکی دی کہ تو یہ چیز کھا ورنہ میں تجھے قتل کر دوں گا تو اس نے مجبور ہو کر کھا لی) تو احناف کے نزدیک روزہ ٹوٹ جائے گا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ٹوٹے گا، امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل قیاس ہے کہ وہ خاطی اور مکرہ کو قیاس کرتے ہیں ناسی پر کہ جس طرح ناسی کا روزہ نہیں ٹوٹتا، اسی طرح خاطی اور مکرہ کا روزہ بھی نہیں ٹوٹے گا، ہم یہ کہتے ہیں کہ روزے میں بھول کر کھا پی لینے کے باوجود روزے کا باقی رہنا خلاف قیاس ہے۔ کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بھول کر کھا پی لینے سے روزہ ٹوٹ جائے۔ اس لئے کہ روزے کا رکن (کھانے، پینے اور جماع سے رکنا) فوت ہو گیا ہے۔ اس لئے روزہ ٹوٹ جانا چاہئے۔ لیکن ہم نے خلاف قیاس حدیث کی وجہ سے یہ کہا کہ بھول کر کھا پی لینے سے روزہ باقی رہے گا۔ وہ حدیث یہ ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں بھول کر کھا پی لیا۔ پھر اس نے آ کر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مسئلہ پوچھا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ ﴿ تمّ علی صومك انما اطعمك الله و سقاك (متفق علیہ) ﴾ اپنا روزہ پورا کرو تمہیں اللہ ہی نے کھلایا اور اسی نے پلایا ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ روزے میں بھول کر کھا پی لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ پس ثابت ہو گیا روزے میں بھول کر کھا پی لینے کے باوجود روزہ کا باقی رہنا خلاف قیاس ہے۔ اور جو چیز خلاف قیاس ہو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا روزے میں خطأً کھا پی لینا اور زبردستی کھا پی لینا ان کو بھول کر کھا پی لینے پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ بھول کر کھا پی لینے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا اور خطأً اور زبردستی کھا پی لینے سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔ بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے وہ خطأً کھا پی لینے اور زبردستی کھا پی لینے کو قیاس کرتے ہیں بھول کر کھا پی لینے پر اور فرماتے ہیں کہ جس طرح کہ بھول کر کھا پی لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح خطأً اور زبردستی کھا پی لینے سے بھی روزہ نہیں ٹوٹے گا ہم ان کے قیاس کا یہی جواب دیتے ہیں کہ یہاں مقیس علیہ (بھول کر کھا پی لینے کا حکم (روزے کا باقی رہنا) خلاف قیاس ہے پس یہاں صحت قیاس کی دوسری شرط نہیں پائی جا رہی ہے اس لئے وہ قیاس درست نہیں ہوگا جو امام شافعی رحمہ اللہ نے کیا ہے۔

وَ اَنْ یَّتَعَدَّى الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الثَّابِتُ بِالنَّصِّ بِعَيْنِهٖ اِلٰى فَرْعٍ هُوَ نَظِيْرُهٗ وَ لَا نَصَّ فِيْهِ هٰذَا الشَّرْطُ وَ اِنْ كَانَ وَاحِدًا تَسْمِيَةً لٰكِنَّهٗ يَتَضَمَّنُ شُرُوْطًا اَرْبَعَةً اَحَدُهَا كَوْنُ الْحُكْمِ شَرْعِيًّا لَا لُغَوِيًّا وَ الثَّانِيْ تَعْدِيَتُهٗ بِعَيْنِهٖ بِلَا تَغْيِيْرٍ وَ الثَّالِثُ كَوْنُ الْفَرْعِ نَظِيْرًا لِلْاَصْلِ لَا اَدْوَنَ مِنْهُ وَ الرَّابِعُ عَدَمُ وُجُوْدِ النَّصِّ فِي الْفَرْعِ وَ قَدْ فَرَّعَ الْمُصَنِّفُ عَلٰى كُلٍّ مِنْ هٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ تَفْرِيْعًا عَلٰى مَا سَيَاْتِيْ وَ هٰذَا هُوَ رَاْيُ جُمْهُوْرِ الْاُصُوْلِيِّيْنَ اِتِّبَاعًا بِفَخْرِ الْاِسْلَامِ رحمہ اللہ وَ قَدِ ابْتَدَعَ بَعْضُ الشَّارِحِيْنَ فَقَالَ اِنَّهٗ يَتَضَمَّنُ سِتَّ شُرُوْطٍ. اَلْاَرْبَعَةُ مِنْهَا هِيَ الْمَذْكُوْرَةُ وَ الْاِثْنَانِ التَّعْدِيَةُ وَ كَوْنُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ ثَابِتًا بِالنَّصِّ لَا فَرْعًا لِشَيْءٍ آخَرَ وَ هٰذَا وَ اِنْ كَانَ مِمَّا يَسْتَقِيْمُ لٰكِنْ لَيْسَتْ لَهٗ ثَمَرَةٌ صَحِيْحَةٌ فَلَا يَسْتَقِيْمُ التَّعْلِيْلُ لِاِثْبَاتِ اسْمِ الزِّنَا لِلِّوَاطَةِ لِاَنَّهٗ لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ تَفْرِيْعٌ عَلٰى اَوَّلِ الشَّرْطِ وَ هُوَ كَوْنُ الْحُكْمِ شَرْعِيًّا فَاِنَّ الشَّافِعِيَّ رحمہ اللہ يَقُوْلُ الزِّنَا سَفْحُ مَاءٍ

مُحَرَّمٍ فِي مَحَلٍّ مُشْتَهًى مُحَرَّمٍ وَ هٰذَا الْمَعْنٰى مَوْجُودٌ فِي اللِّوَاطَةِ بَلْ هِيَ فَوْقَهُ فِي الْحُرْمَةِ وَ الشَّهْوَةِ وَ تَضْيِيعِ الْمَاءِ فَيَجْرِيْ عَلَيْهَا اسْمُ الزِّنَا وَ حُكْمُهُ وَ اِلَيْهِ ذَهَبَ اَبُوْ يُوْسُفَ وَ مُحَمَّدٌ ﷫ وَ هٰذَا يُسَمّٰى قِيَاسًا فِي اللُّغَةِ وَ لٰكِنَّهُ فَرْقٌ بَيْنَ اَنْ يُعْطَى لِلِّوَاطَةِ اسْمُ الزِّنَا وَ بَيْنَ اَنْ يُجْرٰى عَلَيْهَا حُكْمُهُ فَقَطْ لِاَجْلِ اشْتِرَاكِ الْعِلَّةِ فَاِنَّ الْاَوَّلَ قِيَاسٌ فِي اللُّغَةِ دُوْنَ الثَّانِيْ وَ الْمُجَوِّزُوْنَ لَهُ هُمْ اَكْثَرُ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ ﷫ فَاِنَّهُمْ يُعْطُوْنَ اسْمَ الْخَمْرِ لِكُلِّ مَا يُخَامِرُ الْعَقْلَ وَ قَدْ قَالَ لَهُمْ وَاحِدٌ مِّنَ الْحَنَفِيَّةِ لِمَ تُسَمَّى الْقَارُوْرَةُ قَارُوْرَةً فَقَالُوْا لِاَنَّهُ يَتَقَرَّرُ فِيْهِ الْمَاءُ فَقَالَ اِنَّ بَطْنَكَ اَيْضًا يَتَقَرَّرُ فِيْهِ الْمَاءُ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يُّسَمّٰى قَارُوْرَةً ثُمَّ قَالَ لَهُمْ لِمَ يُسَمَّى الْجِرْجِيْرُ جِرْجِيْرًا فَقَالُوْا اِنَّهُ يَتَجَرْجَرُ اَيْ يَتَحَرَّكُ عَلٰى وَجْهِ الْاَرْضِ فَقَالَ اِنَّ لِحْيَتَكَ اَيْضًا يَتَحَرَّكُ فَيَنْبَغِيْ اَنْ تُسَمّٰى جِرْجِيْرًا فَتَحَيَّرَ وَ سَكَتَ ۔ وَ لَا لِصِحَّةِ ظِهَارِ الذِّمِّيِّ تَفْرِيْعٌ عَلَى الشَّرْطِ الثَّانِيْ اَيْ لَا يَسْتَقِيْمُ التَّعْلِيْلُ لِصِحَّةِ ظِهَارِ الذِّمِّيِّ كَمَا عَلَّلَهُ الشَّافِعِيُّ ﷫ فَيَقُوْلُ اِنَّهُ يَصِحُّ طَلَاقُهُ فَيَصِحُّ ظِهَارُهُ كَالْمُسْلِمِ اِذْ لَمْ يُوْجَدِ الشَّرْطُ الثَّانِيْ وَ هُوَ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ بِعَيْنِهِ لِكَوْنِهِ اَيْ لِكَوْنِ هٰذَا التَّعْلِيْلِ تَغْيِيْرًا لِلْحُرْمَةِ الْمُتَنَاهِيَةِ بِالْكَفَّارَةِ فِي الْاَصْلِ وَ هُوَ الْمُسْلِمُ اِلٰى اِطْلَاقِهَا فِي الْفَرْعِ عَنِ الْغَايَةِ لِاَنَّ ظِهَارَ الْمُسْلِمِ يَنْتَهِيْ بِالْكَفَّارَةِ وَ ظِهَارُ الذِّمِّيِّ يَكُوْنُ مُؤَبَّدًا اِذْ لَيْسَ هُوَ اَهْلًا لِلْكَفَّارَةِ الَّتِيْ هِيَ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَ الْعُقُوْبَةِ وَ قِيْلَ هُوَ اَهْلٌ لِلتَّحْرِيْرِ وَ لٰكِنْ لَيْسَ اَهْلًا لِلتَّحْرِيْرِ الَّذِيْ يَخْلُفُهُ الصَّوْمُ وَ لَا لِتَعْدِيَةِ الْحُكْمِ مِنَ النَّاسِيْ فِي الْفِطْرِ اِلَى الْمُكْرَهِ وَ الْخَاطِئِ لِاَنَّ عُذْرَهُمَا دُوْنَ عُذْرِهٖ تَفْرِيْعٌ عَلَى الشَّرْطِ الثَّالِثِ وَ هُوَ كَوْنُ الْفَرْعِ نَظِيْرًا لِلْاَصْلِ فَاِنَّ الشَّافِعِيَّ ﷫ يَقُوْلُ لَمَّا عُذِرَ النَّاسِيْ مَعَ كَوْنِهٖ عَامِدًا فِيْ نَفْسِ الْفِعْلِ فَلَاَنْ يُعْذَرَ الْخَاطِئُ وَ الْمُكْرَهُ وَ هُمَا لَيْسَا بِعَامِدَيْنِ فِيْ نَفْسِ الْفِعْلِ اَوْلٰى وَ نَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ عُذْرَهُمَا دُوْنَ عُذْرِهٖ فَاِنَّ النِّسْيَانَ يَقَعُ بِلَا اخْتِيَارٍ وَ هُوَ مَنْسُوْبٌ اِلٰى صَاحِبِ الْحَقِّ وَ فِعْلُ الْخَاطِئِ وَ الْمُكْرَهِ مِنْ غَيْرِ صَاحِبِ الْحَقِّ فَاِنَّ الْخَاطِئَ يَذْكُرُ الصَّوْمَ وَ لٰكِنَّهُ يُقَصِّرُ فِي الْاِحْتِيَاطِ فِي الْمَضْمَضَةِ حَتّٰى دَخَلَ الْمَاءُ فِيْ حَلْقِهٖ وَ الْمُكْرَهُ اَكْرَهَهُ الْاِنْسَانُ وَ اَلْجَاَهُ اِلَيْهِ فَلَمْ يَكُنْ عُذْرُهُمَا كَعُذْرِ النَّاسِيْ فَيَفْسُدُ صَوْمُهُمَا وَ قَدْ فَرَّعْنَاهُمَا فِيْمَا سَبَقَ عَلٰى كَوْنِ الْاَصْلِ مُخَالِفًا لِلْقِيَاسِ وَ لَا ضَيْرَ فِيْهِ فَاِنَّ اَكْثَرَ الْمَسَائِلِ يَتَفَرَّعُ عَلٰى اُصُوْلٍ مُخْتَلِفَةٍ۔

ترجمہ ﴿اور (تیسری شرط) یہ ہے کہ وہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہے وہ بعینہ ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جو اصل کی نظیر ہو اور اس فرع کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو﴾ یہ شرط اگرچہ عنوان کے لحاظ سے ایک ہے لیکن چار شرطوں پر متضمن ہے۔ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ (مقیس علیہ کا حکم) حکم شرعی ہو۔ حکم لغوی نہ ہو اور دوسری شرط بغیر کسی تبدیلی کے مقیس علیہ کا حکم متعدی کرنا ہے

تیسری شرط یہ ہے کہ فرع مقیس علیہ کے برابر ہو اس سے کم نہ ہو اور چوتھی شرط یہ ہے کہ فرع کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو اور مصنف رحمہ اللہ نے ان چاروں شرطوں میں سے ہر ایک شرط پر (مسائل) متفرع کیے ہیں جیسا کہ عنقریب آ رہا ہے اور تیسری شرط کا چار شرطوں کو متضمن ہونا جمہور اصولیین کی رائے ہے فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کی اقتداء کرتے ہوئے اور بعض شراح نے جدت اختیار کی اور فرمایا کہ تیسری شرط چھ شرطوں کو متضمن ہے۔ ان میں سے چار تو وہی ہیں جو بیان ہو چکی ہیں اور دو یہ ہیں (۱) تعدیہ۔ (۲) حکم شرعی نص سے ثابت ہو۔ کسی دوسری چیز کی فرع نہ ہو۔ یہ دونوں شرطیں اگرچہ ٹھیک ہیں لیکن انکا کوئی صحیح ثمرہ نہیں ہے ﴿لہٰذا لواطت کیلئے زنا کا نام ثابت کرنے کی خاطر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ حکم شرعی نہیں ہے﴾ یہ پہلی شرط پر تفریع ہے اور وہ شرط حکم کا شرعی ہونا ہے۔ کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ زنا کہتے ہیں کہ قابل شہوت حرام محل میں حرام پانی بہانے کو اور یہ معنیٰ لواطت میں بھی پایا جاتا ہے۔ بلکہ یہ لواطت حرمت اور شہوت اور منی کو ضائع کرنے کے لحاظ سے زنا سے بھی بڑھ کر ہے۔ لہٰذا اس پر زنا کا نام اور اس کا حکم جاری ہوگا۔ اور اسی کی طرف امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ بھی گئے ہیں۔ اس طرح کے قیاس کو قیاس فی اللغۃ کہتے ہیں۔ لیکن بڑا فرق ہے اس بات میں کہ لواطت کو زنا کا نام دیا جائے اور اس بات میں کہ علت میں مشترک ہونے کی وجہ سے لواطت پر زنا کا صرف حکم جاری کیا جائے۔ کیونکہ پہلی صورت قیاس فی اللغۃ نہ کہ دوسری صورت اور قیاس فی اللغۃ کو جائز قرار دینے والے اکثر شوافع ہیں، چنانچہ یہ حضرات "خمر" کا نام ہر اس چیز کو دیتے ہیں جو عقل کو چھپادے اور ایک حنفی نے ایک شافعی سے کہا کہ بوتل کو قارورہ (بوتل) کیوں کہا جاتا ہے، اس نے کہا اس لیے کہ اس میں پانی ٹھہرتا ہے۔ تو حنفی نے کہا کہ تیرے پیٹ میں بھی پانی ٹھہرتا ہے تو مناسب ہے کہ پیٹ کو قارورہ کہا جائے۔ پھر حنفی نے شافعی سے کہا کہ جرجیر کا نام جرجیر کیوں رکھا جاتا ہے ؟ تو اس نے کہا اس لیے ترکاری روئے زمین پر حرکت کرتی ہے۔ تو حنفی نے کہا کہ تیری داڑھی بھی حرکت کرتی ہے تو مناسب ہے کہ داڑھی کا نام بھی جرجیر رکھا جائے۔ تو وہ دنگ رہ گیا اور خاموش ہو گیا۔ ﴿اور ذمی کے ظہار کے درست ہونے کیلئے قیاس کرنا درست نہیں ہے﴾ یہ دوسری شرط پر تفریع ہے یعنی ذمی کے ظہار کے صحیح ہونے کیلئے قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے قیاس کیا چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کافر کی طلاق صحیح ہے تو اس کا ظہار بھی درست ہوگا۔ مسلمان کی طرح اس لیے کہ دوسری شرط نہیں پائی گئی اور وہ حکم کو بعینہ متعدی کرنا ہے کیونکہ یہ قیاس اس حرمت کو جو اصل یعنی مسلمان میں کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے تبدیل کر دیتا ہے فرع میں اس حرمت کے غایت مطلق ہونے کی طرف کیونکہ مسلمان کا ظہار کفارہ سے ختم ہو جاتا ہے اور ذمی کا ظہار ہمیشہ کیلئے باقی رہتا ہے کیونکہ یہ اس کفارہ کا اہل نہیں ہے جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے اور کہا گیا ہے کہ ذمی غلام آزاد کرنے کا اہل ہے لیکن اس تحریر کا اہل نہیں ہے کہ جس کا نائب روزہ ہوتا ہے ﴿اور روزہ ٹوٹنے میں ناسی سے مکرہ اور خاطی کی طرف حکم کو متعدی کرنے کے لیے قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ مکرہ اور خاطی کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے﴾ یہ تیسری شرط پر تفریع ہے۔ اور وہ شرط یہ ہے کہ فرع اصل کی نظیر (مساوی) ہو کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب ناسی کو معذور قرار دیا گیا ہے باوجودیکہ وہ نفسِ فعل بالقصد کرتا ہے تو خاطی اور مکرہ جو کہ نفس فعل عمداً نہیں کرتے ہیں یہ بدرجہ اولیٰ معذور قرار دیے جائیں گے اور ہم کہتے ہیں کہ خاطی اور مکرہ کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے۔ کیونکہ نسیان بغیر اختیار کے واقع ہوتا ہے۔ اور اسکا فعل صاحب حق یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے اور خاطی اور مکرہ کا فعل صاحب حق کے غیر کی طرف سے ہے اس لیے کہ خاطی کو روزہ یاد ہوتا ہے لیکن کلی میں بے احتیاطی کرتا ہے جس کی وجہ سے حلق میں پانی چلا جاتا ہے اور مکرہ کو انسان مجبور اور بے بس کر دیتا ہے لہٰذا انکا عذر ناسی کے عذر کے برابر نہیں ہے اس لئے انکا روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اور ماقبل میں ہم نے خاطی اور مکرہ پر تفریع بٹھائی تھی اصل کے مخالف قیاس

ہونے پر اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ بہت سارے مسائل مختلف اصولوں پر متفرع ہوتے ہیں۔

تشریح:...... «وان یتعدی الحکم» یہاں سے صحت قیاس کی تیسری شرط بیان کر رہے ہیں یہ شرط وجودی ہے۔شرط یہ ہے کہ نص کے ذریعے جو حکم شرعی مقیس علیہ میں ثابت ہوا ہے بعینہ وہی حکم بغیر کسی تبدیلی کے فرع کی طرف متعدی کیا جائے اور وہ فرع مقیس علیہ کے بالکل مساوی اور اس کے برابر ہو اس سے کمتر نہ ہو اور فرع کے حکم پر دلالت کرنے والی کوئی نص موجود نہ ہو۔

«هذا الشرط وان کان واحدا» شارحؒ فرماتے ہیں یہ شرط اگرچہ عنوان کے اعتبار سے ایک ہے لیکن یہ چار شرطوں کو متضمن ہے۔«پہلی شرط» یہ ہے کہ مقیس علیہ سے مقیس کی طرف جو حکم متعدی کیا جائے وہ حکم شرعی ہو حکم لغوی نہ ہو۔«دوسری شرط» یہ ہے کہ بعینہ وہی حکم شرعی بغیر کسی تبدیلی کے فرع کی طرف متعدی کیا جائے۔«تیسری شرط» علت مشترکہ کے پائے جانے میں فرع مقیس علیہ کے مساوی اور اس کے برابر ہو اس سے کمتر نہ ہو۔«چوتھی شرط» فرع کے حکم پر دلالت کرنے والی کوئی نص موجود نہ ہو۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آگے ان چار شرطوں میں سے ہر ایک شرط پر مصنف رحمہ اللہ مسائل متفرع کریں گے اور اس تیسری شرط کا چار شرطوں پر مشتمل ہونا یہ جمہور اصولیوں کا مذہب ہے جو انہوں نے فخر الاسلام کی اقتداء میں اختیار کیا ہے لیکن منار کے بعض شارحین یعنی علامہ ابن الملک رحمہ اللہ نے یہاں جدت اختیار کی ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ تیسری شرط چھ شرطوں پر مشتمل ہے ان چھ میں سے چار تو وہی ہیں جو اوپر بیان ہو چکی ہیں اور بقیہ دو یہ ہیں۔

«التعدیة» یعنی مقیس کے لئے مقیس علیہ کے حکم کی طرح حکم ثابت کیا جائے ایسا نہیں ہونا چاہئے کہ مقیس علیہ سے حکم نکال کر مقیس کو دے دیا جائے۔«دوسری شرط» یہ ہے کہ مقیس علیہ کے لئے جو حکم شرعی ثابت ہوا ہے وہ کسی نص سے ثابت ہو قیاس سے ثابت نہ ہو۔

«هذا وان کان» شارح رحمہ اللہ ملا جیون فرماتے ہیں کہ علامہ ابن الملک رحمہ اللہ کی یہ بیان کردہ دو شرطیں اگرچہ فی نفسہ درست ہیں لیکن ان پر کوئی صحیح ثمرہ مرتب نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ دونوں شرطیں قیاس کی حقیقت میں داخل ہیں اور اس کی تعریف میں گزر چکی ہیں الگ سے ان کو شرطوں کے عنوان سے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔تیسری شرط جن چار شرطوں پر مشتمل ہے ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ سے مقیس کی طرف جو حکم متعدی کیا جائے وہ حکم شرعی ہو حکم لغوی نہ ہو۔لہٰذا اگر وہ حکم لغوی ہو تو پھر قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔اس پر «فلا یستقیم التعلیل» سے تفریع بیان کی ہے اس کی تشریح سے پہلے مسئلہ: **مسئلہ** یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک لواطت کی سزا وہی ہے جو زنا کی ہے یعنی سو کوڑے اور صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب بھی یہی ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک لواطت کی سزا وہ نہیں ہے جو زنا کی ہے بلکہ زنا کی سزا سو کوڑے ہیں اور لواطت کی سزا کے بارے میں حاکم وقت کو اختیار ہے کہ انتظامی مصلحت کے طور پر جو سزا مناسب سمجھے دیدے خواہ لوطی کو پہاڑ سے گرا دے یا آگ میں جلا دے یا کسی بدبودار کنویں میں موت تک بند کر دے یا قتل کر دے جیسا کہ یہ سزائیں بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہیں امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ لواطت کو قیاس کرتے ہیں زنا پر چنانچہ فرماتے ہیں کہ زنا کا معنی ہے «سفح ماء محرم فی محل مشتهی محرم» یعنی قابل شہوت حرام محل میں حرام پانی بہانا اور یہ معنی لواطت میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ لواطت میں بھی قابل شہوت حرام محل میں حرام پانی بہانا ہوتا ہے۔بلکہ امام شافعی رحمہ اللہ ترقی کر کے کہتے ہیں کہ لواطت حرام ہونے، شہوت اور پانی کو ضائع کرنے میں زنا سے بڑھ کر ہے حرام ہونے میں تو اس طرح کہ زنا قبل میں ہوتا ہے اور قبل میں وطی کرنا بعض صورتوں میں حلال ہے جیسے نکاح کی صورت میں اور ملک یمین

کی صورت میں جبکہ لواطت دبر میں ہوتی ہے اور دبر میں وطی کے حلال ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے۔

اور لواطت شہوت میں زنا سے بڑھ کر اس طرح ہے کہ زنا محل رطب میں ہوتا ہے اور لواطت محل یابس میں ہوتی ہے اور محل یابس شہوت میں محل رطب سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ اور لواطت پانی کو ضائع کرنے میں زنا سے بڑھ کر اس طرح ہے کہ زنا میں جو پانی ضائع ہوتا ہے ہوسکتا ہے کہ اس کا ثمرہ بچے کی صورت میں ظاہر ہوجائے اور لواطت میں جو پانی ضائع ہوتا ہے اس کا کوئی ثمرہ ظاہر نہیں ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ لواطت حرمت، شہوت، اور پانی کو ضائع کرنے میں زنا سے بڑھ کر ہے لہٰذا لواطت کے لئے زنا کا لفظ ثابت ہوگا یعنی لواطت بھی زنا کے تحت داخل ہوگی اور لوطی کے لیے زانی کا لفظ ثابت ہوگا اور جو حکم زنا کا ہے وہی لواطت کا ہوگا یعنی لوطی قرآن کریم کی آیت "**الزانية و الزاني**" کے تحت داخل ہوگا اس قیاس میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے لواطت کے لئے دو باتیں ثابت کی ہیں ایک زنا کا نام اور دوسرا زنا کا حکم ہم امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قیاس کے جواب میں کہتے ہیں کہ آپ کا قیاس درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس قیاس میں مقیس علیہ (زنا) سے مقیس (لواطت) کی طرف جو حکم متعدی کیا جارہا ہے وہ زنا کا نام ہے اور یہ حکم لغوی ہے حکم شرعی نہیں ہے لہٰذا صحت قیاس کی پہلی شرط نہیں پائی جارہی ہے اس لئے یہ قیاس درست نہیں ہے۔

«وهذا يسمى» شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قیاس کے ذریعے مقیس علیہ والا نام مقیس کے لئے ثابت کرنا اس کو قیاس فی اللغۃ کہتے ہیں۔ اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس مسئلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ صاحبین رحمہما اللہ بھی ہیں پس جس طرح اگر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ یہ قیاس کریں تو درست نہیں ہے اسی طرح اگر یہ قیاس صاحبین رحمہما اللہ کریں تب بھی درست نہیں ہوگا۔

بعنوان دیگر: صاحبین رحمہما اللہ جو احناف میں سے ہیں اور احناف کے نزدیک صحت قیاس کے لیے یہ شرط ہے کہ اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا جانے والا حکم حکم شرعی ہو، حکم لغوی نہ ہو، لیکن مذکورہ قیاس میں جو حکم ہے یہ حکم لغوی ہے تو پھر صاحبین رحمہما اللہ نے یہ قیاس کیسے کیا؟ اس کا جواب دیا **«ولكنه فرق»** سے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے مذہب میں فرق ہے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ قیاس کے ذریعے پہلے لواطت کے لئے زنا کا نام ثابت کرتے ہیں۔ پھر لواطت کے لئے زنا کا حکم ثابت کرتے ہیں لہٰذا وہ قیاس فی اللغۃ کرتے ہیں جبکہ صاحبین رحمہما اللہ لواطت کے لئے زنا کا نام ثابت نہیں کرتے بلکہ علت مشترکہ کی وجہ سے لواطت کے لیے زنا والا حکم ثابت کرتے ہیں، لہٰذا صاحبین رحمہما اللہ قیاس فی اللغۃ نہیں کرتے ہیں۔

«و المجوزون له اكثر اصحاب الشافعي» شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قیاس فی اللغۃ کو اکثر شوافع جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ وہ ایک دوسرے مسئلے میں بھی قیاس فی اللغۃ کرتے ہیں مسئلہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک خمر حرام ہے اس کا ایک قطرہ پینا بھی حرام ہے اگرچہ نشہ آور نہ ہو اور اس کا ایک قطرہ بھی موجب حد ہے لیکن دیگر شرابیں مطلقاً حرام نہیں ہیں بلکہ ان کی اتنی مقدار پینا جو نشہ آور ہو حرام ہے اور موجب حد ہے اور جو مقدار نشہ آور نہ ہو وہ حرام اور موجب حد نہیں ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خمر کی طرح ہر شراب کا ایک قطرہ پینا حرام ہے اور موجب حد ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل قیاس ہے وہ کہتے ہیں باقی شرابیں بھی خمر کے تحت داخل ہیں یعنی وہ باقی شرابوں کو خمر پر قیاس کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ "خمر" مشتق ہے "مخامرة العقل" سے اس کا معنیٰ ہے عقل کو چھپا دینا اور "خمر" کو خمر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ نشے کے ذریعے عقل کو چھپا دیتی ہے اور یہ معنیٰ (نشہ کے ذریعے عقل کو چھپا دینا) باقی شرابوں میں بھی پایا جاتا ہے لہٰذا باقی شرابیں بھی خمر ہوں گی یعنی ان کے لئے خمر کا نام ثابت ہوگا اور جو حکم خمر کا ہے وہی باقی شرابوں کا ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ اس قیاس میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے باقی شرابوں کے لئے دو چیزیں ثابت کی ہیں (۱) خمر کا نام (۲) خمر کا حکم ہم اس قیاس

کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں ہے اس لئے کہ یہاں مقیس علیہ (خمر) سے مقیس (باقی شرابوں) کی طرف جو حکم متعدی کیا گیا ہے وہ خمر کا نام ہے۔ اور یہ حکم لغوی ہے حکم شرعی نہیں ہے پس یہاں صحت قیاس کی پہلی شرط نہیں پائی گئی اس لئے یہ قیاس درست نہیں ہوگا۔

﴿وقد قال لهم واحد من الحنفية﴾ یہاں سے لطیفہ کے انداز میں قیاس فی اللغۃ کے باطل ہونے کی دو دلیلیں بیان کر رہے ہیں لطیفہ یہ ہے کہ ایک حنفی نے ایک شافعی سے کہا قیاس فی اللغۃ جائز نہیں ہے شافعی نے کہا کہ قیاس فی اللغۃ جائز ہے حنفی نے کہا اچھا پھر یہ بتاؤ کہ بوتل کا نام قارورۃ کیوں رکھا جاتا ہے۔ شافعی نے کہا بوتل کا نام قارورۃ اس لئے رکھا جاتا ہے کہ قارورۃ ، قرار سے ہے۔ اس میں چونکہ پانی قرار پکڑتا ہے اس لئے اس کو قارورۃ کہتے ہیں۔ حنفی نے کہا کہ آپ کے پیٹ میں بھی تو پانی قرار پکڑتا ہے لہٰذا آپ کے پیٹ کا نام بھی ''قارورۃ'' رکھنا چاہئے ''شافعی'' لاجواب ہو گیا۔ خلاصہ اس دلیل کا یہ ہے کہ اگر قیاس فی اللغۃ جائز ہوتا تو پیٹ کو بھی قارورۃ کہنا جائز ہوتا حالانکہ پیٹ کو قارورۃ کہنا جائز نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ قیاس فی اللغۃ جائز نہیں ہے۔

پھر اس حنفی نے اس شافعی سے کہا کہ جرجیر (ایک قسم کی سبزی جو پانی میں پیدا ہوتی ہے) کو جرجیر کیوں کہتے ہیں؟ اس نے کہا کہ جرجیر کو جرجیر اس لئے کہتے ہیں کہ یہ تجرجر یتجرجر سے ہے اس کا معنی حرکت کرنا ہے۔ یہ سبزی بھی جب زمین میں اگ آتی ہے تو یہ ہوا سے حرکت کرتی ہے اس لئے اس کو جرجیر کہتے ہیں۔ حنفی نے کہا کہ آپ کی داڑھی بھی تو حرکت کرتی ہے لہٰذا اس کو بھی جرجیر کہنا چاہئے شافعی دنگ رہ گیا اور لاجواب ہو گیا۔

خلاصہ اس دلیل کا یہ ہے کہ اگر قیاس فی اللغۃ جائز ہوتا تو پھر داڑھی کو جرجیر کہنا درست ہوتا لیکن داڑھی کو جرجیر کہنا تو درست نہیں ہے معلوم ہوا کہ قیاس فی اللغۃ جائز نہیں ہے۔ تیسری شرط جن چار شرطوں کو متضمن ان میں سے دوسری شرط یہ ہے کہ وہ حکم شرعی بعینہ بغیر کسی تبدیلی کے فرع کی طرف متعدی کیا جائے، لہٰذا اگر وہ حکم شرعی بغیر تبدیلی کے فرع کی طرف متعدی نہ کیا گیا ہو بلکہ تبدیلی کے ساتھ فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہو تو یہ قیاس درست نہیں ہوگا۔ اس کی تفریعی مثال ﴿و لا لصحة ظهار الذمي﴾ سے بیان کر رہے ہیں مثال کی تشریح سے پہلے مسئلہ: ذمی کا ظہار درست ہوتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ذمی اگر اپنی بیوی سے ظہار کرے تو اس کا ظہار درست نہیں ہوگا اس کی بیوی پہلے کی طرح حلال رہے گی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ذمی کا ظہار درست ہے اور ظہار کے بعد اس کی بیوی اس پر حرام ہو جائے گی امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل قیاس ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح مسلمان کی طلاق پر قیاس کر کے ذمی کی طلاق درست ہے اسی طرح مسلمان کے ظہار پر قیاس کر کے ذمی کا ظہار بھی درست ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ ذمی کے ظہار کو قیاس کرتے ہیں مسلمان کے ظہار پر کہ جس طرح مسلمان کا ظہار درست ہے اسی طرح ذمی کا ظہار بھی درست ہوگا۔ ہم امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قیاس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس قیاس میں صحت قیاس کی دوسری شرط نہیں پائی جا رہی وہ شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ والا حکم شرعی بعینہ بغیر کسی تبدیلی کے فرع کی طرف متعدی کیا جائے یہ شرط یہاں نہیں پائی جا رہی ہے کہ مسلمان کا ظہار ظہار موقت ہے جبکہ ذمی کا ظہار ظہار مؤبد ہے، اس لئے کہ مقیس علیہ (مسلمان) کے ظہار سے ثابت ہونے والی حرمت کفارہ ختم ہو جاتی ہے، جبکہ مقیس (ذمی) کے ظہار سے ثابت ہونے والی حرمت ہمیشہ ہمیشہ کے لئے باقی رہتی ہے وہ کفارہ سے ختم نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے کہ ذمی کافر ہونے کی وجہ سے کفارہ کا اہل نہیں ہے کیونکہ کفارہ من وجہ عقوبت ہوتا ہے اور من وجہ عبادت ہوتا ہے اور ذمی عبادت کا اہل ہی نہیں ہے۔ اور جب ذمی عبادت کا اہل ہی نہیں ہے تو وہ کفارہ کا اہل بھی نہیں ہے۔

لہٰذا اس کے ظہار سے ثابت ہونے والی حرمت ہمیشہ ہمیشہ رہے گی۔ کفارہ سے ختم نہیں ہوگی اب یہاں مقیس علیہ (مسلمان) کا حکم ہے ظہار سے ثابت ہونے والی حرمت کا کفارہ سے ختم ہو جانا اور مقیس (ذمی) کا حکم ہے ظہار سے ثابت ہونے والی حرمت کا ہمیشہ رہنا مقیس علیہ والا حکم بعینہ مقیس کی طرف متعدی نہیں کیا گیا بلکہ تبدیلی کے ساتھ متعدی کیا گیا ہے پس صحت قیاس کی دوسری شرط نہیں پائی گئی لہٰذا یہ قیاس درست نہیں ہے۔

﴿وقیل هو﴾ سے شوافع کی طرف سے احناف پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ذمی کفارہ کا اہل نہیں ہے ہم اس بات کو نہیں مانتے اس لئے کہ کفارہ ظہار کی ادائیگی کی تین صورتیں ہیں (۱) ایک غلام آزاد کرنا (۲) دو مہینے لگاتار روزے رکھنا (۳) ۶۰ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ ایک غلام آزاد کرنا یہ کفارہ مالی ہے اور دو مہینے لگاتار روزے رکھنا یہ کفارہ بدنی ہے ذمی اگرچہ کفارہ بدنی کا اہل نہیں ہے لیکن کفارہ مالیہ کا اہل ہے اور جب ذمی کفارہ مالیہ کا اہل ہے تو غلام آزاد کرنے سے اس ظہار سے ثابت ہونے والی حرمت ختم ہو جائے گی پس یہاں مقیس علیہ والا حکم شرعی بعینہ مقیس کی طرف متعدی کیا گیا ہے۔ لہٰذا صحت قیاس کی دوسری شرط پائی گئی اس لئے یہ قیاس درست ہے۔ اس کا جواب دیا ﴿قیل هو﴾ سے علامہ ابن الملک شارح ﷫ منار نے جواب دیا ہے کہ ذمی اگرچہ مطلق غلام کی آزادی کا اہل ہے لیکن غلام کی اس آزادی کا اہل نہیں ہے جس کا نائب روزہ بنتا ہے کیونکہ روزہ عبادت ہے اور ذمی عبادت کا اہل نہیں ہے لہٰذا کفارہ ظہار میں جو غلام کی آزادی ہے کہ جس کا نائب روزہ ہے ذمی اس کا اہل نہیں ہے پس اس کے ظہار سے ثابت ہونے والی حرمت ہمیشہ رہے گی۔ لہٰذا مقیس علیہ والا حکم شرعی بعینہ مقیس کی طرف متعدی نہیں کیا گیا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ فرع اشتراک علت میں اصل کے مساوی اور برابر ہو لہٰذا اگر فرع اصل کے مساوی نہ ہو تو پھر قیاس درست نہیں ہوگا اس کی تفریعی مثال ﴿و لا لتعدیة الحكم من الناسی﴾ سے بیان کی ہے مثال کی تشریح سے پہلے مسئلہ۔ **مسئله:** یہ ہے کہ رمضان کے روزے میں اکل وشرب ناسیا سے روزہ بالاتفاق نہیں ٹوٹتا بلکہ باقی رہتا ہے اور رمضان کے روزے میں خطأً کھا پی لینے سے اور زبردستی کھا پی لینے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں ٹوٹتا۔ امام شافعی ﷫ کے نزدیک نہیں ٹوٹتا اور احناف کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے۔ امام شافعی ﷫ کی دلیل قیاس ہے کہ وہ خاطی اور مکرہ کو قیاس کرتے ہیں ناسی پر کہ جیسے ناسی کا روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح خاطی اور مکرہ کا روزہ بھی نہیں ٹوٹے گا اس لئے کہ ناسی نفس فعل عمداً کرتا ہے بایں طور کہ ناسی کو روزہ تو یاد نہیں ہوتا لیکن کھانے پینے کا فعل اس کا عمداً ہوتا ہے جبکہ خاطی اور مکرہ نفس فعل عمداً نہیں کرتے ہیں یعنی ان کا کھانا پینا عمداً نہیں ہوتا ہے لیکن ان کو روزہ یاد ہوتا ہے۔ تو ناسی جو نفس فعل عمداً کرتا ہے جب اس کو معذور قرار دیا گیا ہے اور اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا تو خاطی اور مکرہ جو نفس فعل عمداً نہیں کرتے ان کو بدرجہ اولیٰ معذور قرار دیا جائے گا اور ان کا روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ **بعنوان دیگر:** ناسی جو جان بوجھ کر کھاتا ہے جب اس کا عذر قبول کیا گیا تو خاطی اور مکرہ جو جان بوجھ کر نہیں کھاتے ان کا عذر بدرجہ اولیٰ قبول کیا جائے گا۔ ہم امام شافعی ﷫ کے اس قیاس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں ہے اس لئے کہ یہاں صحت قیاس کی تیسری شرط نہیں پائی جا رہی وہ تیسری شرط یہ ہے کہ فرع اصل کے مساوی اور برابر ہو اور یہاں پر فرع ﴿خاطی اور مکرہ﴾ اصل ﴿ناسی﴾ کے برابر نہیں ہے بلکہ ناسی کا عذر بڑا ہے اور خاطی اور مکرہ کا عذر چھوٹا ہے۔ ناسی کا عذر بڑا اس لئے ہے کہ نسیان آفت ساوی کی وجہ سے بغیر کسی اختیار کے واقع ہوتا ہے اور نسیان صاحب حق یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوتا ہے اسی وجہ سے حضور ﷺ نے بھولنے والے سے فرمایا ﴿تِمَّ عَلٰى صَوْمِكَ اِنَّمَا اَطْعَمَكَ اللّٰهُ وَ سَقَاكَ﴾ تو اپنے روزے کو پورا کر اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے کھلایا ہے اور پلایا ہے اس میں آپ ﷺ نے کھلانے پلانے کی نسبت

اللہ کی طرف کی ہے یعنی روزہ میں کھانے پینے سے رکنا اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اللہ تعالیٰ نے روزہ دار کو روزہ بھلوا کر خود ہی اس کو کھلایا اور پلایا ہے اس لیے ناسی کا روزہ نہیں ٹوٹے گا اور خاطی اور مکرہ کا عذر چھوٹا اس لئے ہے کہ خاطی سے خطا واقع ہوئی ہے احتیاط میں کوتاہی کرنے سے کہ اس نے پوری احتیاط نہیں کی اس لیے اس کے حلق میں پانی چلا گیا اگر یہ پوری طرح احتیاط کرتا تو یہ نوبت نہ آتی اس لئے خاطی کا عذر کامل نہیں ہے بلکہ عذر ناقص ہے اور مکرہ نے کھایا پیا ہے دوسرے کے زبردستی سے تو مکرَہ کا فعل مکرِہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں ہے اس لئے اس کا عذر بھی ناقص ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ناسی کا عذر یہ منسوب ہے اللہ تعالیٰ کی طرف جبکہ خاطی اور مکرہ کا عذر یہ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں ہے جن کی طرف منسوب ہے وہ صاحب حق نہیں ہیں بلکہ مکرَہ نے جان بچانے کے لیے کھایا ہے اور خاطی نے بے احتیاطی کی ہے۔ تو مقیس (خاطی اور مکرہ) کا عذر مقیس علیہ (ناسی) کے عذر کے برابر نہیں ہے۔ اس لئے صحت قیاس کی تیسری شرط نہیں پائی گئی لہٰذا یہ قیاس درست نہیں ہوگا۔

﴿وقد فرعناهما فيما سبق﴾ سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ اس مسئلہ ﴿اکل وشرب ناسیًا سے روزہ نہیں ٹوٹتا﴾ کو آپ نے صحت قیاس کی دوسری شرط ﴿مقیس علیہ کا حکم خلاف قیاس نہ ہو﴾ پر بھی متفرع کیا ہے اور صحت قیاس کی تیسری شرط ﴿فرع اصل کے مساوی اور برابر ہو﴾ پر بھی متفرع کیا ایک ہی مسئلہ کو دو شرطوں پر کیسے متفرع کیا۔ اس کا جواب دیا ایک ہی مسئلہ کو دو شرطوں پر متفرع کرنے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے اس لئے کہ اکثر مسائل مختلف اصولوں پر متفرع ہوتے رہتے ہیں۔

وَ لَا يُشْتَرَطُ الْاِيْمَانُ فِيْ رَقَبَةِ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ وَ الظِّهَارِ لِاَنَّهٗ تَعْدِيَةٌ اِلٰى مَا فِيْهِ نَصٌّ بِتَغْيِيْرِهٖ تَفْرِيْعٌ عَلَى الشَّرْطِ الرَّابِعِ وَ هُوَ اَنْ لَّا يَكُوْنَ النَّصُّ فِي الْفَرْعِ وَ هٰهُنَا النَّصُّ الْمُطْلَقُ عَنْ قَيْدِ الْاِيْمَانِ مَوْجُوْدٌ فِيْ رَقَبَةِ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ وَ الظِّهَارِ فَلَا يَنْبَغِيْ اَنْ تُقَاسَ عَلٰى رَقَبَةِ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَ تُقَيَّدَ بِالْاِيْمَانِ مِثْلَهَا كَمَا فَعَلَهُ الشَّافِعِيُّ رحمه الله لِاَنَّهٗ لَا يُحْتَاجُ اِلَى الْقِيَاسِ مَعَ وُجُوْدِ النَّصِّ وَ هٰذَا فِيْمَا يُخَالِفُ الْقِيَاسُ نَصَّ الْفَرْعِ وَ اَمَّا فِيْمَا يُوَافِقُهٗ فَلَا بَاْسَ بِاَنْ يُّثْبَتَ الْحُكْمُ بِالْقِيَاسِ وَ النَّصِّ جَمِيْعًا كَمَا هُوَ دَابُ صَاحِبِ الْهِدَايَةِ رحمه الله يَسْتَدِلُّ لِكُلِّ حُكْمٍ بِالْمَعْقُوْلِ وَ الْمَنْقُوْلِ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَكُنِ النَّصُّ مَوْجُوْدًا لَيَثْبُتُ بِالْقِيَاسِ اَيْضًا وَ الشَّرْطُ الرَّابِعُ اَنْ يَّبْقٰى حُكْمُ النَّصِّ بَعْدَ التَّعْلِيْلِ عَلٰى مَا كَانَ قَبْلَهٗ اِنَّمَا صَرَّحَ بِقَيْدِ الرَّابِعِ لِئَلَّا يُتَوَهَّمَ اَنَّ الشَّرْطَ الثَّالِثَ لَمَّا تَضَمَّنَ شُرُوْطًا اَرْبَعَةً كَانَ هٰذَا شَرْطًا سَابِعًا فَاَطْلَقَ الرَّابِعَ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّهٗ شَرْطٌ وَاحِدٌ وَ مَعْنٰى بَقَاءِ حُكْمِ النَّصِّ اَنْ لَّا يَتَغَيَّرَ عَمَّا كَانَ عَلَيْهِ سِوٰى اَنَّهٗ تَعَدّٰى اِلَى الْفَرْعِ فَعَمَّ

ترجمہ: ﴿اور کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کے غلام میں ایمان کی شرط نہیں لگائی جائے گی﴾ یہ چوتھی شرط پر تفریع ہے اور وہ یہ ہے کہ فرع کے بارے میں نص موجود نہ ہو یہاں کفارہ یمین اور ظہار کے رقبہ کے بارے میں نص موجود ہے جو ایمان کی قید سے مطلق ہے لہٰذا مناسب نہیں ہے کہ کفارہ یمین وظہار کے رقبہ کو کفارہ قتل کے رقبہ پر قیاس کیا جائے اور ان کے رقبہ کو کفارہ قتل کے رقبہ کی طرح ایمان کے ساتھ مقید کیا جائے جیسا کہ امام شافعی رحمه الله نے کیا ہے۔ کیونکہ نص کے موجود ہوتے ہوئے قیاس کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ ممانعت

اس قیاس کے بارے میں ہے جو نص کے مخالف ہو لیکن جو قیاس نص کے موافق ہو تو اس صورت میں کوئی حرج نہیں ہے کہ قیاس اور نص دونوں سے حکم ثابت ہو جیسا کہ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ کی عادت ہے کہ وہ ہر حکم کے لیے نقلی اور عقلی دلیل کو بیان کرتے ہیں۔ اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ اگر نص موجود نہ ہوتی تو حکم قیاس سے بھی ثابت ہو جاتا۔ ﴿اور چوتھی شرط یہ ہے کہ تعلیل کے بعد نص کا حکم اسی حالت پر باقی رہے جس حالت پر تعلیل سے پہلے تھا﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے رابع کی قید کی تصریح اس لئے کی تاکہ وہ وہم پیدا نہ ہو کہ تیسری شرط جب چار شرطوں پر مشتمل تھی تو یہ ساتویں شرط ہے۔ پس مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے رابع کا لفظ بولا اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ یہ چار شرطیں ایک شرط کی طرح ہیں اور نص کے حکم کے باقی رہنے کا مطلب یہ ہے کہ جس حالت پر (پہلے) تھا اس سے تبدیل نہ ہو۔ سوائے اسکے کہ نص کا حکم فرع کی طرف متعدی ہوا اور عام ہو گیا۔

تشریح ﴿و لا یشترط الایمان فی رقبۃ کفارۃ﴾ چوتھی شرط یہ ہے کہ مقیس کے حکم پر دلالت کرنے والی کوئی نص موجود نہ ہو لہٰذا اگر مقیس کے حکم پر دلالت کرنے والی کوئی نص موجود ہو تو قیاس درست نہیں ہوگا۔ اس کی مثال و لا یشترط الایمان سے بیان کر رہے ہیں۔ مثال کی تشریح سے پہلے مسئلہ: مسئلہ: اس بات پر اتفاق ہے کہ قتلِ خطا کے کفارہ میں رقبہ مومنہ کو آزاد کرنا ضروری ہے رقبہ کافرہ کو آزاد کرنا جائز نہیں ہے لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں رقبہ مومنہ کو آزاد کرنا ضروری ہے یا نہیں ہے تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں رقبہ مومنہ کو آزاد کرنا ضروری ہے رقبہ کافرہ کو آزاد کرنا جائز نہیں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں رقبہ مومنہ کو آزاد کرنا بھی جائز ہے اور رقبہ کافرہ کو آزاد کرنا بھی جائز ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل قیاس ہے وہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کو قیاس کرتے ہیں کفارہ قتل پر کہ جس طرح کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ کو آزاد کرنا ضروری ہے رقبہ کافرہ کو آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں بھی رقبہ مؤمنہ کو آزاد کرنا ضروری ہے رقبہ کافرہ کو آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ قیاس کے ذریعے کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں رقبۃ کے ساتھ مؤمنۃ کی قید ثابت کرتے ہیں ہم امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قیاس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ آپ کا یہ قیاس درست نہیں ہے اس لئے کہ اس میں صحت قیاس کی چوتھی شرط نہیں پائی جا رہی ہے وہ چوتھی شرط یہ ہے کہ مقیس کے حکم پر دلالت کرنے والی کوئی نص موجود نہ ہو اور یہاں مقیس (کفارہ یمین اور کفارہ ظہار) کے حکم پر دلالت کرنے والی نص موجود ہے۔ چنانچہ کفارہ یمین کے بارے میں ہے ﴿او تحریر رقبۃ﴾ اور کفارہ ظہار کے بارے میں ﴿فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا﴾ ہے اور جب مقیس کے حکم پر دلالت کرنے والی نص موجود ہے تو قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اور اس قیاس کے صحیح نہ ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قیاس کی وجہ سے مقیس والی نص کو تبدیل کرنا لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ مقیس (کفارہ ظہار اور کفارہ یمین) والی نص مؤمنۃ کی قید سے مطلق ہے اور اس قیاس کے ذریعے اس کے اطلاق کو باطل کر کے اس کو مؤمنۃ کی قید کے ساتھ مقید کرنا لازم آتا ہے۔

﴿و ھٰذا فیما یخالف القیاس نص الفرع﴾ یہاں سے ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ چوتھی شرط یہ ہے کہ مقیس کے حکم پر دلالت کرنے والی کوئی نص موجود نہ ہو اور اگر مقیس کے حکم پر دلالت کرنے والی کوئی نص موجود ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں ① قیاس مقیس کے حکم پر دلالت کرنے والی نص کے موافق ہو یعنی قیاس سے وہی حکم معلوم ہو رہا ہے جو نص سے معلوم ہو رہا ہے ② قیاس نص کے مخالف ہو یعنی قیاس سے معلوم ہونے والا حکم اور ہو اور نص سے معلوم ہونے والا حکم اور ہو، قاضی امام ابو زید دبوسی فرماتے ہیں کہ

قیاس مقیس کے حکم پر دلالت کرنے والی نص کے موافق ہو یا اس کے مخالف ہو بہر صورت اس نص کی موجودگی میں قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ اور احناف میں سے مشائخ سمرقند رحمہم اللہ کہتے ہیں اگر وہ قیاس اس نص ﴿جو مقیس کے حکم پر دلالت کرتی ہے﴾ کے مخالف ہو تب تو قیاس کرنا درست نہیں ہے اور اگر وہ قیاس اس نص کے موافق ہو تو پھر قیاس کرنا درست ہے۔ چنانچہ صاحب ہدایہ کی عادت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ وہ ہر مسئلے کے لئے دلیل نقلی بھی پیش کرتے ہیں اور دلیل عقلی بھی پیش کرتے ہیں اس بات پر متنبہ کرنے کے لئے کہ اگر دلیل نقلی موجود نہ ہوتی تب بھی یہ حکم اس قیاس سے ثابت ہو جاتا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قیاس اس نص کے موافق ہو تو پھر قیاس کرنا درست ہے۔

﴿و الشرط الرابع﴾ صحت قیاس کی چوتھی شرط بیان کر رہے ہیں صحت قیاس کی چوتھی شرط یہ ہے کہ قیاس کرنے کے بعد مقیس علیہ کی نص کا حکم اسی حالت پر باقی رہے کہ قیاس سے پہلے جس حالت پر تھا یعنی قیاس کے بعد مقیس علیہ کی نص کے حکم میں کسی قسم کی تبدیلی نہ آئے۔

﴿و انما صرح بقید الرابع﴾ سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے چوتھی شرط بیان کرتے ہوئے اپنا طرز بیان کیوں تبدیل کیا کہ پہلی دوسری اور تیسری شرط بیان کرتے ہوئے اول ثانی اور ثالث کا لفظ نہیں کہا لیکن چوتھی شرط بیان کرتے ہوئے الرابع کا لفظ کہا طرز بیان کیوں تبدیل کیا۔

جواب: ماتن رحمہ اللہ نے اپنا طرز بیان تبدیل کیا ایک وہم کے ازالہ کے لئے کہ جب مصنف رحمہ اللہ نے تیسری شرط بیان کی تھی تو اس میں چونکہ چار شرطیں آ گئی تھیں اس لئے کوئی وہم کر سکتا تھا کہ چھ شرطیں بیان ہو گئی ہیں اور ساتویں شرط ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس وہم کا ازالہ کرتے ہوئے کہا الشرط الرابع اس بات پر تنبیہ کی کہ تیسری شرط کے اندر جو چار شرطیں ہیں وہ شرطیں مستقل طور پر شرطیں نہیں ہیں بلکہ وہ ایک ہی شرط کے حکم میں ہے اور یہ چوتھی شرط ہے ساتویں شرط نہیں ہے۔

﴿و معنی بقاء حکم النص﴾ سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ آپ نے صحت قیاس کی چوتھی شرط بیان کی تھی کہ قیاس کے بعد مقیس علیہ کی نص کا حکم اپنی حالت پر باقی رہے۔ اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہ آئے آپ کی یہ شرط درست نہیں ہے اس لئے کہ قیاس کے بعد مقیس علیہ کی نص کے حکم میں اتنی تبدیلی تو ضرور آئے گی کہ وہ مقیس علیہ سے مقیس کی طرف متعدی ہو جائے گا اور اس میں عموم پیدا ہو جائے گا۔

شارح رحمہ اللہ نے اس سوال کا جواب دیا جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے جو شرط رابع بیان کرتے ہوئے کہا کہ قیاس کے بعد مقیس علیہ کی نص کے حکم میں کسی قسم کی تبدیلی نہ آئے اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ مقیس کی طرف اس حکم کے متعدی ہونے اور عام ہونے کے علاوہ کوئی اور تبدیلی نہ آئے۔

وَاِنَّمَا خَصَّصْنَا الْقَلِيْلَ مِنْ قَوْلِهٖ ﷺ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ جَوَابُ سَوَالٍ مُقَدَّرٍ وَ هُوَ اَنَّكُمْ قُلْتُمْ اَنْ لَا يَتَغَيَّرَ حُكْمُ الْاَصْلِ بَعْدَ التَّعْلِيْلِ وَ فِيْ قَوْلِهٖ ﷺ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ لَمَّا عَلَّلْتُمْ حُرْمَةَ الرِّبٰوا بِالْقَدْرِ وَ الْجِنْسِ وَ عَدَّيْتُمْ اِلٰى غَيْرِ الطَّعَامِ فَقَدْ خَصَّصْتُمُ الْقَلِيْلَ مِنَ النَّصِّ الدَّالِّ عَلٰى حُرْمَةِ الرِّبٰوا فِي الْقَلِيْلِ وَ الْكَثِيْرِ وَ اَقْصَرْتُمْ حُرْمَةَ الرِّبٰوا عَلَى الْكَثِيْرِ فَقَطْ فَاَجَابَ بِاَنَّا اِنَّمَا

خَصَّصْنَا الْقَلِيْلَ مِنْ هٰذَا النَّصِّ لِاَنَّ اِسْتِثْنَاءَ حَالَةِ التَّسَاوِيْ دَلَّ عَلٰى عُمُوْمِ صَدْرِهٖ فِي الْاَحْوَالِ وَ لَنْ يَّثْبُتَ ذٰلِكَ اِلَّا فِي الْكَثِيْرِ يَعْنِيْ اَنَّ الْمُسَاوَاةَ مَصْدَرٌ وَ قَدْ وَقَعَ مُسْتَثْنًى مِنَ الطَّعَامِ فِي الظَّاهِرِ وَ لَا يَصْلُحُ اَنْ يَّكُوْنَ مُسْتَثْنًى مِنْهُ فِي الْحَقِيْقَةِ فَلَا بُدَّ مِنْ تَاوِيْلٍ فِيْ اَحَدِهِمَا فَالشَّافِعِيُّ رحمه الله يُاَوِّلُ فِي الْمُسْتَثْنٰى وَ يَقُوْلُ مَعْنَاهُ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا طَعَامًا مُسَاوِيًا بِطَعَامٍ مُسَاوٍ فَالطَّعَامُ الْمُسَاوِيْ بِالْمُسَاوِيْ صَارَ حَلَالًا وَ مَا سِوَاهُ كُلُّهٗ يَبْقٰى حَرَامًا فَبَيْعُ الْحَفْنَةِ بِالْحَفْنَةِ وَ كَذَا بِالْحَفْنَتَيْنِ دَاخِلٌ تَحْتَ الْحُرْمَةِ وَ هِيَ الْاَصْلُ فِي الْاَشْيَاءِ عِنْدَهٗ وَ نَحْنُ نُؤَوِّلُ فِي الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ وَ نُقَدِّرُ هٰكَذَا لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ فِيْ حَالٍ مِّنَ الْاَحْوَالِ اِلَّا فِيْ حَالِ الْمُسَاوَاةِ وَ الْاَحْوَالُ ثَلٰثَةٌ وَ هِيَ الْمُسَاوَاةُ وَ الْمُفَاضَلَةُ وَ الْمُجَازَفَةُ وَ كُلُّهَا اَحْوَالُ الْكَثِيْرِ فَتَحِلُّ مِنْهُ الْمُسَاوَاةُ وَ تَحْرُمُ الْمُفَاضَلَةُ وَ الْمُجَازَفَةُ وَ الْقَلِيْلُ غَيْرُ مُتَعَرَّضٍ بِهٖ اَصْلًا لَا فِي الْمُسْتَثْنٰى وَ لَا فِي الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ فَبَقِيَ عَلَى الْاَصْلِ الَّذِيْ هُوَ الْاِبَاحَةُ فَيَجُوْزُ بَيْعُ الْحَفْنَةِ بِالْحَفْنَةِ وَ كَذَا بِالْحَفْنَتَيْنِ لَا يُقَالُ اِنَّ الْقِلَّةَ اَيْضًا حَالٌ فَتَبْقٰى فِي الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ فَتَكُوْنُ حَرَامًا لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّهَا حَالٌ بَعِيْدٌ غَيْرُ مُتَدَاوِلٍ فِي الْعُرْفِ وَ الْاَقْرَبُ بِالْمُسَاوَاةِ هُوَ الْحَالُ الَّتِيْ لِلْكَثِيْرِ فَلَا يُرَادُ بِالْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ اِلَّا اَحْوَالُ الْكَثِيْرِ لَا الْقَلِيْلِ فَصَارَ التَّغْيِيْرُ بِالنَّصِّ اَيْ بِدَلَالَةِ النَّصِّ حَالَ كَوْنِهٖ مُصَاحِبًا لِلتَّعْلِيْلِ لَا بِهٖ اَيْ بِالتَّعْلِيْلِ كَمَا ظَنَنْتُمْ.

ترجمہ:...... ﴿اور ہم نے قلیل مقدار کو خاص کیا آپ ﷺ کے اس فرمان سے کہ تم غلہ کو غلہ کے بدلے میں نہ بیچو مگر برابر سرابر﴾ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ تم کہہ چکے ہو کہ اصل کا حکم قیاس کے بعد تبدیل نہ ہو اور آپ ﷺ کے فرمان "لاتبیعوا الطعام بالطعام" میں جب تم نے حرمت ربوا کی علت قدر مع الجنس نکالی اور اسکو تم نے غیر طعام کی طرف متعدی کیا تو تم نے مقدار قلیل کو خاص کیا اس نص سے جو کہ سود کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ مقدار کثیر و قلیل دونوں میں اور حرمت ربوا کو صرف کثیر کے ساتھ خاص کیا تو مصنف رحمہ اللہ نے اسکا جواب یہ دیا ہے کہ ہم نے اس نص سے مقدار قلیل کو خاص کیا ﴿اسلئے کہ تساوی کی حالت کا استثناء دلالت کرتا ہے احوال میں صدر کلام کے عام ہونے پر اور عموم احوال مقدار کثیر ہی میں ثابت ہوسکتا ہے﴾ یعنی مساواۃ مصدر ہے اور بظاہر طعام سے مستثنیٰ واقع ہوا ہے۔ لیکن حقیقت میں یہ طعام سے مستثنیٰ سے واقع ہونے کے قابل نہیں ہے۔ لہذا مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ میں سے کسی ایک میں تاویل کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ مستثنیٰ میں تاویل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ "لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء" کا مطلب یہ ہے کہ لاتبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بطعام مساوٍ" (تم غلہ کو غلہ کے بدلے میں نہ بیچو مگر اس حال میں کہ وہ غلہ برابر ہو دوسرے غلہ کے) یعنی طعام کی (بیع) باہم مساوی طعام کے ساتھ حلال ہے اور اسکے علاوہ (طعام کی بیع کی) باقی تمام صورتیں حرام ہیں۔ لہٰذا ایک مٹھی گیہوں کو ایک مٹھی گیہوں کے بدلے میں یا دو مٹھی گیہوں کے بدلے میں بیچنا یہ حرمت کے تحت داخل ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حرمت ہی تمام اشیاء میں اصل ہے اور ہم مستثنیٰ منہ میں تاویل کرتے ہیں اور تقدیر عبارت یہ بتاتے ہیں کہ "لاتبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساواۃ" (تم غلہ کو غلہ

کے بدلے میں نہ بیچو حالات میں سے کسی حال میں مگر برابری کی حالت میں) اور احوال تین ہیں اور وہ (۱) مساوۃ (۲) مفاضلہ (۳) مجازفہ ہیں۔ اور یہ سارے کے سارے کثیر کے احوال ہیں تو ان میں صرف برابری کی صورت جائز ہے اور مفاضلہ اور مجازفہ کی صورت حرام ہے اور قلیل سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا نہ مستثنیٰ میں اور نہ مستثنیٰ منہ میں۔ لہذا قلیل اسی اصل پر باقی رہا جو کہ اباحت ہے۔ لہذا ایک مٹھی کی ایک مٹھی کے بدلے میں اور ایک مٹھی کی دو مٹھی کے بدلے میں بیع روا ہے۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قلت بھی ایک حالت ہے تو قلت مستثنیٰ منہ میں باقی رہے گی تو حرام ہوگی اس لئے کہ ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ قلت حال بعید ہے عرف میں متداول نہیں ہے اور مساوات کے سب زیادہ قریب وہ احوال ہیں جو کثیر کے ہیں لہذا مستثنیٰ منہ سے صرف کثیر کے احوال مراد لئے جاسکتے ہیں نہ کہ قلیل کے ﴿لہذا یہ تغییر نص کی وجہ سے ہے﴾ یعنی دلالت النص کی وجہ سے اس حال میں کہ ﴿تعلیل کے موافق ہے نہ کہ اس کی وجہ سے﴾ یعنی تعلیل کی وجہ سے جیسا کہ تم نے خیال کیا۔

تشریح:..... ﴿وانما خصصنا القليل﴾ صحت قیاس کی چوتھی شرط پر دو سوال وارد ہوتے ہیں، یہاں سے پہلے سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے صحت قیاس کی چوتھی شرط یہ بیان کی کہ قیاس کے بعد مقیس علیہ کی نص کے حکم میں کسی قسم کی تبدیلی نہ آئے۔ حالانکہ آپ نے خود ہی ربوا کے بارے میں وارد شدہ نص کے حکم میں اپنی یہ شرط توڑ دی کہ آپ نے اس نص کے حکم میں قیاس کے ذریعے تبدیلی کی وہ اس طرح کہ حدیث میں ہے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ﴿لاتبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء﴾ تم اناج کو اناج کے بدلے میں مت فروخت کرو مگر برابر سرابر۔ تم نے اس حدیث میں حرمت ربوا کی علت قدر مع الجنس بیان کی ہے اور اس علت کی وجہ سے تم نے یہ حکم ﴿برابری کا واجب ہونا، کمی بیشی کا ربوا ہونا﴾ اناج کے علاوہ دیگر چیزوں کی طرف متعدی کیا اور کہا کہ جن چیزوں میں یہ علت موجود ہوگی ان میں برابری واجب ہوگی اور کمی بیشی ربوا اور حرام ہوگی پس قیاس کے بعد تم نے اس نص کے حکم میں تبدیلی کر دی ہے۔ اس لئے کہ قیاس سے پہلے یہ نص ﴿لا تبيعوا الطعام بالطعام﴾ مقدار قلیل کو بھی شامل تھی اور مقدار کثیر کو بھی شامل تھی (کثیر وہ مقدار ہے جو کیل اور وزن کے تحت داخل ہو اور قلیل وہ مقدار ہے جو کیل اور وزن کے تحت داخل نہ ہو) اور اس نص کی وجہ سے قلیل میں بھی برابری واجب اور ربوٰ احرام تھا اور کثیر میں بھی برابری واجب اور ربوٰ احرام تھا لیکن تم نے قیاس کے بعد اس حدیث سے قلیل کو نکال دیا۔ اور کہا کہ مقدار کثیر میں تو برابری واجب ہے اور ربوا حرام ہے لیکن مقدار قلیل میں برابری واجب نہیں ہے بلکہ کمی بیشی جائز ہے یہاں تک کہ تم نے کہا کہ ایک مٹھی اناج کی بیع دو مٹھی اناج کے بدلے میں جائز ہے۔ ایسا کرنا نص مذکور کے حکم میں تبدیلی ہے پس صحت قیاس کی چوتھی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ قیاس (اناج کے علاوہ باقی چیزوں کو اناج پر قیاس کرنا) درست نہیں ہوگا اس کا جواب دیا؟

﴿ولن يثبت ذلك﴾ سے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تبدیلی ہم نے نہیں کی بلکہ یہ دلالت النص سے ثابت ہوئی ہے البتہ یہ حسن اتفاق ہے کہ ہمارا قیاس دلالت کے موافق ہے، جواب کی وضاحت یہ ہے کہ اس حدیث میں الا سواء بسواء کے ذریعے مساوات کو طعام سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اور مساوات مصدر ہے جو برابری سرابری کی حالت پر دلالت کرتا ہے یہاں مستثنیٰ منہ طعام ہے جو کہ عین ﴿ذات﴾ ہے۔ چونکہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے نہیں ہے اس لئے استثناء حقیقۃً درست نہیں ہے کیونکہ یہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منقطع ہے اور مستثنیٰ منقطع خلاف اصل ہے، اصل مستثنیٰ متصل ہے۔ پس استثناء کو درست کرنے کے لیے اور دونوں کو ہم جنس کرنے کے لیے مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ کسی ایک میں تاویل کرنا ضروری ہے تاکہ یا تو دونوں اعیان ﴿ذوات﴾ میں سے ہو جائیں یا یہ دونوں احوال میں

سے ہو جائیں۔ چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے مستثنیٰ میں تاویل کی اور کہا الا سواء بسواء کا معنیٰ ہے کہ الا طعامًا مساویا بطعام مساو تم اناج کو اناج کے بدلے میں نہ بیچو مگر وہ اناج جو دوسرے اناج کے مساوی ہو اس کو بیچنا حلال ہے اس تاویل سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں کو عین ﴿ذات﴾ بنا دیا۔ اس تاویل سے معلوم ہوا کہ وہ اناج جو دوسرے اناج کے مساوی ہے اس میں صرف یہی ایک صورت (برابری والی صورت) حلال ہے اس کے علاوہ باقی صورتوں کا حکم اس حدیث میں بیان نہیں کیا گیا تو اب باقی صورتوں کا حکم کیا ہے تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اصول یہ ہے کہ تمام اشیاء میں اصل حرمت ہے۔ دلیل سے جس چیز کا حلال ہونا معلوم ہو جائے وہ حلال ہوگی اس کے علاوہ باقی تمام چیزیں حرام ہوں گی اور وہ اناج جو دوسرے اناج کے برابر ہو اس کا حلال ہونا مذکورہ حدیث سے معلوم ہو گیا ہے اس کے علاوہ باقی ساری صورتیں اس بنا پر حرام ہوں گی کہ تمام اشیاء میں اصل حرمت ہے لہٰذا مقدار قلیل وکثیر دونوں کی بیع متفاضلا حرام ہوگی اور ولا تبیعوا کی نہی کے تحت داخل ہوگی حتی کہ ایک مٹھی گندم کی بیع ایک مٹھی کے بدلے میں اور ایک مٹھی گندم کی بیع دو مٹھی گندم کے بدلے میں حرام ہوگی ایک مٹھی کی دو مٹھی کے بدلے میں تو اس لئے کہ ظاہر ہے اس میں برابری نہیں ہے اور ایک مٹھی کی بیع ایک مٹھی کے بدلے میں اس لئے کہ اس میں مساوات نہیں ہے۔ پس یہ الا سواء بسواء کے تحت داخل نہیں ہے اس لیے اس کی بیع جائز نہیں ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مذکورہ استثناء کو صحیح کرنے کے لئے مستثنیٰ منہ میں تاویل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہاں مستثنیٰ منہ محذوف ہے اور اصل عبارت یہ ہے ﴿لاتبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساواۃ﴾ تم اناج کو اناج کے بدلے میں کسی حالت میں فروخت نہ کرو البتہ مساوات کی حالت میں فروخت کر سکتے ہو اور عرف میں مبادلہ طعام کے احوال تین قسم پر ہیں۔ (۱) مساواۃ۔ یعنی کیل کے اعتبار سے دونوں عوضوں کا برابر ہونا۔ (۲) مفاضلہ۔ کیل کے اعتبار سے عوضین میں سے ایک کا دوسرے سے زیادہ ہونا۔ (۳) مجازفہ۔ کیل کے اعتبار سے عوضین کے بارے میں معلوم نہ ہونا کہ وہ دونوں برابر ہیں یا کم وبیش ہیں مذکورہ حدیث کی رو سے ان میں سے صرف مساواۃ کی حالت جائز ہے اور باقی دو حالتیں مفاضلہ اور مجازفہ حرام اور نہی کے تحت داخل ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ تینوں احوال مقدار کثیر ہی میں جاری ہوتے ہیں مقدار قلیل میں جاری نہیں ہوتے کیونکہ ان احوال کا علم کیل کے ذریعے ہو سکتا ہے اور کیل مقدار کثیر میں جاری ہوتا ہے نہ مقدار قلیل میں اور مقدار قلیل کا حکم اس حدیث میں نہ مستثنیٰ منہ میں بیان کیا گیا ہے اور نہ مستثنیٰ میں بیان کیا گیا ہے کیونکہ فی حال من الاحوال مقدار کثیر کے احوال میں سے ہیں اور فی حال المساوات بھی مقدار کثیر کے احوال میں سے ہے اب مقدار قلیل کا حکم کیا ہے اس میں کمی بیشی حرام ہے یا حلال ہے تو احناف کا اصول یہ ہے کہ ہر چیز میں اصل اباحت ہے جس چیز کا حرام ہونا دلیل شرعی سے معلوم ہو جائے وہ حرام ہوگی بقیہ چیزیں مباح ہوں گی اور مذکورہ حدیث سے مقدار کثیر میں کمی بیشی کا حرام ہونا معلوم ہو گیا اور مقدار قلیل میں کمی بیشی کا حرام ہونا کسی حدیث سے معلوم نہیں ہوا اس لئے اس میں کمی بیشی کے ساتھ بیع مباح ہوگی کیونکہ تمام اشیاء میں اصل اباحت ہے لہٰذا ایک مٹھی گندم کی دو مٹھی گندم کے بدلے میں بیع جائز ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث کے حکم میں جو تبدیلی ہوئی ہے (کہ مقدار قلیل کو خارج کیا گیا ہے) وہ دلالت النص کی وجہ سے ہوئی ہے قیاس کی وجہ سے نہیں ہوئی ہاں یہ حسن اتفاق ہے کہ قیاس بھی نص کے موافق ہے قیاس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حدیث میں مقدار کثیر مراد ہے مقدار قلیل خارج ہے۔

وَاِنَّمَا سَقَطَ حَقُّ الْفَقِیْرِ فِی الصُّوْرَۃِ جَوَابُ سُوَالٍ اٰخَرَ تَقْرِیْرُہٗ اَنَّ الشَّرْعَ اَوْجَبَ الشَّاۃَ فِیْ زَکٰوۃِ

السَّوَائِمِ حَيْثُ قَالَ ﷺ فِیْ خَمْسٍ مِّنَ الْإِبِلِ شَاةٌ وَ اَنْتُمْ عَلَّلْتُمْ صَلَاحِيَّتَهَا لِلْفَقِيْرِ بِأَنَّهَا مَالٌ صَالِحٌ لِلْحَوَائِجِ وَ كُلُّ مَا كَانَ كَذٰلِكَ يَجُوْزُ اَدَائُهُ فَيَجُوْزُ اَدَاءُ الْقِيْمَةِ اَيْضًا اِلَيْهِ فَاَبْطَلْتُمْ قَيْدَ الشَّاةِ الْمَفْهُوْمَةِ مِنَ النَّصِّ صَرِيْحًا فَاَجَابَ بِاَنَّهُ اِنَّمَا سَقَطَ حَقُّ الْفَقِيْرِ فِیْ صُوْرَةِ الشَّاةِ وَ تَعَدّٰى اِلَى الْقِيْمَةِ بِالنَّصِّ لَا بِالتَّعْلِيْلِ لِاَنَّهُ تَعَالٰى وَعَدَ اَرْزَاقَ الْفُقَرَاءِ بَلْ اَرْزَاقَ تَمَامِ الْعَالَمِ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَ مَا مِنْ دَآبَّةٍ فِی الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا وَ قَسَمَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ طُرُقَ الْمَعَاشِ فَاَعْطَى الْاَغْنِيَاءَ مِنَ الزِّرَاعَةِ وَ التِّجَارَةِ وَ الْكَسْبِ ثُمَّ اَوْجَبَ مَا لًا مُسَمًّى عَلَى الْاَغْنِيَاءِ لِنَفْسِهٖ وَ هُوَ الشَّاةُ الَّتِیْ يَاْخُذُ اللّٰهُ تَعَالٰى اَوَّلًا فِیْ يَدِهٖ كَمَا قِيْلَ الصَّدَقَةُ تَقَعُ فِیْ كَفِّ الرَّحْمٰنِ قَبْلَ اَنْ تَقَعَ فِیْ كَفِّ الْفَقِيْرِ ثُمَّ اَمَرَ بِاِنْجَازِ الْمَوَاعِيْدِ مِنْ ذٰلِكَ الْمُسَمَّى الَّذِیْ اَخَذَهُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِيْنِ الْاٰيَةَ وَ بِقَوْلِهٖ خُذْهَا مِنْ اَغْنِيَائِهِمْ وَ رُدَّهَا اِلٰى فُقَرَائِهِمْ وَ اِنَّمَا فَعَلَ كَذٰلِكَ لِئَلَّا يَتَوَهَّمَ اَحَدٌ اَنَّ اللّٰهَ لَمْ يَرْزُقِ الْفُقَرَاءَ وَ لَمْ يُوْفِ بِعَهْدِهٖ فِیْ حَقِّهِمْ بَلْ رَزَقَهُمُ الْاَغْنِيَاءُ وَ لِهٰذَا قِيْلَ اِنَّ اللَّامَ فِیْ قَوْلِهٖ لِلْفُقَرَاءِ لَامُ الْعَاقِبَةِ لَا لَامُ التَّمْلِيْكِ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى هُوَ يَمْلِكُهَا وَ يَاْخُذُهَا ثُمَّ يُعْطِيْهَا الْفُقَرَاءَ مِنْ عِنْدِ نَفْسِهٖ كَمَا يُعْطِی الْاَغْنِيَاءَ كَذٰلِكَ وَ ذٰلِكَ لَا يَحْتَمِلُهُ مَعَ اخْتِلَافِ الْمَوَاعِيْدِ اَیْ ذٰلِكَ الْمُسَمَّى الَّذِیْ هُوَ الشَّاةُ لَا يَحْتَمِلُ اِنْجَازَ الْمَوَاعِيْدِ مَعَ اخْتِلَافِهَا وَ كَثْرَتِهَا فَاِنَّ الْمَوَاعِيْدَ الْخُبْزُ وَ الْاِدَامُ وَ الْحَطَبُ وَ اللِّبَاسُ وَ اَمْثَالُهٗ وَ الشَّاةُ لَا تُوْفِیْ اِلَّا بِالْاِدَامِ فَكَانَ اِذْنًا بِالْاِسْتِبْدَالِ دَلَالَةً بِاَنْ تُسْتَبْدَلَ الشَّاةُ بِالنَّقْدَيْنِ فَيَقْضِیْ مِنْهُمَا كُلَّ حَوَائِجِهٖ

ترجمہ:....... ﴿اور صورت میں فقیر کا حق ساقط ہو گیا ہے﴾ یہ ایک دوسرے سوال کا جواب ہے جسکی تقریر یہ ہے کہ شریعت نے سائمہ جانوروں کی زکوۃ میں بکری واجب کی ہے چنانچہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے۔ اور تم نے فقیر کے لیے بکری کی صلاحیت رکھنے کی علت یہ نکالی ہے کہ بکری ایسا مال ہے جو حاجت روائی کے قابل ہے اور ہر وہ چیز جو اس طرح ہو یعنی اس سے حاجت پوری ہو اس کو زکوۃ میں ادا کرنا جائز ہے۔ لہذا فقیر کو قیمت دینا بھی جائز ہے اور تم نے بکری کی اس قید کو جو کہ نص سے صراحۃً سمجھی گئی باطل کر دیا۔ پس ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب دیا کہ فقیر کا حق بکری کی صورت میں ساقط ہو گیا اور اس کی قیمت کی طرف متعدی ہو گیا نص کی وجہ سے ﴿نہ کہ تعلیل کی وجہ سے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فقراء کے رزقوں کا وعدہ فرمایا ہے﴾ بلکہ پورے جہان کی روزیوں کا وعدہ فرمایا اپنے اس قول میں (اور کوئی نہیں چلنے والا زمین پر مگر اللہ پر ہے اسکی روزی) اور انسانوں میں سے ہر ایک کے لیے الگ الگ طریقہ معاش مقرر کیا۔ چنانچہ اغنیاء کو زراعت اور تجارت اور حرفت سے رزق عطا فرمایا ﴿اسکے بعد مالداروں پر مال مقرر اپنے لئے واجب کیا﴾ اور وہ بکری ہے جو اولاً اللہ تعالیٰ شانہ اپنے قبضہ میں لیتے ہیں جیسا کہ فرمایا گیا کہ صدقہ فقیر کے ہتھیلی میں آنے سے پہلے رحمان کی ہتھیلی میں آتا ہے ﴿پھر اللہ تعالیٰ نے مقررہ مال سے جو لیا تھا رزق کے وعدوں کو پورا کرنے کا حکم دیا﴾ اپنے اس ارشاد انما الصدقات للفقراء .... الخ سے اور آپ ﷺ کے اس فرمان سے کہ (انکے مالداروں سے زکوۃ وصول کرو اور انہی فقیروں پر خرچ کرو) اللہ نے یہ نظام اس لئے قائم کیا تا کہ کوئی یہ وہم نہ کرے کہ اللہ تعالیٰ نے فقراء کو رزق نہیں دیا۔ اور انکے بارے

میں اپنا وعدہ پورا نہیں کیا بلکہ مالداروں نے فقراء کو رزق دیا۔ اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان (للفقراء) میں لام عاقبت ہے لام تملیک نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ہی زکوۃ کا مالک ہے۔ اور اس کو وصول کرتا ہے پھر اپنے پاس سے فقیروں کو دیتا ہے جس طرح مالداروں کو اپنے پاس سے (مال) دیتا ہے۔ ﴿اور یہ بکری وعدوں کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی وعدوں کے مختلف ہوتے ہوئے﴾ یعنی مقررہ مال جو کہ بکری ہے یہ وعدوں کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔ کیونکہ وعدہ رزق میں روٹی سالن اور لکڑی اور لباس وغیرہ دیگر ضروریات بھی داخل ہیں۔ اور بکری صرف سالن (کا وعدہ) پورا کر سکتی ہے ﴿لہٰذا رزق کے وعدوں کو پورا کرنے کا حکم دلالۃً تبدیل کرنے کی اجازت ہوگا بایں طور کہ بکری کو نقدین سے تبدیل کیا جائے، پھر فقیر نقدین سے اپنی تمام ضروریات پوری کرے۔

تشریح:...... ﴿و انما سقط حق الفقیر﴾ صحت قیاس کی شرط رابع پر وارد ہونے والے دوسرے اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے صحت قیاس کی چوتھی شرط بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ قیاس کرنے کے بعد مقیس علیہ کی نص کے حکم میں کوئی تبدیلی نہ آئے حالانکہ آپ نے خود ہی اونٹوں کی زکوۃ میں وارد شدہ نص کے حکم میں اپنی یہ شرط توڑ دی ہے کہ اس نص کے حکم میں آپ نے قیاس کے ذریعے تبدیلی کی ہے وہ اس طرح کہ شریعت نے بعض سائمہ جانوروں کی زکوۃ میں بکری واجب کی ہے چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا **فی خمس من الابل شاۃ** کہ پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے۔ تم نے زکوۃ میں بکری ادا کرنے کے حکم کی علت یہ بیان کی ہے کہ شارع کا اصل منشاء فقیر کی حاجت روائی ہے لہٰذا جس چیز سے فقیر کی حاجت پوری ہو اس کا زکوۃ میں ادا کرنا جائز ہوگا اور فقیر کی ضرورت جس طرح خود بکری سے پوری ہو جاتی ہے اسی طرح بکری کی قیمت سے بھی پوری ہو جاتی ہے لہٰذا زکوۃ میں قیمت دینا بھی جائز ہوگا۔ تم نے قیمت کو قیاس کیا ہے بکری پر اس قیاس سے تم نے بکری کی وہ قید جو صراحۃً نص میں تھی اس کو باطل کر دیا اور حدیث کے حکم میں تبدیلی کر دی کہ قیاس سے پہلے صرف بکری دینا جائز تھا اور قیاس کے بعد بکری کی قیمت بھی تم نے جائز قرار دی۔ لہٰذا صحت قیاس کی چوتھی شرط نہیں پائی گئی اس لئے تمہارا یہ قیاس درست نہیں ہے۔ اس کا جواب دیا۔

﴿فاجاب بانہ انما سقط﴾ سے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ تبدیلی خود اسی حدیث کی دلالت النص سے ثابت ہوئی ہے قیاس سے ثابت نہیں ہوئی البتہ یہ حسن اتفاق ہے کہ قیاس بھی اسی تبدیلی پر دلالت کرتا ہے اس بات کی دلیل کہ یہ تبدیلی اسی حدیث کی دلالۃ النص سے ہوئی ہے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فقراء بلکہ سارے جہانوں کو رزق پہنچانے کا وعدہ کیا ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿و ما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقھا﴾ پھر ہر ایک کے لئے اللہ تعالیٰ نے الگ الگ طریق معاش مقرر کیا چنانچہ مالداروں کو رزق پہنچایا زراعت، تجارت اور ملازمت وغیرہ کے ذریعے یعنی بعض کے لیے ملازمت، بعض کے لیے، تجارت، بعض کے لیے زراعت اور بعض کے لیے حرفت کو ذریعۂ معاش بنایا اور فقراء کو اس طرح رزق پہنچایا کہ مالداروں کے مال میں ایک مقرر حصہ یعنی زکوۃ واجب کر دی چنانچہ ارشاد ہے "و اٰتوا الزکوۃ" پھر چونکہ زکوۃ عبادت ہے اور عبادت کا مستحق صرف اللہ تعالیٰ ہے اس لئے زکوۃ اولاً اللہ تعالیٰ کے قبضے میں پہنچتی ہے پھر اللہ تعالیٰ اپنی طرف سے فقیر کو عطا فرماتے ہیں۔ جیسا کہ حضور ﷺ نے فرمایا ﴿الصدقۃ تقع فی کف الرحمٰن قبل ان تقع فی کف الفقیر﴾ زکوۃ فقیر کے ہاتھ میں واقع ہونے سے پہلے اللہ کے ہاتھ میں واقع ہوتی ہے۔ نیز ایسا اس لئے بھی کیا کہ اگر زکوۃ اولاً اللہ تعالیٰ کے قبضہ میں نہ پہنچتی بلکہ براہ راست فقیروں کے قبضے میں پہنچتی تو کوئی اعتراض کر سکتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے فقراء کو رزق نہیں پہنچایا اور اپنا وعدہ پورا نہیں کیا بلکہ فقراء کو مالداروں نے رزق پہنچایا ہے تو اس سے

قرآن کریم کی آیت" و ما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها " کا باطل ہونا لازم آتا۔اس لیے زکوٰۃ اولاً اللہ تعالیٰ کے قبضہ میں پہنچتی ہے پھر خود اللہ تعالیٰ رزق کا وعدہ پورا کرنے کے لئے فقراء کو عطا فرماتے ہیں، چنانچہ ارشاد ہے ﴿انما الصدقات للفقراء والمساکین﴾ صدقات فقراء اور مساکین کے لئے ہیں اور حدیث میں ہے ﴿خذها من اغنیائهم وردها الی فقرائهم﴾ اے معاذ! یمن کے مالداروں سے زکوٰۃ لے کر انہی کے فقراء کو دے دینا اس بات (کہ زکوٰۃ اولاً اللہ تعالیٰ قبضہ میں پہنچتی ہے پھر فقراء کے قبضہ میں) کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ للفقراء میں جو لام ہے وہ لام عاقبت ہے لام تملیک نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ بالآخر فقراء کے لیے ہے یعنی انجام کار کے طور پر فقراء کو ملتی ہے، ورنہ اولاً اللہ تعالیٰ اس کے مالک ہوتے ہیں گویا وہ خود وصول کرتے ہیں پھر اپنی طرف سے فقراء کو عطا فرماتے ہیں جس طرح کہ مالداروں کو اپنی طرف سے مال عطا فرماتے ہیں۔اور فقراء کی ضروریات مختلف ہیں اگر ان کو کھانے پینے کی ضرورت پڑتی ہے تو کپڑے مکان کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔مشروبات اور دوائیوں کی ضرورت بھی پڑتی ہے لکڑی کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔اور حدیث میں جو چیز مقرر کی گئی ہے (بکری) اس سے یہ ساری ضروریات پوری نہیں ہوسکتیں بلکہ اس سے صرف سالن کی ضرورت پوری ہوتی ہے البتہ بکری کی قیمت سے تمام ضروریات پوری کی جاسکتی ہیں تو اللہ تعالیٰ کا فقراء کی ضروریات کو پورا کرنے کا وعدہ (جو اللہ تعالیٰ نے" و ما من دابة "میں کہا ہے) دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ بکری کی جگہ قیمت دی جاسکتی ہے۔باقی رہا یہ سوال کہ جب بکری کی جگہ اس کی قیمت دینا جائز ہے تو پھر حدیث میں بکری کا ذکر کیوں کیا؟ جواب یہ ہے کہ بکری کا ذکر اس لیے کیا تاکہ قیمت کا پتہ چل جائے کہ کتنی قیمت دینی ہے۔

الحاصل اس حدیث کے حکم میں جو تبدیلی ہوئی ہے (کہ بکری کی جگہ اس کی قیمت دینا جائز ہے) وہ خود اسی حدیث کی دلالت النص سے ثابت ہوئی ہے نہ کہ قیاس سے البتہ یہ حسن اتفاق ہے کہ قیاس دلالت النص کے موافق ہے۔قیاس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ بکری کی جگہ اس کی قیمت دینا جائز ہے۔

وَ اعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّهٗ اِنَّمَا يَكُوْنُ اَذْنًا بِهٖ اِذَا كَانَتْ اَرْزَاقُهُمْ مُنْحَصِرَةً عَلَى الشَّاةِ بَلْ اَعْطَاهُمُ الْحِنْطَةَ مِنْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ وَ اَعْطَاهُمْ كُلَّ حُبُوْبٍ مِّنَ الْعُشْرِ وَ اَعْطَاهُمُ الْكِسْوَةَ مِنْ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ وَ اَعْطَاهُمُ الْاَجْنَاسَ الْاُخَرَ مِنْ خُمُسِ الْغَنِيْمَةِ وَ اُجِيْبَ بِاَنَّ الزَّكٰوةَ لَا تَخْلُوْا عَنْهَا بَلَدٌ مِّنْ بِلَادِ الْمُسْلِمِيْنَ اِذْ هِيَ فَرْضٌ كَالصَّلٰوةِ فَكَانَ الْمَصْرِفُ الْاَصْلِيُّ لِلْفُقَرَاءِ هِيَ الزَّكٰوةُ بِخِلَافِ الْغَنِيْمَةِ فَاِنَّهٗ قَلَّمَا تَقَعُ الْغَنِيْمَةُ بَيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَ اِنْ وَقَعَتْ فَقَلَّمَا تُقْسَمُ عَلٰى نَحْوِ الشَّرِيْعَةِ وَ كَذَا الْكَفَّارَةُ اِذْ رُبَّمَا لَمْ يَكُنْ اَحَدٌ مِّنْهُمْ حَانِثًا مُدَّةً مَدِيْدَةً وَ كَذَا الْعُشْرُ اِذْ رُبَّمَا لَمْ يَزْرَعِ الْاَرْضَ الْعُشْرِيَّةَ اَحَدٌ وَ كَذَا صَدَقَةُ الْفِطْرِ اِذْ رُبَّمَا لَمْ يُخْرِجْهَا اَحَدٌ وَ لَيْسَ لَهَا مُطَالِبٌ مِّنَ اللّٰهِ اَصْلًا فَلَمْ تَبْقَ اِلَّا الزَّكٰوةُ فَكَانَتْ هِيَ مَرْجِعُ كُلِّ الْحَوَائِجِ

ترجمہ:..... اور اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ وعدوں کو پورا کرنے کا حکم تبدیلی کی اجازت اس وقت ہوگا جب فقراء کے ارزاق منحصر ہوں بکری پر۔ بلکہ اللہ تعالیٰ انکو صدقۂ فطر سے گندم دیتے ہیں اور عشر سے ہر قسم کے دانے دیتے ہیں اور کفارۂ یمین سے کپڑے دیتے

ہیں اور غنیمت کے خمس سے (ضروریات کی) دیگر چیزیں دیتے ہیں اور اس کا جواب یہ ہے کہ زکوۃ سے مسلمانوں کا کوئی شہر کوئی بستی خالی نہیں ہوتا اس لیے کہ زکوۃ نماز کی طرح فرض ہے، پس فقراء کے لیے معرف اصلی زکوۃ ہی ہے۔ بخلاف غنیمت کے کہ مسلمانوں کو غنیمت بہت کم حاصل ہوتی ہے اور اگر غنیمت حاصل بھی ہو جائے تو شریعت کے طریقہ پر بہت کم تقسیم کی جاتی ہے اور اسی طرح کفارہ ہے کہ بسا اوقات لمبی مدت تک کوئی مسلمان حانث نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح عشر ہے کہ بسا اوقات عشری زمین کوئی شخص کاشت نہیں کرتا اور یہی حال ہے صدقہ فطر کا کہ بعض دفعہ کوئی صدقہ فطر نہیں نکالتا اور اللہ کی طرف سے اسکا مطالبہ کرنے والا کوئی نہیں ہے پس زکوۃ ہی باقی رہ گئی کہ یہی ہر قسم کی ضروریات کا مرجع ہے۔

تشریح:...... ﴿واعترض علیه﴾ سابقہ جواب پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کو نقل کر کے جواب دے رہے ہیں۔ سابقہ جواب میں آپ نے کہا کہ رزق پہنچانے کا وعدہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بکری کی جگہ اس کی قیمت دینا جائز ہے۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ کی یہ بات اس وقت درست ہوتی کہ اگر فقراء کے رزق کا انتظام محض بکری یعنی زکوۃ میں منحصر ہوتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ فقراء کے رزق کا انتظام زکوۃ میں منحصر نہیں ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ فقراء کو صدقہ فطر سے گندم دیتے ہیں اور عشر سے فقراء کو زمین سے پیدا ہونے والے دیگر اشیاء دیتے ہیں اور کفارہ یمین سے ان کو کپڑے دیتے ہیں۔ اور مال غنیمت کے خمس سے ان کو ضروریات کی دیگر اشیاء عطاء فرماتے ہیں پس جب اس طرح فقراء کی ضروریات پوری ہو جاتی ہیں تو پھر رزق پہنچانے کا وعدہ بکری کی جگہ قیمت دینے کے جواز کا تقاضا نہیں کرتا۔

﴿اجیب﴾ سے جواب دیا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نماز کی طرح چونکہ زکوۃ فرض ہے اس لئے مسلمانوں کی کوئی آبادی زکوۃ سے خالی نہیں ہوتی اس لئے فقراء کے لیے آمدنی آمد کا اصل ذریعہ زکوۃ ہی ہے۔ باقی رہا مال غنیمت تو یہ مسلمانوں کو بہت کم ملتا ہے اور اگر مل بھی جائے تو شریعت کے اصولوں کے مطابق اس کی تقسیم بہت شاذ و نادر ہے اگر شرعی طریقہ پر تقسیم کیا جائے تو کچھ ملے گا ورنہ آج کل کے حکمران سوا اللہ کی پناہ۔ باقی رہا کفارہ یمین تو ہو سکتا ہے کہ بڑا عرصہ گذر جائے اور مسلمانوں کی آبادی میں کوئی حانث ہی نہ ہو۔ اسی طرح عشر ہے کہ ہو سکتا ہے کہ عشری زمین کو کوئی کاشت نہ کرے کوئی کاشت کرے گا تو عشر ملے گا، نیز ہو سکتا ہے کہ عشری زمین کاشت کرے لیکن پیداوار حاصل نہ ہو یا پیداوار بھی حاصل ہو لیکن عشر نہ نکالا جائے تو عشر بھی آمد کا ذریعہ نہ بن سکا باقی رہا صدقۃ الفطر تو بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ لوگ صدقۃ الفطر نکالتے نہیں ہیں جس طرح اللہ تعالیٰ کی طرف زکوۃ کا مطالبہ عامل کرتے ہیں، اسی طرح صدقۃ الفطر کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں ہے۔ پس اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہ سب ذرائع دور کے ہیں فقراء کی ضروریات کا اصل ذریعہ زکوۃ ہی ہے اور زکوۃ میں بکری کو مقرر کیا گیا ہے اور بکری سے فقراء کی تمام ضروریات پوری نہیں ہوتیں لہذا رزق پہنچانے کا وعدہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ بکری کی جگہ اس کی قیمت دینا جائز ہے۔ قیاس کے بارے میں پہلی بحث جو شرائط قیاس کے بارے میں تھی ختم ہوئی۔

وَرُكْنُهٗ مَا جُعِلَ عَلَمًا عَلٰى حُكْمِ النَّصِّ وَهُوَ الْمَعْنَى الْجَامِعُ الْمُسَمّٰى عِلَّةً سَمَّاهُ رُكْنًا لِاَنَّ مَدَارَ الْقِيَاسِ عَلَيْهِ لَا يَقُوْمُ الْقِيَاسُ اِلَّا بِهٖ وَسَمَّاهُ عَلَمًا لِاَنَّ عِلَلَ الشَّرْعِ اَمَارَاتٌ وَمُعَرِّفَاتٌ لِلْحُكْمِ وَعَلَامَةٌ عَلَيْهِ وَالْمُوْجِبُ الْحَقِيْقِيُّ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

ترجمہ ﴿اور قیاس کا رکن وہ چیز ہے کہ جسکو نص کے حکم پر علامت بنایا گیا ہو﴾ یعنی وہ معنی جو (اصل اور فرع دونوں کا) جامع

ہو کہ جس کو علت کہتے ہیں مصنف ﷫ نے اس کا نام رکن رکھا اس وجہ سے کہ قیاس کا دارومدار اسی پر ہوتا ہے اسکے بغیر قیاس نہیں پایا جاتا۔اور مصنف ﷫ نے اس معنی کا نام علم رکھا ہے۔اسلئے کہ علل شرعیہ احکام کی نشانیاں اور حکم کی پہچان کرانے والی ہوتی ہیں اور حکم پر علامت ہیں اور موجب حقیقی اللہ تعالیٰ ہے۔

تشریح...... ﴿و رکنه﴾ سے قیاس کے بارے میں دوسری بحث رکن قیاس کو بیان کررہے ہیں۔چنانچہ رکن قیاس کی تعریف یہ کی کہ رکن قیاس وہ وصف جامع ہے جس کو نص یعنی مقیس علیہ کے حکم کی علامت اور نشانی بنایا گیا ہو یعنی وہ علت مشترکہ جو اصل اور فرع دونوں میں پائی جاتی ہو اور وہ ان اوصاف میں سے ہو کہ جن پر نص مشتمل ہو یعنی جس وصف کو مقیس علیہ پر علامت بنایا گیا ہو اس پر نص کا مشتمل ہونا ضروری ہے خواہ صراحۃً مشتمل ہو یا اشارۃً مشتمل ہو اور فرع یعنی مقیس میں اس وصف کے پائے جانے کی وجہ سے فرع کو حکم کے سلسلہ میں اصل (مقیس علیہ) کے مساوی بنایا گیا ہو جو حکم مقیس علیہ کا ہے وہ مقیس کو دیدیا جائے،نص اس وصف پر صراحۃً مشتمل ہو۔اس کی مثال جیسے حدیث ﴿الحنطة بالحنطة﴾ قدر مع الجنس والی علت پر صراحۃً مشتمل ہے نص اس وصف پر اشارۃً مشتمل ہو اس کی مثال جیسے حدیث میں آیا ہے کہ آپ نے بھگوڑے غلام کی بیع سے منع کیا ہے یہ حدیث اشارۃً اپنی علت پر مشتمل ہے کہ بھگوڑے غلام کی بیع کے ممنوع ہونے کی علت عجز عن التسلیم ہے (مشتری کو سپرد کرنے سے عاجز ہونا کہ جب غلام بھاگا ہوا ہے تو آقا اس کو مشتری کے حوالہ کرنے سے عاجز ہے،اس علت کی طرف اشارہ کیا ہے ابق کے لفظ سے)۔رکن قیاس کی اس تعریف سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قیاس کے کل ارکان چار ہیں (۱) ﴿اصل﴾ یعنی مقیس علیہ (۲) ﴿فرع﴾ یعنی مقیس (۳) ﴿وصف جامع﴾ یعنی علت (۴) ﴿حکم﴾ اگرچہ ان میں سے رکنِ اعظم علت ہے۔

﴿وهو المعنى الجامع﴾ شارح ﷫ فرماتے ہیں کہ اس وصف جامع کا نام علت بھی رکھا جاتا ہے اور مصنف ﷫ نے اس کا نام رکن رکھا ہے اور اس کا نام علم یعنی علامت بھی رکھا جاتا ہے۔

﴿سماه ركنا﴾ سے وصف جامع کا نام رکن رکھنے کی وجہ (یعنی وجہ تسمیہ) بیان کررہے ہیں کہ رکن اس چیز کو کہتے ہیں جس پر کسی شی کا دارومدار ہو۔اور وہ شی اس کے بغیر نہ پائی جاتی ہو تو چونکہ اس وصف جامع پر قیاس کا دارومدار ہوتا ہے اور اس کے بغیر قیاس نہیں پایا جاتا اس لئے اس کا نام رکن رکھا جاتا ہے۔

﴿وسماه علما﴾ وصف جامع کا نام علم یعنی علامت رکھنے کی وجہ (یعنی وجہ تسمیہ) بیان کررہے ہیں کہ وصف جامع کا نام علامت اس لئے رکھا جاتا ہے کہ علامت کا معنیٰ ہے نشانی اور احکام شرعیہ کی جو علتیں ہوتی ہیں وہ احکام شرعیہ کو پہچاننے کی علامات اور نشانیاں ہوتی ہے مثبت احکام نہیں ہوتیں حقیقت میں مثبت احکام اللہ تعالیٰ ہیں اس لئے اس کا نام علامت رکھا جاتا ہے۔

وَ اِنَّمَا اخْتَلَفُوْا فِیْ اَنَّ ذٰلِكَ الْمَعْنٰی عَلَمٌ عَلَی الْحُكْمِ فِی الْفَرْعِ فَقَطْ اَمْ فِی الْاَصْلِ اَیْضًا وَ الظَّاهِرُ هُوَ الْاَوَّلُ عَلٰی مَا ذَهَبَ اِلَیْهِ مَشَایِخُ الْعِرَاقِ لِاَنَّ النَّصَّ دَلِیْلٌ قَطْعِیٌّ وَ اِضَافَةُ الْحُكْمِ اِلَیْهِ فِی الْاَصْلِ اَوْلٰی مِنْ اِضَافَتِهٖ اِلَی الْعِلَّةِ وَ اِنَّمَا اُضِیْفَ فِی الْفَرْعِ اِلَیْهَا لِلضَّرُوْرَةِ حَیْثُ لَمْ یُوْجَدْ فِیْهِ النَّصُّ وَ قِیْلَ اُضِیْفَ حُكْمُ الْاَصْلِ وَ الْفَرْعِ جَمِیْعًا اِلَی الْعِلَّةِ لِاَنَّهٗ مَا لَمْ یَكُنْ لَهَا تَاْثِیْرٌ فِی الْاَصْلِ كَیْفَ تُؤَثِّرُ فِی الْفَرْعِ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَیْهِ النَّصُّ اَیْ حَالَ كَوْنِ ذٰلِكَ الْعَلَمِ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَیْهِ النَّصُّ اِمَّا بِصِیْغَتِهٖ كَاشْتِمَالِ نَصِّ الرِّبٰوا عَلَی الْكَیْلِ وَ الْجِنْسِ اَوْ بِغَیْرِ صِیْغَتِهٖ كَاشْتِمَالِ نَصِّ النَّهْیِ عَنْ بَیْعِ الْاٰبِقِ عَلٰی

الْعِجْزِ عَنِ التَّسْلِيْمِ وَ جُعِلَ الْفَرْعُ نَظِيْرًا لَهُ اَيْ لِلْاَصْلِ فِيْ حُكْمِهٖ لِوُجُوْدِهٖ فِيْهِ اَيْ وُجُوْدِ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى فِي الْفَرْعِ وَ يُفْهَمُ مِنْ هٰهُنَا اَنَّ اَرْكَانَ الْقِيَاسِ اَرْبَعَةٌ ۔ اَلْاَصْلُ وَ الْفَرْعُ وَ الْعِلَّةُ وَ الْحُكْمُ وَ اِنْ كَانَ اَصْلُ الرُّكْنِ هُوَ الْعِلَّةُ۔

ترجمہ:..... اور اصولیوں نے اس بات کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ معنیٰ صرف فرع کے حکم پر علامت ہے۔ یا اصل کے حکم پر بھی علامت ہے۔ اور ظاہر شق اول ہے جیسا کہ اس کی طرف مشائخ عراق گئے ہیں۔ کیونکہ نص دلیل قطعی ہے اور اصل میں حکم کو نص کی طرف منسوب کرنا بہتر ہے علت کی طرف منسوب کرنے سے اور فرع میں حکم کو علت کی طرف منسوب کیا گیا ہے ضرورت کی وجہ سے کہ فرع کے بارے میں نص نہیں پائی گئی۔ اور کہا گیا ہے کہ اصل اور فرع دونوں کے حکم کی نسبت علت کی طرف جائے گی اس لئے کہ جب علت کی تاثیر اصل میں نہ ہو تو فرع میں علت کیسے مؤثر ہو سکتی ہے ﴿اور ان چیزوں میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہو﴾ یعنی اس حال میں کہ وہ علامت ان چیزوں میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہو یا تو اپنے صیغہ کے ساتھ جیسے کہ حدیث ربوا کا کیل اور جنس پر مشتمل ہونا یا بغیر صیغہ کے جیسے کہ بھگوڑے غلام کی بیع سے نہی کرنے کی نص کا عجز عن التسلیم پر مشتمل ہونا ﴿اور فرع کو اسکی نظیر قرار دیا گیا ہو﴾ یعنی اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو اسکے حکم کے سلسلہ میں ﴿اس میں اس معنیٰ کے پائے جانے کی وجہ سے﴾ یعنی فرع میں اس معنیٰ کے پائے جانے کی وجہ سے ﴾ اور مذکورہ تعریف سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ قیاس کے رکن چار ہیں (۱) اصل (۲) فرع (۳) علت (۴) حکم اگر چہ اصل رکن علت ہے۔

تشریح:..... ﴿وانما اختلفوا﴾ ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ یہ علت صرف فرع میں حکم کے پائے جانے کی علامت اور نشانی ہوتی ہے یا فرع اور اصل دونوں میں حکم کے پائے جانے کی نشانی اور علامت ہوتی ہے۔ احناف میں سے مشائخ سمرقند کا مذہب اور جمہور اصولیین کا مذہب یہ ہے کہ علت فرع اور اصل دونوں میں حکم کے پائے جانے کی علامت اور نشانی ہوتی ہے یعنی اصل اور فرع دونوں میں حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے جبکہ احناف میں سے مشائخ عراق اور قاضی ابوزید دبوسی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ علت صرف فرع میں حکم کے پائے جانے کی علامت اور نشانی ہوتی ہے اصل میں حکم کے پائے جانے کی نشانی اور علامت نہیں ہوتی یعنی اصل میں حکم نص کی طرف منسوب ہوتا ہے اور فرع میں حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ شارحؒ نے مشائخ عراق کے مذہب کو ظاہر کہا ہے اور ان کی دلیل بیان کی ہے۔

﴿لان النص دلیل قطعی﴾ سے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ نص دلیل قطعی ہے اور علت دلیل ظنی ہے لہٰذا اصل (مقیس علیہ) کے حکم کی نسبت نص کی طرف کرنا جو کہ دلیل قطعی ہے بہتر ہے اس سے کہ اس کے حکم کی نسبت کی جائے علت کی طرف جو کہ دلیل ظنی ہے اور فرع یعنی مقیس میں چونکہ نص پائی ہی نہیں جاتی اس لئے مجبوراً فرع کے حکم کی نسبت علت کی طرف کرنی پڑے گی۔

﴿و قیل اضیف﴾ سے مشائخ سمرقند کا قول نقل کیا ہے کہ مشائخ سمرقند فرماتے ہیں کہ اصل اور فرع دونوں کے حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی۔

﴿لانہ﴾ سے اس کی دلیل بیان کی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ علت جب تک اصل (مقیس علیہ) میں مؤثر نہ ہو یعنی اس کے حکم کو ثابت نہ کرے تو وہ فرع (مقیس) میں کیسے مؤثر ہوگی۔ اس لئے ضروری ہے کہ اصل اور فرع دونوں کے حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے۔ تاکہ جب اصل یعنی مقیس علیہ میں اس کا مؤثر ہونا ثابت ہو جائے تو پھر فرع میں اس کی طرف حکم کی نسبت کی جا سکے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِیْ بَیَانِ اَنَّ ذٰلِكَ الْمَعْنٰی یَكُوْنُ عَلٰی عِدَّةِ اَنْحَاءٍ فَقَالَ وَ هُوَ جَائِزٌ اَنْ یَّكُوْنَ وَصْفًا لَازِمًا وَ عَارِضًا فَالْوَصْفُ اللَّازِمُ اَنْ لَّا یَنْفَكَّ عَنِ الْاَصْلِ كَالثَّمَنِیَّةِ عِلَّةٌ لِوُجُوْبِ الزَّكٰوةِ فِی الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ لَا یَنْفَكُّ عَنْهُمَا لِاَنَّهُمَا خُلِقَا فِی الْاَصْلِ عَلٰی مَعْنَی الثَّمَنِیَّةِ وَ هِیَ مُشْتَرَكَةٌ بَیْنَ مَضْرُوْبِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ تِبْرِهِمَا وَ حُلِیِّهِمَا فَیَكُوْنُ فِیْ حُلِیِّ النِّسَاءِ الزَّكٰوةُ لِعِلَّةِ الثَّمَنِیَّةِ وَ الشَّافِعِیُّ رحمه الله یُعَلِّلُ حُرْمَةَ الرِّبٰوا بِهَا وَ هِیَ غَیْرُ مُتَعَدِّیَةٍ اِلٰی شَیْءٍ وَ الْوَصْفُ الْعَارِضُ كَالْاِنْفِجَارِ فِیْ قَوْلِهٖ ﷺ فَاِنَّهَا دَمُ عِرْقٍ انْفَجَرَ عِلَّةٌ لِوُجُوْبِ الْوُضُوْءِ فِی الْمُسْتَحَاضَةِ وَ هِیَ عَارِضَةٌ لِلدَّمِ اِذْ لَا یَلْزَمُ اَنْ یَّكُوْنَ كُلُّ دَمِ الْعِرْقِ مُنْفَجِرًا فَاَیْنَمَا وُجِدَ انْفِجَارُ الدَّمِ سَوَاءٌ كَانَ لِلْمُسْتَحَاضَةِ اَوْ لِغَیْرِهَا مِنْ غَیْرِ السَّبِیْلَیْنِ یَجِبُ بِهِ الْوُضُوْءُ وَ اِسْمًا عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ وَصْفًا وَ مُقَابِلٌ لَهٗ اَیْ یَجُوْزُ اَنْ یَّكُوْنَ ذٰلِكَ الْمَعْنٰی اِسْمًا كَالدَّمِ فِیْ عَیْنِ هٰذَا الْمِثَالِ وَ هُوَ قَوْلُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ فَاِنَّهَا دَمُ عِرْقٍ انْفَجَرَ فَاِنَّهٗ اِنِ اعْتُبِرَ فِیْهِ لَفْظُ الدَّمِ كَانَ مِثَالًا لِلْاِسْمِ وَ اِنِ اعْتُبِرَ فِیْهِ مَعْنَی الْاِنْفِجَارِ كَانَ مِثَالًا لِلْوَصْفِ الْعَارِضِ كَمَا مَرَّ۔

ترجمہ:..... پھر مصنف رحمہ اللہ نے اس بات کا بیان شروع کر دیا کہ اس معنی کی متعدد اقسام ہیں چنانچہ فرمایا ﴿اور جائز ہے کہ وہ معنی وصف لازم ہو یا وصف عارض ہو﴾ پس وصف لازم یہ ہے کہ وہ وصف اصل سے جدا نہ ہو جیسے کہ ثمنیت سونا چاندی میں زکوۃ کے واجب ہونے کی علت ہے۔ اور یہ ثمنیت سونا چاندی سے جدا نہیں ہوتی ہے کیونکہ یہ دونوں (سونا، چاندی) اصل میں ثمنیت کے معنی پر پیدا کیے گئے ہیں اور ثمنیت مشترک ہے سونا چاندی کے ڈھلے ہوئے سکوں اور بے ڈھلے ہوئے ٹکڑوں اور سونا چاندی کے زیورات بعینہ اسی مثال میں۔ لہٰذا عورتوں کے زیورات میں ثمنیت کی علت کی وجہ سے زکوۃ واجب ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ ثمنیت کو حرمت ربوا کی علت قرار دیتے ہیں اور ثمنیت کی علت کسی چیز کی طرف متعدی نہیں ہوتی اور اور وصف عارض جیسے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد مبارک میں (کہ یہ رگ کا خون ہے جو بہہ پڑا) انفجار علت ہے مستحاضہ میں وضو کے واجب ہونے کی۔ اور انفجار یعنی بہنا خون کو عارض ہے کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ رگ کا ہر خون بہنے والا ہو تو جہاں خون کا بہنا پایا جائے گا خواہ مستحاضہ سے یا غیر مستحاضہ سے، خواہ غیر سبیلین سے تو اس کی وجہ سے وضو واجب ہوگا۔ ﴿اور جائز ہے کہ وہ علت اسم ہو﴾ اسکا عطف ماتن رحمہ اللہ کے قول وصفا پر ہے اور یہ اس کا مقابل ہے۔ یعنی جائز ہے یہ بات وہ معنی اسم ہو۔ جیسے کہ بعینہ اسی مثال میں دم ہے۔ وہ مثال آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ یہ رگ کا خون ہے جو بہہ پڑا کیونکہ اس تعلیل میں اگر لفظ دم کا اعتبار کیا جائے تو اسم کی مثال بن جائے گی۔ اور اگر اس میں انفجار کے معنی کا لحاظ کیا جائے تو یہ وصف عارض کی مثال بن جائے گی جیسے کہ پہلے گزر چکا۔

تشریح:..... ﴿ثم شرع فی بیان ان ذلك المعنی﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ متن کی عبارت و ھو جائز سے علت کی تقسیم کر رہے ہیں کہ علت کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) وہ علت وصف ہو یعنی مشتق کا صیغہ ہو (۲) وہ علت اسم ہو۔ (۳) وہ علت حکم ہو۔ پہلی قسم کہ وہ علت وصف ہو اس کی چھ قسمیں ہیں (۱) وہ علت وصف لازم ہو (۲) وہ علت وصف عارض ہو۔ (۳) وہ علت وصف جلی ہو (۴) وہ علت وصف خفی ہو (۵) وہ علت وصف فرد ہو (٦) وہ علت وصف عدد ہو۔

﴿فالوصف اللازم﴾ سے وصف لازم کی تعریف: وصف لازم وہ علت ہے جو اصل (مقیس علیہ) کو لازم ہو اور اس سے کبھی جدا نہ ہو۔ جیسے سونا اور چاندی میں زکوٰۃ کے واجب ہونے کی علت ثمنیت ہے۔ یہ ثمنیت وصف لازم ہے کیونکہ یہ سونا اور چاندی کو ہمیشہ لازم ہے کبھی ان سے جدا نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ سونا اور چاندی خلقۃً ثمن ہیں۔ بہر حال سونا اور چاندی میں زکوٰۃ کے واجب ہونے کی علت ثمنیت ہے۔ اور یہ ثمنیت والی علت ڈھلے ہوئے سونے چاندی میں بھی پائی جاتی ہے اور سونا چاندی کی ڈلی میں بھی پائی جاتی ہے اور سونا چاندی کے زیورات میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہٰذا علت کے پائے جانے کی وجہ سے ان سب میں زکوٰۃ واجب ہوگی اس سے ثابت ہوا کہ عورتوں کے استعمال کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عورتوں کے استعمال کے زیورات میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ثمنیت کو سونا چاندی میں زکوٰۃ کے واجب ہونے کی علت نہیں بنایا بلکہ انہوں نے ثمنیت کو سونا چاندی میں ربوا کے حرام ہونے کی علت بنایا ہے اور ان کے مذہب کے مطابق یہ علت (ثمنیت) علت قاصرہ ہے علت متعدیہ نہیں ہے سونا چاندی کے علاوہ کسی اور چیز میں نہیں پائی جاتی۔

﴿والوصف العارض﴾ سے وصف عارض کی تعریف۔ وصف عارض وہ علت ہے جو مقیس علیہ کو عارض ہو اور مقیس علیہ سے اس کا جدا ہونا ممکن ہو جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مستحاضہ عورت پر وضو کے واجب ہونے کی علت انفجار (خون کا بہنا) کو بنایا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ عنہا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہا اے اللہ کے رسول! میں مستحاضہ عورت ہوں میں پاک نہیں ہوتی (یعنی مجھے مسلسل خون آتا رہتا ہے) تو کیا میں نماز کو چھوڑ دوں (حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ عنہا نے یہ سمجھا کہ جس طرح دم حیض نماز سے مانع ہے اسی طرح دم استحاضہ بھی نماز سے مانع ہوگا اس لیے سوال کیا کہ میں نماز چھوڑ دوں؟) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو نماز نہ چھوڑ بلکہ ﴿توضئی وصلی فانها دم عرق انفجر﴾ اے فاطمہ! تو وضو کر اور نماز پڑھ اس لئے کہ دم استحاضہ رگ کا بہنے والا خون ہے، یعنی کوئی رگ پھٹ گئی ہے (اہل طب نے لکھا ہے کہ اس رگ کو ''عاذل'' کہتے ہیں) اس لیے یہ خون بہہ رہا ہے یہ دم حیض نہیں ہے۔ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انفجار کو مستحاضہ عورت پر وضو کے واجب ہونے کی علت قرار دیا ہے۔ اور انفجار وصف عارض ہے کہ یہ خون کو عارض ہے۔ خون سے اس کا جدا ہونا ممکن ہے چنانچہ یہ بات کوئی ضروری نہیں ہے کہ رگ کا ہر خون بہنے والا ہو۔ بہر حال معلوم ہوا کہ وضو کے واجب ہونے کی علت انفجار (خون کا بہنا) ہے لہٰذا جس شخص میں یہ علت پائی جائے گی اس پر وضو واجب ہوگا۔ خواہ مستحاضہ عورت میں پائی جائے یا کسی اور شخص میں اور خواہ وہ خون سبیلین سے نکلے یا غیر سبیلین سے۔

﴿دوسری قسم اسما سے﴾ بیان کر رہے ہیں شارح رحمۃ اللہ علیہ نے متن کی عبارت کی ترکیب بیان کی کہ اسمًا کا عطف ہے وصفاً پر دوسری قسم کی تعریف۔ وہ علت اسم ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایسا لفظ ہو جو اسم علم ہو خواہ اسم مشتق ہو یا اسم جنس ہو لیکن اسم جامد نہ ہو۔ اس کی مثال جیسے مستحاضہ عورت پر وضو کے واجب ہونے کی علت دم ہے۔ چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ عنہا سے فرمایا ﴿توضئی وصلی فانها دم عرق انفجر﴾ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مستحاضہ عورت پر وضو کے واجب ہونے کی علت دم کو قرار دیا ہے اور دم اسم علم ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ آپ نے پیچھے کہا کہ مستحاضہ عورت پر وضو کے واجب ہونے کی علت انفجار ہے اور یہاں آپ کہہ رہے ہیں کہ مستحاضہ پر وضو کے واجب ہونے کی علت دم ہے؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس سوال کا جواب ﴿فانه ان اعتبر﴾ سے دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ دونوں باتیں ہو سکتی ہیں

اگر مستحاضہ پر وضو کے واجب ہونے کی علت دم کو قرار دیں تو یہ حدیث اسم کی مثال بن جائے گی اور اگر مستحاضہ پر وضو کے واجب ہونے کی علت انفجار کو قرار دیں تو یہ حدیث وصف عارض کی مثال بن جائے گی۔

وَ جَلِیًّا وَ خَفِیًّا اَلظَّاهِرُ اَنَّهٗ تَقْسِیْمٌ لِلْوَصْفِ کَاللَّازِمِ وَ الْعَارِضِ فَالْوَصْفُ الْجَلِیُّ هُوَ مَا یَفْهَمُهٗ کُلُّ اَحَدٍ کَالطَّوَافِ لِسُوْرِ الْهِرَّةِ فِیْ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِیْنَ وَ الطَّوَّافَاتِ عَلَیْکُمْ وَ الْوَصْفُ الْخَفِیُّ هُوَ مَا یَفْهَمُ بَعْضٌ دُوْنَ بَعْضٍ کَمَا فِیْ عِلَّةِ الرِّبٰوا عِنْدَنَا الْقَدْرُ وَ الْجِنْسُ وَ عِنْدَ الشَّافِعِیِّ رحمہ اللہ الطُّعْمُ فِی الْمَطْعُوْمَاتِ وَ الثَّمَنِیَّةُ فِی الْاَثْمَانِ وَ عِنْدَ مَالِكٍ رحمہ اللہ الْاِقْتِیَاتُ وَ الْاِدِّخَارُ وَ حُکْمًا هٰذَا مَعْطُوْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ وَصْفًا وَ مُقَابِلٌ لَهٗ اَیْ یَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ ذٰلِكَ الْمَعْنٰی حُکْمًا شَرْعِیًّا جَامِعًا بَیْنَ الْاَصْلِ وَ الْفَرْعِ کَمَا رُوِیَ اَنَّ امْرَاَةً جَاءَتْ اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ اِنَّ اَبِیْ قَدْ اَدْرَکَهُ الْحَجُّ وَ هُوَ شَیْخٌ کَبِیْرٌ لَا یَسْتَمْسِكُ عَلَی الرَّاحِلَةِ اَتَجْزِیْ اَنْ اَحُجَّ عَنْهُ فَقَالَ اَرَاَیْتِ لَوْ کَانَ عَلٰی اَبِیْكِ دَیْنٌ فَقَضَیْتِهٖ اَمَا کَانَ یُقْبَلُ مِنْكِ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَدَیْنُ اللّٰهِ اَحَقُّ بِالْقُبُوْلِ فَقَاسَ النَّبِیُّ ﷺ الْحَجَّ عَلٰی دَیْنِ الْعِبَادِ وَ الْمَعْنَی الْجَامِعُ بَیْنَهُمَا هُوَ الدَّیْنُ وَ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ حَقٍّ ثَابِتٍ فِی الذِّمَّةِ وَاجِبِ الْاَدَاءِ وَ الْوُجُوْبُ حُکْمٌ شَرْعِیٌّ وَ فَرْدًا وَ عَدَدًا اَلظَّاهِرُ اَنَّهٗ اَیْضًا تَقْسِیْمٌ لِلْوَصْفِ فَالْوَصْفُ الْفَرْدُ کَالْعِلَّةِ بِالْقَدْرِ وَحْدَهٗ اَوِ الْجِنْسِ وَحْدَهٗ لِحُرْمَةِ النَّسَاءِ وَ الْوَصْفُ الْعَدَدُ کَالْقَدْرِ مَعَ الْجِنْسِ عِلَّةٌ لِحُرْمَةِ التَّفَاضُلِ وَ الْحَاصِلُ اَنَّ قَوْلَهٗ اِسْمًا وَ حُکْمًا لَا شُبْهَةَ فِیْ اَنَّهٗ مُقَابِلٌ لِلْوَصْفِ وَ اَنَّ قَوْلَهٗ لَازِمًا وَ عَارِضًا لَا شَكَّ فِیْ اَنَّهٗ قِسْمٌ لِلْوَصْفِ وَ اَمَّا الْجَلِیُّ وَ الْخَفِیُّ وَ کَذَا الْفَرْدُ وَ الْعَدَدُ فَقَدْ اَوْرَدَهٗ عَلٰی سَبِیْلِ الْمُقَابَلَةِ وَ التَّدَاخُلِ وَ الظَّاهِرُ اَنَّهٗ قِسْمٌ لِلْوَصْفِ اِذْ لَمْ نَجِدْ لَهٗ مِثَالًا اِلَّا فِیْ قِسْمِ الْوَصْفِ وَ قَدْ یُسَمَّی الْمَعْنَی الْجَامِعُ الْوَصْفَ مُطْلَقًا فِیْ عُرْفِهِمْ سَوَاءٌ کَانَ وَصْفًا اَوِ اسْمًا اَوْ حُکْمًا عَلٰی مَا سَیَاْتِیْ وَ هٰذَا کُلُّهٗ مِنْ تَفَنُّنِ فَخْرِ الْاِسْلَامِ وَ النَّاسُ اَتْبَاعٌ لَهٗ ۔

ترجمہ:...... ﴿اور جائز ہے کہ وہ علت وصف جلی ہو اور وصف خفی ہو﴾ ظاہر یہ ہے کہ لازم اور عارض کی طرح یہ وصف تقسیم ہے پس وصف جلی وہ ہے کہ ہر شخص اسکو سمجھ سکے جیسے کہ بلی کے جھوٹے (کے پاک ہونے کی علت) طواف ہے آپ ﷺ کے اس فرمان میں کہ یہ بلی تم پر طواف کرنیوالوں اور طواف کرنے والیوں میں سے ہے اور وصف خفی وہ ہے کہ جسکو بعض سمجھ سکیں اور بعض نہ سمجھ سکیں جیسے کہ ہمارے نزدیک ربوا کی علت قدر مع الجنس ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کھائی جانیوالی چیز میں حرمت ربوا کی علت طعم یعنی قابل غذا ہونا ہے اور اثمان میں ثمنیت ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک قابل غذا ہونا اور قابل ذخیرہ ہونا ہے۔ ﴿اور جائز ہے کہ وہ علت حکم ہو﴾ یہ معطوف ہے ماتن رحمہ اللہ کے قول وصفا پر۔ اور یہ وصف کے مقابل ہے۔ یعنی جائز ہے کہ وہ معنی حکم شرعی جو اصل اور فرع دونوں کو جامع ہو جیسا کہ مروی ہے کہ ایک عورت آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میرے باپ کو اس حال میں

ﷺ نے پایا ہے کہ وہ شیخ کبیر (بہت بوڑھا) ہے اور سواری پر ٹھہر نہیں سکتا کیا میرا اسکی طرف سے حج کرنا کفایت کر جائے گا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تیرا کیا خیال ہے کہ اگر تیرے باپ پر قرضہ ہو اور تو اسکو ادا کر دے کیا تجھ سے وہ قرض قبول نہیں کیا جائے گا اس عورت نے کہا کہ ہاں قبول کیا جائے گا۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ کا دین قبول ہونے کے زیادہ لائق ہے۔ آپ ﷺ نے حج کو بندوں کے قرض پر قیاس کیا اور اصل اور فرع میں علت مشترکہ دین ہے۔ اور دین نام ہے اس حق کا جو ذمہ میں ثابت ہو جس کو ادا کرنا واجب ہو اور وجوب حکم شرعی ہے۔ ﴿اور جائز ہے کہ وہ علت وصفِ فرد ہو یا وصفِ عدد ہو﴾ ظاہر یہ ہے کہ یہ بھی وصف کی تقسیم ہے۔ پس وصف فرد جیسے تنہا قدر یا تنہا جنس کا ادھار کے حرام ہونے کی علت ہونا اور وصف عدد جیسے قدر مع الجنس زیادتی کے حرام ہونے کی علت ہے۔ اور خلاصہ یہ ہے کہ ماتن رحمہ اللہ کے قول اسمًا اور حکمًا یہ دونوں بلاشبہ وصف کے مقابل ہیں اور ماتن رحمہ اللہ کا قول لازمًا اور عارضًا یہ دونوں بلاشبہ وصف کی قسمیں ہیں۔ باقی رہا جلیًا اور خفیًا اور اسی طرح فردًا اور عددًا سو اس کو مصنف رحمہ اللہ مقابلہ اور تداخل کے طریقے پر لائے ہیں اور ظاہر یہ ہے کہ یہ چاروں وصف کی قسمیں ہیں کیونکہ انکی مثالیں ہم نے صرف وصف کی قسم میں پائی ہیں اور کبھی اصولیوں کے عرف میں علت جامعہ کو مطلقاً وصف بھی کہا جاتا ہے خواہ وہ علت وصف ہو یا اسم ہو یا حکم ہو۔ جیسے کہ عنقریب آئے گا اور یہ سب کچھ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کی فن بازیاں ہیں اور لوگ ان کے پیروکار ہیں۔

تشریح ﴿وجليا و خفيا﴾ علت وصف ہو اس کی تیسری قسم یہ ہے کہ وہ علت وصف جلی ہو اور چوتھی قسم یہ ہے کہ وہ علت وصف خفی ہو۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ظاہر اس میں یہ ہے کہ جلی اور خفی وصف کی قسمیں ہیں جیسا کہ لازم اور عارض وصف کی قسمیں ہیں۔

﴿وصف جلی کی تعریف﴾: وصف جلی وہ علت ہے جس کو ہر شخص سمجھ سکتا ہو خواہ وہ مجتہد ہو یا غیر مجتہد ہو۔ جیسے بلی کا جھوٹا پاک ہونے کی علت طواف (گھر میں چکر لگانا) ہے چنانچہ حضور علیہ السلام نے فرمایا ﴿انها ليست بنجس انها من الطوافين والطوافات عليكم﴾ کہ بلی کا جھوٹا پاک ہے اس لئے کہ یہ تم پر طواف کرنے والوں اور طواف کرنے والیوں میں سے ہے۔ اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بلی کا جھوٹا ناپاک نہ ہونے یعنی پاک ہونے کی علت طواف بیان کی ہے۔ اور یہ وصف جلی ہے کیونکہ یہ ایسی علت ہے جس کو ہر شخص سمجھ سکتا ہے خواہ وہ مجتہد ہو یا غیر مجتہد ہو۔ ہر ایک کو پتہ ہے کہ اگر اس کے جھوٹے کو ناپاک قرار دیں تو حرج عظیم لازم آئے گا۔

﴿وصف خفی کی تعریف﴾: وصف خفی اس علت کو کہتے ہیں جس کو بعض لوگ یعنی مجتہدین سمجھ سکتے ہوں دوسرے بعض یعنی غیر مجتہدین نہ سمجھ سکتے ہوں یعنی وصف خفی وہ علت ہے جس کو ہر ایک نہ سمجھ سکے بلکہ صرف مجتہد سمجھ سکے جیسے حرمت ربوا کی علت وصف خفی ہے اس لئے کہ اس کو ہر شخص نہیں سمجھ سکتا صرف مجتہدین سمجھ سکتے ہیں یہ وصف جلی نہیں ہے کیونکہ اگر وصف جلی ہوتا تو پھر اسکے بارے میں مجتہدین کا اختلاف نہ ہوتا حالانکہ اس علت کے بارے میں مجتہدین کا اختلاف ہوا ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حرمت ربوا کی علت قدر مع الجنس ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حرمت ربوا کی علت مطعومات ﴿کھائی جانے والی چیزوں﴾ میں طعم ہے اور اثمان میں ثمنیت ہے اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اثمان کے علاوہ دیگر چیزوں میں حرمت ربوا کی علت اقتیات ہے ﴿قابل غذا ہونا﴾ اور ادخار ﴿قابل ذخیرہ ہونا﴾ ہے اور اثمان میں حرمت ربوا کی علت ثمنیت ہے پس حرمت ربوا کے علت کے بارے میں مجتہدین کا اختلاف دلیل ہے اس بات کی کہ یہ وصف خفی ہے وصف جلی نہیں ہے۔

﴿و حکما﴾ سے ماتن علت کی تیسری قسم بیان کر رہے ہیں کہ وہ علت حکم ہو۔ شارح متن کی عبارت کی ترکیب بیان کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ حکمًا کا عطف وصفًا پر ہے اور یہ اس کے مدمقابل ہے۔ اور اس کا قسیم ہے۔
﴿ای یجوز﴾ سے وہ علت حکم ہو اس کا مطلب بیان کر رہے ہیں کہ وہ علت حکم شرعی ہو جو اصل اور فرع یعنی مقیس علیہ اور مقیس دونوں میں یکساں طور پر پایا جائے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک خثعمیہ عورت حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! میرے باپ کو فریضہ حج نے بڑھاپے کی حالت میں پایا ہے یعنی بڑھاپے کی حالت میں میرے باپ پر حج فرض ہوا ہے اور وہ حج کے لئے سفر نہیں کر سکتا کیونکہ وہ سواری پر ٹھہر نہیں سکتا (یعنی جم کر بیٹھ نہیں سکتا) کیا میرے والد کو یہ بات کفایت کر جائے گی کہ میں اس کی طرف سے حج کروں۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ تو یہ بتلا کہ اگر تیرے والد پر کسی کا قرضہ ہو اور تو وہ قرضہ ادا کر دے تو کیا قرض خواہ اس قرضہ کو قبول کرے گا اس نے کہا جی ہاں اس قرضے کو وہ قبول کرلے گا تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ کا قرضہ قبول ہونے کے زیادہ لائق ہے۔ یعنی حج بھی اللہ تعالیٰ کا ایک قرض ہے تو جب قرض خواہ قرضہ کو قبول کر لیتا ہے، اللہ تعالیٰ تو بدرجہ اولیٰ حج کو قبول فرمائیں گے۔
دیکھئے اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حج کو انسانی قرضوں پر قیاس کیا ہے اور دونوں کے درمیان علت مشترکہ دین ہے اور دین (جو کہ علت ہے) حکم شرعی ہے اس لئے کہ دین اس حق کا نام ہے جو کسی کے ذمہ ثابت ہو اور اس کی ادائیگی واجب ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ دین واجب فی الذمۃ کو کہتے ہیں اور وجوب حکم شرعی ہے تو دین بھی حکم شرعی ہے لہٰذا یہ مثال ہے علت کے حکم شرعی ہونے کی۔
﴿فردا و عددا﴾ وہ علت فرد ہو یا عدد ہو۔
﴿الظاھر﴾ سے شارح فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ فرد اور عدد بھی وصف کی قسمیں ہیں۔
﴿وصف فرد کی تعریف﴾ وصف فرد اس علت کو کہتے ہیں جو اجزاء سے مرکب نہ ہو جیسے صرف قدر (کہ دونوں چیزیں کیلی ہوں یا دونوں چیزیں وزنی ہوں) علت ہے نساء (ادھار) کے حرام ہونے کی جیسے گندم کی بیع کی جائے جَو کے عوض تو یہاں جنس ایک نہیں ہے لیکن قدر ایک ہے لہٰذا ادھار حرام ہے کمی بیشی جائز ہے اور جیسے صرف جنس علت ہے نساء کے حرام ہونے کی جیسے کپڑے کی بیع کی جائے کپڑے کے عوض تو یہاں صرف جنس ایک ہے قدر ایک نہیں ہے کیونکہ دونوں چیزیں نہ کیلی ہیں نہ وزنی ہیں لہٰذا ادھار حرام ہے کمی بیشی جائز ہے۔
﴿وصف عدد کی تعریف﴾ وصف عدد اس علت کو کہتے ہیں جو اجزاء سے مرکب ہو جیسے قدر مع الجنس یہ علت ہے کمی بیشی اور ادھار دونوں کے حرام ہونے کی پس یہاں علت (قدر مع الجنس) دو چیزوں سے مرکب ہے ایک جز قدر ہے اور دوسرا جز جنس ہے۔
والحاصل: علت کی اقسام کے بارے میں جو بحث بیان کی گئی ہے شارح اس کا خلاصہ بیان کر رہے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ متن کی عبارت اسمًا اور حکمًا یہ تو بلاشک وشبہ وصف کے مدمقابل اور اس کے قسیم ہیں لیکن جلی اور خفی اور فرد اور عدد یہ چار مصنف نے اس طرح بیان کیے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ وصف کے مدمقابل اور اس کے قسیم ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ وصف میں داخل ہوں اور اس کی قسمیں ہوں لیکن راجح یہ ہے کہ یہ وصف کی قسمیں ہیں۔ اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ ان کی مثالیں ہمیں وصف میں ملی ہیں۔ اس کے علاوہ کسی اور صورت میں نہیں ملی ہیں۔ اس لئے ظاہر یہ ہے کہ یہ وصف کی قسمیں ہیں۔
﴿وقد یسمی المعنی الجامع﴾ ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ کبھی کبھار معنی جامع (علت) کا نام اصولیوں کے عرف میں مطلقا

وصف رکھ دیا جاتا ہے۔ خواہ وہ وصف ہو یا اسم ہو یا حکم ہو اور یہ علامہ فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کا فن ہے یعنی فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کی رنگا رنگی اور ان کی فن بازیاں ہیں اور باقی سارے اصولیین انہی کے تبع ہیں۔

وَ يَجُوْزُ فِي النَّصِّ وَ غَيْرِهِ اِذَا كَانَ ثَابِتًا بِهِ اَيْ يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى مَنْصُوْصًا فِي النَّصِّ كَالطَّوَافِ فِيْ سُؤْرِ الْهِرَّةِ وَ اَنْ يَّكُوْنَ فِيْ غَيْرِ النَّصِّ وَ لٰكِنْ ثَابِتًا بِهِ كَالْاَمْثِلَةِ الَّتِيْ مَرَّتِ الْاٰنَ ثُمَّ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ مَا يُعْلَمُ بِهِ اَنَّ هٰذَا الْوَصْفَ وَصْفٌ دُوْنَ غَيْرِهِ فَقَالَ وَ دَلَالَةُ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً صَلَاحُهُ وَ عَدَالَتُهُ فَاِنَّ الْوَصْفَ فِي الْقِيَاسِ بِمَنْزِلَةِ الشَّاهِدِ فِي الدَّعْوٰى فَكَمَا يُشْتَرَطُ فِي الشَّاهِدِ لِلْقَبُوْلِ اَنْ يَّكُوْنَ صَالِحًا وَ عَادِلًا فَكَذَا فِي الْوَصْفِ وَ كَمَا اَنَّ فِي الشَّاهِدِ لَا يَجُوْزُ الْعَمَلُ قَبْلَ الصَّلَاحِ وَ لَا يَجِبُ قَبْلَ الْعَدَالَةِ فَكَذَا فِي الْوَصْفِ ثُمَّ بَيَّنَ مَعْنَى الصَّلَاحِ وَ الْعَدَالَةِ عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللَّفِّ فَبَدَأَ اَوَّلًا بِذِكْرِ الْعَدَالَةِ بِقَوْلِهِ بِظُهُوْرِ اَثَرِهِ فِيْ جِنْسِ الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهِ اَيْ بِاَنْ ظَهَرَ اَثَرُ الْوَصْفِ فِيْ جِنْسِ الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهِ مِنْ خَارِجٍ قَبْلَ الْقِيَاسِ وَ اِنْ ظَهَرَ اَثَرُهُ فِيْ عَيْنِ ذٰلِكَ الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهِ مِنْهُ فَبِالطَّرِيْقِ الْاَوْلٰى وَ جُمْلَتُهُ تَرْتَقِيْ اِلٰى اَرْبَعَةِ اَنْوَاعٍ . اَلْاَوَّلُ اَنْ يَّظْهَرَ اَثَرُ عَيْنِ ذٰلِكَ الْوَصْفِ فِيْ عَيْنِ ذٰلِكَ الْحُكْمِ وَ هُوَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ كَاَثَرِ عَيْنِ الطَّوَافِ فِيْ عَيْنِ سُؤْرِ الْهِرَّةِ وَ الثَّانِيْ اَنْ يَّظْهَرَ اَثَرُ عَيْنِ ذٰلِكَ الْوَصْفِ فِيْ جِنْسِ ذٰلِكَ الْحُكْمِ وَ هُوَ الَّذِيْ ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ رحمہ اللہ كَالصِّغَرِ ظَهَرَ تَاْثِيْرُهُ فِيْ جِنْسِ حُكْمِ النِّكَاحِ وَ هُوَ وِلَايَةُ الْمَالِ لِلْوَلِيِّ فَكَذَا فِيْ وِلَايَةِ النِّكَاحِ وَ الثَّالِثُ اَنْ يُّؤَثِّرَ جِنْسُهُ فِيْ عَيْنِ ذٰلِكَ الْحُكْمِ كَاِسْقَاطِ قَضَاءِ الصَّلٰوتِ الْمُتَكَرِّرَةِ بِعُذْرِ الْاِغْمَاءِ فَاِنَّ لِجِنْسِ الْاِغْمَاءِ وَ هُوَ الْجُنُوْنُ وَ الْحَيْضُ تَاْثِيْرًا فِيْ عَيْنِ اِسْقَاطِ الصَّلٰوةِ وَ الرَّابِعُ مَا ظَهَرَ اَثَرُ جِنْسِهِ فِيْ جِنْسِ ذٰلِكَ الْحُكْمِ كَاِسْقَاطِ الصَّلٰوةِ عَنِ الْحَائِضِ فَاِنَّ لِجِنْسِهِ وَ هُوَ مَشَقَّةُ السَّفَرِ تَاْثِيْرًا فِيْ جِنْسِ سُقُوْطِ الصَّلٰوةِ وَ هُوَ سُقُوْطُ الرَّكْعَتَيْنِ وَ هٰذِهِ الْاَقْسَامُ كُلُّهَا مَقْبُوْلَةٌ وَ قَدْ اَطَالَ الْكَلَامَ فِيْهَا صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ ثُمَّ ذَكَرَ بَيَانَ الصَّلَاحِ فَقَالَ ۔

ترجمہ ﴿اور جائز ہے کہ وہ خود نص میں مذکور ہو اور غیر نص میں جب کہ اس سے ثابت ہو﴾ یعنی جائز ہے کہ علت مذکورہ نص میں تصریح کے ساتھ مذکور ہو۔ جیسے کہ طواف بلی کے جھوٹے (کے پاک ہونے کے سلسلے) میں علت ہے اور یہ بھی جائز ہے وہ علت غیر نص میں ہو۔ لیکن نص سے ثابت ہو۔ جیسے کہ وہ مثالیں میں جو ابھی گذر چکی ہیں۔ پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس چیز کو بیان کرنا شروع کر دیا کہ جس سے معلوم ہو جائے کہ یہ وصف وصف ہے نہ کہ اس کا غیر۔ چنانچہ فرمایا ﴿کسی وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کا صالح اور معدل ہونا ہے﴾ کیونکہ قیاس میں وصف ایسا ہے جیسے دعویٰ میں گواہ ہے پس جس طرح گواہ کی گواہی قبول ہونے کیلئے گواہ کا صالح اور عادل ہونا شرط ہے اسی طرح وصف کا صالح اور عادل ہونا شرط ہے۔ اور جس طرح گواہ میں صلاح سے پہلے عمل کرنا جائز نہیں ہے اور عدالت سے پہلے عمل کرنا واجب نہیں ہے، پس اسی طرح وصف کا حال ہے۔ پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے لف و نشر غیر مرتب کے طور پر صلاح

اور عدالت کا مطلب بیان فرمایا چنانچہ پہلے عدالت کے ذکر کو شروع کیا اپنے اس قول سے کہ ﴿حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں اسکا اثر ظاہر ہونے سے﴾ یعنی باایں طور کہ وصف کا اثر قیاس سے پہلے کسی خارجی دلیل سے ظاہر ہو چکا ہو۔ حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں اور اگر وصف کا اثر کسی خارجی دلیل سے بعینہ اسی حکم معلل بہ میں ظاہر ہوا ہو تو بدرجہ اولیٰ وصف کی عدالت ثابت ہو گی اور وصف کے عادل ہونے کی کل صورتیں چار انواع تک پہنچتی ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ بعینہ اسی وصف کا اثر اسی حکم میں ظاہر ہوا و رایسے وصف کے عادل ہونے پر اتفاق ہے۔ جیسے کہ وصف طواف کا اثر بعینہ بلی کے جھوٹے میں ظاہر ہوا ہے اور دوسری قسم یہ ہے کہ بعینہ اسی وصف کا اثر اسی حکم کی جنس میں ظاہر ہو اور یہ قسم وہی ہے کہ جس کو مصنف ؒ نے ذکر کیا ہے۔ جیسے صغر کا اثر ولایت نکاح کی جنس میں ظاہر ہوا ہے اور وہ ولی کے لیے مال کی ولایت ہونا ہے، پس اسی طرح ولایت نکاح میں بھی اس کا اثر ظاہر ہو گا اور تیسری قسم یہ ہے کہ اس وصف کی جنس مؤثر ہو بعینہ اسی حکم میں۔ جیسے کہ بیہوشی کے عذر کی وجہ سے کثیر نمازوں کی قضاء کو ساقط کرنا کہ بیہوشی ہم جنس علت یعنی جنون اور حیض کو تاثیر حاصل ہے بعینہ نماز کو ساقط کرنے میں۔ اور چوتھی قسم وہ ہے کہ اس وصف کی جنس کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو چکا ہو جیسے کہ حائضہ سے نماز کا ساقط کرنا کہ اس کے ہم جنس وصف یعنی مشقت سفر کو تاثیر حاصل ہے سقوط صلوٰۃ کی جنس میں۔ اور وہ دو رکعتوں کا سقوط ہے۔ اور یہ ساری قسمیں مقبول ہیں۔ صاحب توضیح نے ان میں طویل بحث کی ہے۔ پھر مصنف ؒ نے صلاح کو بیان کیا چنانچہ فرمایا۔

تشریح:..... ﴿و یجوز فی النص وغیرہ﴾ یہاں سے علت کے بارے میں دوسری بحث بیان کر رہے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ یہ بات بھی درست ہے کہ وہ علت نص میں صراحۃً مذکور ہو اور یہ بات بھی درست ہے کہ وہ علت نص میں صراحۃً مذکور نہ ہو بلکہ نص سے اقتضاءً ثابت ہو وہ علت جو نص میں صراحۃً مذکور ہو جیسے بلی کے جھوٹے کے پاک ہونے کی علت طواف یعنی چکر لگانا ہے اور یہ حدیث میں صراحۃً مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا انها لیست بنجس انها من الطوافین و الطوافات علیکم اور وہ علت جو نص میں صراحۃً مذکور نہ ہو بلکہ اقتضاء النص سے ثابت ہو اس کی مثال پیچھے گذر چکی ہے کہ بھگوڑے غلام کی بیع سے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منع فرمایا ہے اور اس کی علت عجز عن التسلیم ہے اور یہ علت حدیث میں صراحۃً مذکور نہیں ہے بلکہ یہ حدیث کے اقتضاء النص سے ثابت ہے اس لئے کہ جب آقا کے پاس وہ غلام موجود نہیں ہے تو وہ مشتری کو کیسے سپرد کرے گا۔

﴿ثم شرع فی بیان ما یعلم﴾ شارح ؒ آنے والی عبارت سے ماتن ؒ کی غرض بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ماتن ؒ ایسی دلیل بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جس کے ذریعے معلوم ہو سکے کہ فلاں وصف علت بن سکتا ہے اور فلاں وصف علت نہیں بن سکتا اس لئے کہ اس بات پر اصولیین کا اتفاق ہے کہ ہر وصف حکم کی علت نہیں بن سکتا اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ مستدل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ جس وصف کو چاہے حکم کی علت بنا لے اس لئے کسی ایسی دلیل کو بیان کرنا ضروری ہوا کہ جس سے معلوم ہو سکے کہ کونسا وصف علت بن سکتا ہے اور کونسا وصف علت نہیں بن سکتا۔

تو مصنف ؒ وہ دلیل بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ کسی وصف کے علت ہونے کی دلیل دو چیزوں کا مجموعہ ہے یعنی کسی وصف کے علت بننے کے لئے اس میں دونوں باتوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ (۱) وہ وصف صالح ہو یعنی وہ حکم کی صلاحیت اور اہلیت رکھتا ہو۔ اس کی طرف حکم کی نسبت کرنا درست ہو (۲) وہ وصف معدل ہو یعنی اس کی عدالت ثابت ہو۔

﴿فان الوصف فی القیاس الخ﴾ کسی وصف کے علت بننے کے لئے ان دو باتوں کا ہونا کیوں ضروری ہے یہاں سے شارح ؒ اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں وجہ کا حاصل یہ ہے کہ قیاس میں وصف کی حیثیت وہی ہے جو دعویٰ میں گواہ کی حیثیت ہے پس جس

طرح دعویٰ کے مقبول اور ثابت ہونے کے لئے گواہ کا صالح ہونا (یعنی وہ گواہی دینے کی صلاحیت رکھتا ہو بایں طور کہ عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہو) اور عادل ہو (اس کی حسنات اس کی سیئات سے زیادہ ہوں اور دین میں جو چیزیں ممنوع ہیں ان سے وہ اجتناب کرتا ہو) ضروری ہے اسی طرح قیاس کے مقبول اور ثابت ہونے کے لئے وصف کا صالح اور عادل ہونا ضروری ہے البتہ ان دو شرطوں (صالح اور عادل ہونا) کے درمیان آپس میں فرق ہے کہ صالح ہونا جوازِ عمل کی شرط ہے اور عادل ہونا وجوبِ عمل کی شرط ہے۔ پس جس طرح دعویٰ میں گواہ صالح نہ ہو تو اس کی گواہی پر عمل کرنا قاضی کے لئے جائز نہیں ہے اور اگر صالح ہو عادل نہ ہو تو اس کی گواہی پر عمل کرنا قاضی کے لئے جائز ہے لیکن واجب نہیں ہے۔ اور اگر گواہ عادل بھی ہو تو اس کی گواہی پر عمل کرنا قاضی کے لئے واجب ہے اسی طرح قیاس میں بھی وصف اگر صالح نہ ہو تو اس قیاس پر عمل کرنا جائز ہی نہیں ہے اور اگر وصف صالح ہو عادل نہ ہو تو اس قیاس پر عمل کرنا جائز ہے لیکن واجب نہیں ہے اگر وہ وصف عادل بھی ہو تو اس قیاس پر عمل کرنا واجب ہے۔

﴿ثم بین﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آگے ماتن رحمہ اللہ لف نشر غیر مرتب کے طور پر صالح اور معدل ہونے کا مطلب بیان کر رہے ہیں یعنی پہلے معدل ہونے کا مطلب بیان کیا ہے پھر صالح ہونے کا چنانچہ فرمایا کہ وہ وصف معدل ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس وصف کی عدالت ثابت ہو چکی ہو اور وصف کی عدالت یہ ہے کہ اس کی تاثیر ظاہر ہو چکی ہو یعنی وہ وصف کہیں نہ کہیں اپنا اثر دکھا چکا ہو، مطلب یہ ہے کہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ یا اجماع میں وہ وصف کسی حکم کو ثابت کر چکا ہو اور اگر اس کا اثر کہیں ظاہر نہ ہوا ہو تو پھر اس کو علت بنانا درست نہیں ہوگا اور تاثیر کے ظاہر ہونے کی چار صورتیں ہیں۔

(۱) جس وصف کو حکم کی علت بنایا جا رہا ہے بعینہٖ اسی وصف کا اثر بعینہٖ اسی حکم معلل بہ میں ظاہر ہو چکا ہو یعنی اس وصف نے اسی حکم کو ثابت کر دیا ہو یہ پہلی صورت بالاتفاق مقبول ہے۔ احناف کے ہاں بھی اور امام شافعیؒ کے ہاں بھی جبکہ باقی تین صورتیں احناف کے ہاں مقبول ہیں لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں مقبول نہیں ہیں۔

پہلی صورت کی مثال: بلی کے جھوٹے کا پاک ہونا یہ ایک حکم ہے اور طواف (چکر لگانا) علت ہے اور بعینہٖ اسی طواف والی علت کا اثر بعینہٖ اسی حکم میں سنت رسول اللہ ﷺ کے اندر ظاہر ہو چکا ہے کہ یہ طواف والی علت بلی کے جھوٹے کی پاکی کو ثابت کرنے میں اپنا اثر دکھا چکی ہے۔

دوسری صورت: جس وصف کو حکم کی علت بنایا جا رہا ہے بعینہٖ اسی وصف کا اثر اس حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں ظاہر ہوا ہو۔ متن میں یہی صورت ماتن رحمہ اللہ نے بیان کی ہے اس کی مثال جیسے ولی کو ولایت نکاح حاصل ہونا حکم ہے اور اسکی علت صغر یعنی نابالغ ہونا ہے اور بعینہٖ اسی صغر والے وصف کا اثر اس حکم معلل بہ (ولی کو ولایت نکاح کا حاصل ہونا) کے ہم جنس حکم میں اجماع کے اندر ظاہر ہو چکا ہے اور وہ ہم جنس حکم ولایت مال ہے کہ ولی کو بالاتفاق لڑکی کے مال میں ولایت تصرف حاصل ہے اسی صغر والی علت کی وجہ سے تو پھر ہم قیاس کر کے کہتے ہیں کہ جس طرح ولی کو علتِ صغر کی وجہ سے لڑکی کے مال پر ولایت حاصل ہے اسی طرح اسی صغر والی علت کی وجہ سے ولی کو لڑکی کے نکاح کی ولایت بھی حاصل ہوگی۔ **بعنوان دیگر** یوں کہہ لیا جائے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ صغیرہ کے مال پر ولی کو ولایتِ تصرف حاصل ہے، یہ ایک حکم شرعی ہے اس کی علت ہے صغر کہ جس کا مال ہے وہ صغیرہ ہے اس میں بچپنا پایا جاتا ہے، اس کو معاملات کی سمجھ بوجھ نہیں ہے تو وہ اپنے مال میں کیسے تصرف کرے گی، اس لیے اس کے صغر کی بناء پر ولی کو ولایتِ تصرف حاصل ہے، اب صغیرہ کی ذات پر ولی کو ولایت نکاح حاصل ہے یا نہیں؟ ہم کہتے ہیں کہ اسی صغر والی علت کی وجہ سے ولی کو صغیرہ پر ولایت نکاح بھی حاصل ہوگی اور امام شافعی رحمہ اللہ بھی ولایتِ نکاح حاصل ہونے کے قائل ہیں مگر ان کے نزدیک اس کی علت بکر (باکرہ ہونا) ہے لیکن ہماری

علت راجح ہے کیونکہ اجماع میں اس علت (صغر) کا اثر حکم معلل بہ (ولایت نکاح) کے ہم جنس حکم (ولایت مال) میں ظاہر ہو چکا ہے۔

﴿و الثالث﴾ تیسری صورت یہ ہے کہ جس وصف کو حکم کی علت بنایا جا رہا ہے اس وصف کے ہم جنس وصف کا اثر ظاہر ہو چکا ہو بعینہ اسی حکم معلل بہ میں اس کی مثال جیسے کثیر نمازوں (پانچ یا اس سے زائد نمازوں) کی قضا کا ساقط ہونا حکم ہے اور اس کی علت ہے عذر اغماء (بے ہوشی کا عذر) اور بعینہ اسی حکم معلل بہ (کثیر نمازوں کی قضا کا ساقط ہونا) میں اس وصف (بے ہوشی) کے ہم جنس وصف کا اثر ظاہر ہو چکا ہے اور بے ہوشی کا ہم جنس وصف جنون اور حیض ہے کہ جنون اور حیض کی وجہ سے کثیر نمازوں کی قضا کا ساقط ہو جانا نص سے ثابت ہے پس جب جنون و حیض کا کثیر نمازوں کی قضا کے ساقط ہونے کی علت ہونا نص سے ثابت ہے تو ان کے ہم جنس وصف یعنی اغماء کو کثیر نمازوں کی قضا کے ساقط ہونے کی علت قرار دینا درست ہوگا۔

﴿و الرابع﴾ چوتھی صورت کہ جس وصف کو حکم کی علت بنایا جا رہا ہے اس وصف کے ہم جنس وصف کا اس حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں اثر ظاہر ہو چکا ہو جیسے حائضہ عورت سے پوری نماز کا ساقط ہو جانا ایک حکم شرعی ہے اور اس کی علت مشقت ہے کہ حیض کے زمانے کی نمازوں کو قضاء کرنے میں اسے مشقت ہوگی اور اس وصف کا ہم جنس وصف سفر کی مشقت ہے اور اس حکم (پوری نماز کا ساقط ہو جانا) کا ہم جنس حکم ہے آدھی نماز کا ساقط ہو جانا تو اس ہم جنس وصف (مشقت سفر) کا ہم جنس حکم (آدھی نماز کے ساقط ہونے) کی علت ہونا نص سے ثابت ہو چکا ہے کہ سفر کی مشقت کی وجہ سے آدھی نماز ساقط ہو جاتی ہے لہٰذا مجانست کا اعتبار کرتے ہوئے حیض کو پوری نماز کے ساقط ہونے کی علت قرار دینا درست ہوگا۔ **بعنوان دیگر** یوں کہہ لیا جائے گا کہ یہ بات قرآن و حدیث سے ثابت ہے کہ مشقت سفر کی وجہ سے آدھی نماز ساقط ہو جاتی ہے تو مسافر سے دو رکعت کا ساقط ہونا ایک حکم شرعی ہے اور اس کی علت ہے مشقتِ سفر تو اب حائضہ عورت سے مشقت کی وجہ سے نماز ہوگی یا نہیں؟ تو ہم کہتے ہیں کہ حائضہ عورت سے نماز ساقط ہو جائے گی اور اس کی علت ہے مشقت حیض تو بعینہ اسی علت یعنی مشقتِ حیض کا مؤثر ہونا ظاہر نہیں ہوگا لیکن اس کے ہم جنس وصف یعنی مشقت سفر کا مؤثر ہونا ظاہر ہو چکا ہے لیکن بعینہ اسی حکم (پوری نماز کا ساقط ہونا) میں نہیں بلکہ اس کے ہم جنس حکم یعنی آدھی نماز کے ساقط ہونے میں اس کا مؤثر ہونا ظاہر ہوا ہے۔

شارح ﷫ فرماتے ہیں کہ وصف کا اثر ظاہر ہونے کی یہ چاروں صورتیں ہمارے ہاں مقبول ہیں۔ خلاصہ یہ کہ وصف کے معدل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یا تو بعینہ اسی وصف کا اثر ظاہر ہو چکا ہو بعینہ اسی حکم معلل بہ میں اور یا بعینہ اس وصف کا حکم ظاہر ہو چکا ہو اس حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں اور یا تو اس وصف کے ہم جنس وصف کا اثر ظاہر ہو چکا ہو بعینہ اسی حکم معلل بہ میں اور یا اس وصف کے ہم جنس وصف کا اثر ظاہر ہو چکا ہو اس حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں۔

وَ نَعْنِیْ بِصَلَاحِ الْوَصْفِ مُلَائِمَتَهٗ وَ هِیَ اَنْ تَكُوْنَ عَلٰى مُوَافِقَةِ الْعِلَلِ الْمَنْقُوْلَةِ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ عَنِ السَّلَفِ بِاَنْ تَكُوْنَ عِلَّةُ هٰذَا الْمُجْتَهِدِ مُوَافِقَةً لِعِلَّةٍ اسْتَنْبَطَ بِهَا النَّبِیُّ وَ الصَّحَابَةُ وَ التَّابِعُوْنَ وَ لَا تَكُوْنُ نَابِيَةً عَنْهَا كَتَعْلِيْلِنَا بِالصِّغَرِ فِیْ وِلَايَةِ الْمَنَاكِحِ جَمْعُ مَنْكَحٍ بِمَعْنَى النِّكَاحِ وَ قِيْلَ جَمْعُ مَنْكُوْحَةٍ وَ هُوَ ضَعِيْفٌ وَ اخْتُلِفَ فِیْ عِلَّةِ وِلَايَةِ النِّكَاحِ فَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ ﷫ هِیَ الْبَكَارَةُ وَ عِنْدَنَا هِیَ الصِّغَرُ وَ بَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَ خُصُوْصٌ مِنْ وَجْهٍ فَالصَّغِيْرَةُ يَجُوْزُ اَنْ تَكُوْنَ بِكْرًا وَ اَنْ

تَكُوْنَ ثَيِّبًا وَ كَذَا الْبِكْرُ يَجُوْزُ اَنْ تَكُوْنَ صَغِيْرَةً وَ اَنْ تَكُوْنَ بَالِغَةً فَالْبِكْرُ الصَّغِيْرَةُ يُوَلّٰى عَلَيْهَا اِتِّفَاقًا وَ الثَّيِّبُ الْبَالِغَةُ لَا يُوَلّٰى عَلَيْهَا اِتِّفَاقًا وَ الثَّيِّبُ الصَّغِيْرَةُ يُوَلّٰى عَلَيْهَا عِنْدَنَا دُوْنَ الشَّافِعِيِّ ؒ وَ الْبِكْرُ الْبَالِغَةُ يُوَلّٰى عَلَيْهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ ؒ لَا عِنْدَنَا فَعِنْدَنَا لِلصِّغَرِ تَاْثِيْرٌ فِيْ وِلَايَةِ النِّكَاحِ لِمَا يَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الْعَجْزِ اِذِ الصَّغِيْرَةُ عَاجِزَةٌ عَنِ التَّصَرُّفِ فِيْ نَفْسِهَا وَ مَالِهَا وَ لَا تَهْتَدِيْ اِلَيْهِ سَبِيْلًا وَ قَدْ ظَهَرَ تَاْثِيْرُهٗ فِيْ وِلَايَةِ الْمَالِ بِالْاِتِّفَاقِ فَكَذَا فِيْ وِلَايَةِ النِّكَاحِ فَاِنَّهٗ اَيِ الصِّغَرُ مُؤَثِّرٌ فِيْ اِثْبَاتِ الْوِلَايَةِ مِثْلَ تَاْثِيْرِ الطَّوَافِ فِيْ طَهَارَةِ سُؤْرِ الْهِرَّةِ لِمَا يَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الضَّرُوْرَةِ وَ الْحَرَجِ فِيْ كَثْرَةِ الْمُزَاوَلَةِ وَ الْمَجِيْءِ فَالْحَاصِلُ اَنَّ وَصْفَ الصِّغَرِ الَّذِيْ نَقُوْلُ بِهٖ فِيْ وِلَايَةِ النِّكَاحِ مُوَافِقٌ لِوَصْفِ الطَّوَافِ الَّذِيْ قَالَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ فِيْ سُؤْرِ الْهِرَّةِ فِيْ كَوْنِهِمَا مُفْضِيًا اِلَى الْحَرَجِ وَ الضَّرُوْرَةِ فَكَمَا اَنَّ الطَّوَافَ فِي الْهِرَّةِ صَارَ ضَرُوْرَةً لَازِمَةً لِطَهَارَةِ السُّؤْرِ فَكَذَا الصِّغَرُ فِي النِّكَاحِ صَارَ ضَرُوْرَةً لَازِمَةً لِوِلَايَةِ النِّكَاحِ۔

ترجمہ چنانچہ فرمایا ﴿صلاحیت وصف سے ہماری مراد وصف کا (حکم کے) مناسب ہونا ہے۔اور وہ مناسبت یہ ہے کہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ ﷺ اور سلف صالحین سے منقول ہیں﴾ بایں طور کہ اس مجتہد کی علت اس علت کے موافق ہو جو رسول اللہ ﷺ اور صحابہ ؓ اور تابعین عظام ؒ نے مستنبط کی ہو۔مجتہد کی مستنبطہ علت ان حضرات کی علت سے مختلف ہو ﴿جیسے کہ ہمارا ولایت نکاح کی علت صغر کو قرار دینا﴾ مناکح جمع ہے منکح کی۔جو بمعنی نکاح کے ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ منکوحۃ کی جمع ہے اور یہ قول ضعیف ہے اور ولایت نکاح کی علت کے بارے میں اختلاف ہوا ہے چنانچہ امام شافعی ؒ کے نزدیک ولایت نکاح کی علت باکرہ ہونا ہے اور ہمارے نزدیک نابالغ ہونا ہے اور ان دونوں علتوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔پس نابالغ لڑکی کا باکرہ اور ثیبہ ہونا ممکن ہے۔اور اسی طرح باکرہ کا نابالغ ہونا اور بالغ ہونا ممکن ہے۔پس باکرہ نابالغہ پر بالاتفاق ولایت نکاح حاصل ہوگی اور ثیبہ بالغہ پر بالاتفاق ولایت نکاح حاصل نہیں ہوگی اور ثیبہ صغیرہ پر ولایت نکاح ہمارے نزدیک حاصل ہوگی۔نہ کہ امام شافعی ؒ کے نزدیک اور باکرہ بالغہ پر ولایت نکاح امام شافعی ؒ کے نزدیک حاصل ہوگی نہ کہ ہمارے نزدیک۔پس ہمارے نزدیک صغر کو ولایت نکاح (کے حاصل ہونے) میں تاثیر حاصل ہے۔﴿اس عجز کی وجہ سے جو اس کے ساتھ متصل ہے﴾ کیونکہ نابالغ لڑکی اپنی ذات اور اپنے مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہوتی ہے اور اس کی طرف وہ کوئی راہ نہیں پاتی۔اور ولایت مال میں صغر کی تاثیر بالاتفاق ظاہر ہو چکی ہے۔پس اسی طرح ولایت نکاح میں بھی (صغر مؤثر ہوگا)۔تو یہ یعنی صغر ﴿مؤثر ہے ولایت نکاح ثابت کرنے میں کہ جس طرح طواف مؤثر ہے﴾ بلی کے جھوٹے کے پاک ہونے میں۔﴿کیونکہ طواف کے ساتھ ضرورت اور کثرت سے آنے جانے کی وجہ سے حرج متصل ہے﴾ پس خلاصہ یہ ہے کہ وصف صغر کو ولایت نکاح (حاصل ہونے میں) جس کے ہم قائل ہیں۔یہ حرج اور ضرورت کی طرف مفضی ہونے میں اس وصف طواف کے موافق ہے کہ جو رسول اللہ ﷺ نے بیان کیا ہے بلی کے جھوٹے کے بارے میں۔لہٰذا جس طرح طواف اس کے جھوٹے کے پاک ہونے کی ضرورت لازمہ بن گیا۔اسی طرح نکاح میں نابالغ ہونا ولایت نکاح (کے حصول) کی ضرورت لازمہ بن گیا۔

تشریح ﴿نعنی بصلاح الوصف ملایمته﴾ یہاں سے وصف کے صالح ہونے کا مطلب بیان کر رہے ہیں،

چنانچہ فرمایا کہ وصف کے صالح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ وصف حکم کے مناسب ہو بایں طور کہ وہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ سے منقول ہیں وہ وصف ان حضرات کی علتوں کے مخالف نہ ہو اگر مجتہد کی علت ان حضرات کی علتوں کے مخالف ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا جیسے ولی کو ولایت نکاح حاصل ہونے کی علت کیا ہے اس کے بارے میں مجتہدین کا اختلاف ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی علت صغر ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی علت بکارت (باکرہ ہونا) ہے یعنی احناف کے نزدیک ولی کو ولایت نکاح حاصل ہوگی صغیرہ پر اور وہ صغیرہ باکرہ بھی ہو سکتی ہے اور ثیبہ بھی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ولی کو ولایت نکاح حاصل ہوگی باکرہ پر اور وہ باکرہ صغیرہ بھی ہو سکتی ہے اور بالغہ بھی ہو سکتی ہے پس یہاں چار صورتیں بن گئیں۔

(۱) وہ لڑکی صغیرہ بھی ہو باکرہ بھی ہو تو بالاتفاق اس پر ولی کو ولایت نکاح حاصل ہے احناف کے نزدیک صغر کی وجہ سے اور شوافع کے نزدیک بکارت کی وجہ سے۔ (۲) وہ لڑکی بالغہ ہو اور ثیبہ ہو تو بالاتفاق اس پر ولی کو ولایت نکاح حاصل نہیں ہوگی احناف کے نزدیک عدم صغر کی وجہ سے اور شوافع کے نزدیک عدم بکارت کی وجہ سے۔ (۳) وہ لڑکی صغیرہ ہو اور ثیبہ ہو تو احناف کے نزدیک اس پر ولی کو ولایت نکاح حاصل ہوگی علت صغر کے پائے جانے کی وجہ سے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ولایت نکاح حاصل نہیں ہوگی علت بکارت نہ ہونے کی وجہ سے۔ (۴) وہ لڑکی باکرہ ہو اور بالغہ ہو تو احناف کے نزدیک اس پر ولی کو ولایت نکاح حاصل نہیں ہوگی علت صغر نہ ہونے کی وجہ سے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ولایت نکاح حاصل ہوگی علت بکارت کے پائے جانے کی وجہ سے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ صغیرہ اور باکرہ کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، ہمارے نزدیک ولی کو ولایت نکاح حاصل ہونے کی علت صغر ہے اس لئے کہ صغیرہ اپنی ذات میں اور اپنے مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہوتی ہے اب اگر ولی کو ولایت نکاح حاصل نہ ہو تو حرج اور تنگی واقع ہوگی اور ارشاد باری تعالیٰ ہے **و ما جعل علیکم فی الدین من حرج** پس اس ضرورت کی وجہ سے ولی کو ولایت نکاح حاصل ہوتی ہے اور یہ صغر ایسی علت ہے کہ اس کا معدل ہونا ثابت ہو چکا ہے جیسا کہ اوپر گزرا کہ بعینہ اسی وصف صغر کا حکم معلل بہ (ولایت نکاح) کے ہم جنس حکم میں اثر ظاہر ہو چکا ہے اور وہ ہم جنس حکم ولایت مال ہے کہ بالاتفاق اسی صغر والی علت کی وجہ سے ولی کو ولایت مال حاصل ہوتی ہے اور یہ صغر والی علت صالح بھی ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بلی کا جھوٹا پاک ہونے کی جو علت بیان فرمائی ہے یہ صغر والی علت اس کے موافق ہے بلی کے جھوٹے کے پاک ہونے کی علت حضور ﷺ نے طواف بیان فرمائی۔ اور یہ صغر والی علت طواف والی علت کے موافق ہے کیونکہ طواف ضرورت اور حرج کی وجہ سے علت بنا ہے کہ بلی گھروں میں بار بار آتی جاتی رہتی ہے اب اگر اس کے جھوٹے کو پاک نہ کہا جائے تو حرج اور تنگی واقع ہوگی حالانکہ ارشاد خداوندی ہے "**و ما جعل علیکم فی الدین من حرج**"، دوسری جگہ ارشاد ہے "**یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر**" پس اس ضرورت کی وجہ سے طواف کو بلی کا جھوٹا پاک ہونے کی علت بنایا گیا ہے۔

اسی طرح صغیرہ چونکہ اپنی ذات اور مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہوتی ہے کیونکہ وہ ذات اور مال سے متعلقہ معاملات سے واقف نہیں ہے، اب اگر ولی کو ولایت نکاح حاصل نہ ہو تو حرج اور تنگی واقع ہوگی پس اس ضرورت کی وجہ سے صغر کو ولایت نکاح حاصل ہونے کی علت بنایا گیا ہے۔ پس جس طرح رسول اللہ ﷺ کی تعلیل میں وصف طواف حکم (بلی کا جھوٹا پاک ہونا) کے مناسب ہے اسی طرح ہماری تعلیل میں وصف صغر حکم (ولایت نکاح) کے مناسب ہے۔ پس صغر کا معدل ہونا بھی ثابت ہو گیا اور صالح ہونا بھی ثابت ہو گیا۔ لہٰذا یہ ولایت نکاح حاصل ہونے کی علت بن سکتا ہے اور ہماری مستنبط کردہ علت امام شافعی رحمہ اللہ کی بیان کردہ علت پر راجح ہے۔

دُوْنَ الْاِطِّرَادِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ صَلَاحُهٗ وَ عَدَالَتُهٗ اَیْ دَلِیْلُ کَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً صَلَاحُهٗ وَ عَدَالَتُهٗ وَ هُوَ

الْمُسَمّٰى بِالْمُؤَثِّرِيَّةِ دُوْنَ الْإِطِّرَادِ وَ هُوَ الْمُسَمّٰى بِالطَّرْدِيَّةِ وَ مَعْنَى الْإِطِّرَادِ دَوَرَانُ الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْفِ وُجُوْدًا وَ عَدَمًا اَوْ وُجُوْدًا فَقَطْ وَ اِنَّمَا قَالَ ذٰلِكَ لِاَنَّهُمْ اخْتَلَفُوْا فِيْ مَعْنَاهُ فَقِيْلَ وُجُوْدُ الْحُكْمِ عِنْدَ وُجُوْدِهٖ وَ عَدَمُهٗ عِنْدَ عَدَمِهٖ وَ قِيْلَ وُجُوْدُهٗ عِنْدَ وُجُوْدِهٖ وَ لَا يُشْتَرَطُ عَدَمُهٗ عِنْدَ عَدَمِهٖ وَ عَلٰى كُلِّ تَقْدِيْرٍ لَيْسَ هُوَ بِحُجَّةٍ عِنْدَنَا مَا لَمْ يَظْهَرْ تَاْثِيْرُهٗ لِاَنَّ الْوُجُوْدَ قَدْ يَكُوْنُ اِتِّفَاقِيًّا كَمَا فِيْ وُجُوْدِ الْحُكْمِ عِنْدَ الشَّرْطِ فَلَا يَدُلُّ عَلٰى كَوْنِهٖ عِلَّةً وَ الْعَدَمُ لَا دَخْلَ لَهٗ فِيْ عِلِّيَّةِ شَيْءٍ بِالْبَدَاهَةِ وَ لِظُهُوْرِهٖ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهٗ وَ مِثْلُهُ التَّعْلِيْلُ بِالنَّفْيِ اَيْ مِثْلُ الْإِطِّرَادِ فِيْ عَدَمِ صَلَاحِيَّتِهٖ لِلدَّلِيْلِ التَّعْلِيْلُ بِالنَّفْيِ وَ وَقَعَ فِيْ بَعْضِ النُّسَخِ قَوْلُهٗ وَ مِنْ جِنْسِهٖ لِاَنَّ اِسْتِقْصَاءَ الْعَدَمِ لَا يَمْنَعُ الْوُجُوْدَ مِنْ وَجْهٍ اٰخَرَ لِاَنَّ الْحُكْمَ قَدْ يَثْبُتُ بِعِلَلٍ شَتّٰى فَلَا يَلْزَمُ مِنِ انْتِفَاءِ عِلَّةٍ مَّا انْتِفَاءُ جَمِيْعِ الْعِلَلِ مِنَ الدُّنْيَا حَتّٰى يَكُوْنَ نَفْيُ الْعِلَّةِ دَالًّا عَلٰى نَفْيِ الْحُكْمِ كَقَوْلِ الشَّافِعِيِّ رحمه الله فِي النِّكَاحِ اَيْ فِيْ عَدَمِ انْعِقَادِ النِّكَاحِ بِشَهَادَةِ النِّسَاءِ مَعَ الرِّجَالِ اِنَّهٗ لَيْسَ بِمَالٍ وَ كُلُّ مَا هُوَ لَيْسَ بِمَالٍ لَا يَنْعَقِدُ بِشَهَادَةِ النِّسَاءِ مَعَ الرِّجَالِ فَلَا بُدَّ فِيْ اِثْبَاتِهٖ مِنْ اَنْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ دُوْنَ رَجُلٍ وَّ امْرَاَتَيْنِ وَ عِنْدَنَا لَيْسَ لِعَدَمِ الْمَالِيَّةِ تَاْثِيْرٌ فِيْ عَدَمِ صِحَّتِهٖ بِالنِّسَاءِ لِاَنَّ عِلَّةَ صِحَّةِ شَهَادَةِ النِّسَاءِ هِيَ كَوْنُهٗ مِمَّا لَا يَسْقُطُ بِشُبْهَةٍ لَا كَوْنُهٗ مَالًا بِخِلَافِ الْحُدُوْدِ وَ الْقِصَاصِ مِمَّا يَنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ فَاِنَّهٗ لَا يَثْبُتُ بِشَهَادَةِ النِّسَاءِ قَطُّ وَ اَيْضًا هُوَ اَدْنٰى دَرَجَةً مِّنَ الْمَالِ بِدَلِيْلِ ثُبُوْتِهٖ بِالْهَزْلِ الَّذِيْ لَا يَثْبُتُ بِهِ الْمَالُ فَلَمَّا كَانَ الْمَالُ يَثْبُتُ بِشَهَادَةِ النِّسَاءِ فَبِالْاَوْلٰى اَنْ يَّثْبُتَ بِهَا النِّكَاحُ اِلَّا اَنْ يَّكُوْنَ السَّبَبُ مُعَيَّنًا اِسْتِثْنَاءٌ مُفَرَّغٌ مِنْ قَوْلِهٖ وَ مِثْلُهُ التَّعْلِيْلُ بِالنَّفْيِ اَيْ لَا يُقْبَلُ التَّعْلِيْلُ بِالنَّفْيِ فِيْ حَالٍ مِّنَ الْاَحْوَالِ اِلَّا فِيْ حَالِ كَوْنِ السَّبَبِ مُعَيَّنًا فَاِنَّ عَدَمَهٗ يَمْنَعُ وُجُوْدَ الْحُكْمِ مِنْ وَجْهٍ اٰخَرَ اِذْ لَا وَجْهَ لَهٗ۔ كَقَوْلِ مُحَمَّدٍ رحمه الله فِيْ وَلَدِ الْغَصَبِ اِنَّهٗ لَمْ يُضْمَنْ لِاَنَّهٗ لَمْ يُغْصَبْ فَاِنَّ مَنْ غَصَبَ جَارِيَةً حَامِلَةً فَوَلَدَتْ فِيْ يَدِ الْغَاصِبِ ثُمَّ هَلَكَا يَضْمَنُ قِيْمَةَ الْجَارِيَةِ دُوْنَ الْوَلَدِ لِاَنَّ الْغَصَبَ اِنَّمَا وَقَعَ عَلَى الْجَارِيَةِ دُوْنَ الْوَلَدِ فَقَدْ عَلَّلَ مُحَمَّدٌ رحمه الله هٰهُنَا بِالنَّفْيِ بِاَنَّ عِلَّةَ الضَّمَانِ فِيْ هٰذِهِ الصُّوْرَةِ لَيْسَتْ اِلَّا الْغَصَبَ فَبِانْتِفَائِهٖ يَنْتَفِي الضَّمَانُ ضَرُوْرَةً وَ هٰكَذَا قَوْلُهٗ فِي الْمُسْتَخْرَجِ مِنَ الْبَحْرِ كَاللُّؤْلُؤِ وَ الْعَنْبَرِ اِنَّهٗ لَا خُمُسَ فِيْهِ لِاَنَّهٗ لَمْ يُوْجِفْ عَلَيْهِ الْمُسْلِمُوْنَ فَاِنَّ عِلَّةَ وُجُوْبِ خُمُسِ الْغَنِيْمَةِ لَيْسَتْ اِلَّا اِيْجَافَ الْمُسْلِمِيْنَ بِالْخَيْلِ وَ هُوَ مُنْتَفٍ هٰهُنَا۔

تشریح ﴿نہ کہ اطراد﴾ اس کا تعلق ہے مصنف رحمہ اللہ کے قول "صلاحہ وعدالعہ" سے یعنی کسی وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کا صالح اور معدل ہونا ہے جس کو مؤثریت کہتے ہیں نہ کہ اطراد کہ جس کو طردیہ کہتے ہیں۔ اطراد کا مطلب یہ ہے کہ وصف کے

ساتھ حکم دائر ہو۔﴿وجود اور عدم دونوں اعتباروں سے یا صرف وجود کے اعتبار سے﴾ یہ ماتن رحمہ اللہ نے اس لئے کہا ہے کہ اطراد کے معنی میں اہل فن کا اختلاف ہوا ہے۔ چنانچہ بعض نے کہا کہ وصف کے پائے جانے کے وقت حکم کا پایا جانا اور وصف کے نہ پائے جانے کے وقت حکم کا نہ پایا جانا۔ اور بعضوں نے کہا کہ وصف کے پائے جانے کے وقت حکم کا پایا جانا لیکن وصف کے نہ پائے جانے کے وقت حکم کا نہ پایا جانا شرط نہیں ہے۔ ہر صورت میں ہمارے نزدیک اطراد حجت نہیں ہے جب تک کہ وصف کی تاثیر ظاہر نہ ہو﴿ کیونکہ حکم کا پایا جانا کبھی کبھار اتفاقی طور پر ہوتا ہے۔﴾ جیسے کہ شرط کے پائے جانے کے وقت حکم کا پایا جانا لہٰذا وصف کے پائے جانے کے وقت حکم کا پایا جانا اس وصف کے علت ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ اور بدیہی طور پر عدم کو کسی شئی کے علت ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور اس کے واضح ہونے کی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ بھی اس کے درپے نہیں ہوئے ﴿اور اطراد تعلیل بالنفی کی طرح ہے۔﴾ یعنی دلیل بننے کی صلاحیت نہ رکھنے میں اطراد کی طرح تعلیل بالنفی ہے۔ اور بعض نسخوں میں ماتن رحمہ اللہ کا قول "و من جنسه" واقع ہوا ہے۔﴿ کیونکہ مطلوبہ علت کا معدوم ہونا کسی دوسری علت کی وجہ سے حکم کے پائے جانے سے مانع نہیں ہے۔﴾ اس لئے کہ کبھی حکم مختلف علتوں سے ثابت ہوتا ہے تو کسی ایک علت کے منتفی ہونے سے دنیا کی تمام علتوں کا منتفی ہونا لازم نہیں آتا کہ علت کی نفی حکم کی نفی پر دال ہو۔ ﴿جیسے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی سے نکاح کے بارے میں﴾ یعنی نکاح منعقد نہ ہونے کے بارے میں ﴿یہ کہنا کہ عقد نکاح مال نہیں ہے﴾ اور ہر وہ معاملہ جو مال کا نہ ہو وہ مردوں کیساتھ عورتوں کی گواہی سے منعقد نہیں ہوگا۔ لہٰذا نکاح کو ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ دو مرد ہوں نہ کہ ایک مرد اور دو عورتیں اور ہمارے نزدیک عدم مالیت کو عورتوں (کی گواہی) سے نکاح کے صحیح نہ ہونے میں تاثیر حاصل نہیں ہے اس لیے کہ عورتوں کی گواہی کے صحیح ہونے کی علت یہ ہے کہ مشہود بہ ایسی چیز ہو جو شبہ سے ساقط نہ ہو نہ یہ کہ مشہود بہ مال ہو۔ بخلاف حدود و قصاص کے جو شبہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اس لئے حدود و قصاص عورتوں کی گواہی سے کبھی ثابت نہیں ہوتے علاوہ ازیں نکاح رتبہ کے لحاظ سے مال سے بھی کم ہے اس دلیل سے کہ نکاح مذاق سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ جس سے مال ثابت نہیں ہوتا ہے۔ پس جب مال عورتوں کی گواہی سے ثابت ہو جاتا ہے تو نکاح تو بدرجہ اولیٰ عورتوں کی گواہی سے ثابت ہو جائے گا۔﴿ مگر یہ کہ سبب متعین ہو﴾ یہ استثناء مفرغ ہے ماتن رحمہ اللہ کے قول "ومثله التعليل بالنفی" سے مطلب یہ ہے کہ کسی حال میں تعلیل بالنفی مقبول نہیں ہے۔ مگر اس حال میں کہ سبب متعین ہو کیونکہ سبب معین کا نہ پایا جانا دوسرے سبب کے ذریعے حکم کے پائے جانے سے مانع ہے اسلئے کہ اس حکم کا اور کوئی سبب نہیں ہے ﴿جیسے امام محمد رحمہ اللہ کا قول مغصوبہ عورت کے بچہ کے بارے میں کہ اس کا ضمان نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس کو غصب نہیں کیا گیا﴾ پس جس شخص نے کوئی حاملہ باندی غصب کی پھر اس باندی نے غاصب کے قبضہ میں بچہ جنا۔ پھر باندی اور بچہ دونوں مر گئے تو غاصب باندی کی قیمت کا ضامن ہوگا نہ کہ بچے کی قیمت کا۔ کیونکہ غصب باندی پر واقع ہوا ہے نہ کہ بچے پر۔ پس یہاں امام محمد رحمہ اللہ نے نفی سے استدلال کیا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ضمان کی علت غصب ہی ہے۔ پس علت کے منتفی ہونے سے ضمان ضروری طور پر منتفی ہو جائے گا اور اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ کا قول دریا سے نکالی ہوئی چیز جیسے موتی اور عنبر کے بارے میں کہ ان میں خمس نہیں ہے کیونکہ اس پر مسلمانوں نے گھوڑے نہیں دوڑائے اس لیے کہ غنیمت کے خمس کے واجب ہونے کی علت مسلمانوں کا گھوڑے دوڑانا ہی ہے اور یہ علت یہاں منتفی ہے۔

تشریح پیچھے بتا دیا کہ کسی وصف کے علت بننے کی دلیل دو چیزوں کا مجموعہ ہے: صالح ہونا اور معدل ہونا۔

﴿دون الاطراد﴾ یہاں سے شارح رحمہ اللہ ان استدلالات فاسدہ کو بیان کر رہے ہیں جس سے دیگر فقہاء رحمہم اللہ نے استدلال کیا ہے،

لیکن ہمارے نزدیک وہ دلیل نہیں بن سکتے ہیں اور وہ آٹھ ہیں۔

﴿استدلالات فاسدہ میں سے پہلا استدلال﴾ اطراد ہے۔شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت دون الاطراد کا تعلق متن کی عبارت صلاحه و عدالته کے ساتھ ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ کسی وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کا صالح اور معدل ہونا ہے۔جس کو اصطلاح میں علت مؤثرہ کہا جاتا ہے۔کسی وصف کے علت ہونے کی دلیل مطرد ہونا نہیں ہے جس کو اصطلاح میں علت طرد یہ کہا جاتا ہے باقی رہی اطراد کی تعریف سو اس کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے بعض نے اطراد کی تعریف یہ کی ﴿دوران الحکم مع الوصف وجودًا و عدمًا﴾ حکم کا وصف کے ساتھ دائر ہونا وجودًا بھی اور عدمًا بھی۔وجودًا کا مطلب یہ ہے کہ جب وصف پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے اور عدمًا کا مطلب یہ ہے کہ جب وصف نہ پایا جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے اور بعض نے اطراد کی تعریف یہ کی ہے کہ ﴿دوران الحکم مع الوصف وجودًا فقط﴾ حکم کا وصف کے ساتھ دائر ہونا صرف وجودًا کہ وہ وصف پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے باقی وہ وصف نہ پایا جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے یہ بات شرط نہیں ہے۔چونکہ اطراد کی تعریف کے بارے میں اختلاف تھا اس لئے ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے متن میں تردید کرتے ہوئے فرمایا" وجودا وعدما او وجودا فقط" بہر حال اطراد کی پہلی تعریف ہو یا دوسری تعریف یہ ہمارے نزدیک کسی وصف کے علت ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا جب تک کہ اس کا علت مؤثرہ ہونا یعنی صالح اور معدل ہونا ثابت نہ ہو۔اور شوافع جیسے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ ان حضرات کے نزدیک اطراد کسی وصف کے علت ہونے کی دلیل بن سکتا ہے۔

﴿لان الوجود﴾ سے ہمارے مسلک کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔دلیل کا حاصل یہ ہے کہ وصف کے پائے جانے کے وقت حکم کا پایا جانا بھی اتفاقی طور پر ہوتا ہے اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ وہ وصف حکم کی علت ہے جیسے شرط کے پائے جانے کے وقت حکم پایا جاتا ہے لیکن اس وجہ سے نہیں کہ شرط حکم کی علت ہے مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ ان دخلت الدار فانت طالق اگر تو گھر میں داخل ہوئی تجھے طلاق ہے تو دخول دار پائے جانے کے وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔ظاہر ہے کہ دخول دار پائے جانے کے وقت طلاق کا واقع ہو جانا اتفاقی طور پر ہے اس وجہ سے نہیں کہ دخول دار طلاق کی علت ہے پس ثابت ہو گیا کہ وصف کے پائے جانے کے وقت حکم کا پایا جانا دلیل نہیں بن سکتا اس بات کی کہ وہ وصف حکم کی علت ہے اور اسی طرح کسی وصف کے عدم یعنی نہ پائے جانے کے وقت حکم کا نہ پایا جانا اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ وہ وصف حکم کی علت ہے اس لئے کہ عدم تو خود کوئی شے نہیں ہے یعنی عدم کی کوئی حیثیت نہیں ہے اور جو خود شئی نہ ہو وہ کسی شئی کے علت ہونے کی دلیل کیسے بن سکتا ہے شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یہ بات (کسی وصف کے نہ پائے جانے کے وقت حکم کا نہ پایا جانا یہ کسی وصف کے علت ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا) چونکہ واضح اور بدیہی تھی اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا رد نہیں کیا۔

﴿و مثله التعلیل بالنفی الخ﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مثله کی ضمیر کا مرجع الاطراد ہے یہاں سے استدلالات فاسدہ میں سے دوسری دلیل بیان کر رہے ہیں کہ دوسری دلیل تعلیل بالنفی ہے شارح رحمۃ اللہ علیہ اختلاف نسخ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بعض نسخوں میں مثله کا لفظ ہے اور بعض نسخوں میں من جنسه کا لفظ ہے اور مطلب دونوں صورتوں میں ایک ہے۔

﴿تعلیل بالنفی کی تعریف﴾: علت کی نفی سے حکم کی نفی پر استدلال کرنا کہ علت نہیں پائی جا رہی اس لئے حکم بھی نہیں پایا جا رہا اور تعلیل بالنفی ہمارے نزدیک استدلالات فاسدہ میں سے ہے اس کو دلیل بنانا درست نہیں ہے اور شوافع کے نزدیک دلیل بن سکتا ہے۔

﴿لان استصحاب العدم﴾ سے ہمارے مسلک کی دلیل بیان کر رہے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ علت مطلوبہ کا نہ پایا جانا اس

سے یہ لازم نہیں آتا کہ حکم کسی اور علت کی وجہ سے بھی نہ پایا جائے ہوسکتا ہے کہ علت مطلوبہ نہ پائی جائے اس کے باوجود حکم پایا جائے کسی اور علت کی وجہ سے کیونکہ ایک حکم کی مختلف علتیں ہوسکتی ہیں پس ایک علت کے نہ پائے جانے سے دنیا جہان کی ساری علتوں کا نہ پایا جانا لازم نہیں آتا لہٰذا علت کی نفی سے حکم کی نفی پر استدلال کرنا جس کو تعلیل بالنفی کہتے ہیں درست نہیں ہے۔ مثلاً موت ہے کہ اس کی مختلف علتیں ہیں جیسے چھت گری اس لیے مرگیا یا ایکسیڈنٹ ہوا اور مرگیا یا دل کا دورہ پڑا اور مرگیا وغیرہ وغیرہ پس اگر کوئی یہ کہے کہ زید نہیں مرا اس لیے کہ وہ چھت سے نہیں گرا تو ظاہر ہے کہ یہ استدلال فاسد ہے اور اسی طرح وضو ٹوٹنا ایک حکم ہے اور اس کی مختلف علتیں ہیں جیسے پیشاب کرنا، ہوا کا خارج ہونا، خون نکلنا، سونا، اب اگر کوئی شخص اس طرح کہے کہ میرا وضو نہیں ٹوٹا اس لیے کہ میرے بدن سے خون نہیں نکلا تو ظاہر ہے کہ یہ استدلال فاسد ہے

﴿کقول الشافعی ﷫﴾ سے تعلیل بالنفی کی مثال: اس بات پر اتفاق ہے کہ نکاح میں دو مردوں کا گواہ بننا جائز ہے لیکن ایک مرد اور دو عورتوں کا نکاح میں گواہ بننا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی ﷫ کے نزدیک جائز نہیں ہے، امام شافعی ﷫ فرماتے ہیں کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے نکاح منعقد نہیں ہوتا اس لئے کہ نکاح مال نہیں ہے اور جو چیز مال نہ ہو وہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے منعقد نہیں ہوتی لہٰذا نکاح ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے منعقد نہیں ہوگا بلکہ نکاح کے منعقد ہونے کے لئے دو مردوں کا گواہ ہونا ضروری ہوگا دیکھئے یہاں امام شافعی ﷫ نے علت (مال ہونا) کی نفی سے استدلال کیا ہے حکم (ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کا صحیح ہونا) کی نفی پر یعنی ایک مرد اور دو عورتوں کے گواہی سے نکاح کے منعقد نہیں ہوگا، ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ تعلیل بالنفی ہے اور تعلیل بالنفی درست نہیں ہے اور نکاح کا مال نہ ہونا یہ اس بات میں مؤثر نہیں ہے کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے نکاح درست نہ ہو اس لیے کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے صحیح ہونے کی علت مشہود بہ کا مال ہونا نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی ﷫ نے سمجھ رکھا ہے بلکہ ایک مرد اور دو عورتوں کے گواہی کے صحیح ہونے کی علت مشہود بہ کا شبہات سے ساقط نہ ہونا ہے کہ وہ چیز جس کے بارے میں گواہی دی جارہی ہے وہ شبہات سے ساقط نہ ہوتی ہو اور نکاح بھی شبہات سے ساقط نہیں ہوتا بلکہ شبہات کے ہوتے ہوئے بھی ثابت ہوجاتا ہے۔ پس جب علت پائی گئی ہے تو پھر نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی درست ہوگی بخلاف حدود و قصاص کے کہ یہ شبہات سے ساقط ہوجاتے ہیں لہٰذا ان میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی صحیح نہیں ہوگی۔

﴿ایضًا هو ادنی﴾ اور نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے صحیح ہونے کے سلسلہ میں ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ نکاح درجہ کے لحاظ سے مال سے گھٹیا ہے کیونکہ نکاح ہزل یعنی ہنسی مزاح میں ایجاب وقبول کرنے سے بھی ثابت ہوجاتا ہے جبکہ مال ہزل یعنی ہنسی مزاح میں بیع کا ایجاب وقبول کرنے سے ثابت نہیں ہوتا اور مال ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہوجاتا ہے تو نکاح جو مال سے گھٹیا ہے وہ تو بدرجہ اولیٰ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہوجائے گا۔

﴿الا ان یکون﴾ شارح ﷫ فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت الا ان یکون سببا معینا استثناء مفرغ ہے و مثله التعلیل بالنفی سے۔ اور مطلب یہ ہے کہ تعلیل بالنفی کسی حال میں دلیل نہیں ہوسکتا سوائے ایک صورت کے وہ صورت یہ ہے کہ حکم کی علت کوئی ایک متعین ہو تو اس صورت میں تعلیل بالنفی دلیل بن جائے گا اس لئے کہ اس علت کے نہ پائے جانے کی صورت میں کسی اور علت کی وجہ سے حکم کے پائے جانے کا تصور ہی نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ اس حکم کی کوئی اور علت ہی نہیں ہے لہٰذا اس حکم کے لئے وہی علت متعین ہوگی۔ اور اس کے نہ پائے جانے سے حکم کے نہ پائے جانے پر استدلال کرنا جس کو تعلیل بالنفی کہتے ہیں درست ہوگا۔

﴿کقول محمد رحمہ اللہ فی ولد المغصوب﴾ حکم کی علت متعین ہو اس کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ ایک آدمی نے کسی کی حاملہ باندی غصب کی۔ باندی نے غاصب کے قبضے میں بچہ جن دیا پھر باندی اور بچہ دونوں غاصب کے قبضہ میں ہلاک ہو گئے تو غاصب مالک کے لئے باندی کی قیمت کا تو ضامن ہو گا لیکن بچے کی قیمت کا ضامن نہیں ہو گا اس لئے کہ غاصب کا غصب باندی پر واقع ہوا ہے بچے پر واقع نہیں ہوا کیونکہ بچہ غصب کے وقت مستقل طور پر علیحدہ موجود نہیں تھا بلکہ ماں کے تابع تھا جب کہ غصب کے پائے جانے کے لئے مستقل طور پر علیحدہ موجود ہونا ضروری ہے اور مالک کا اس پر مستقل اور کامل قبضہ ہونا تحقق غصب کے لیے شرط ہے، پس چونکہ یہ شرط یہاں نہیں پائی گئی اس لیے بچہ پر غصب واقع نہیں ہوا اور جب بچے پر غصب واقع نہیں ہوا تو غاصب مالک کے لئے بچے کی قیمت کا ضامن نہیں ہو گا۔ دیکھئے ضمان کا واجب ہونا حکم ہے اور اس حکم کی علت متعین ہے اور وہ غصب ہے۔ پس چونکہ یہاں حکم کی علت متعین ہے اس لئے امام محمد رحمہ اللہ نے علت کی نفی سے حکم کی نفی کا استدلال کیا ہے جس کو اصطلاح میں تعلیل بالنفی کہتے ہیں۔ چنانچہ کہا ہے کہ بچہ پر چونکہ غصب واقع نہیں ہوا اس لئے غاصب اس کی قیمت کا ضامن نہیں ہو گا۔

﴿وھکذا قولہ﴾ حکم کی علت متعین ہو اس سے اس کی دوسری مثال بیان کر رہے ہیں۔ سمندر سے جو چیز نکالی گئی ہو مثلاً موتی اور عنبر وغیرہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں خمس واجب نہیں ہے اس لئے کہ خمس کے واجب ہونے کی علت ﴿ایجاف المسلمین بالخیل﴾ گھوڑے دوڑانا یعنی لڑائی کرنا ہے۔ اور مذکورہ صورت میں یہ علت گھوڑے دوڑانا یعنی لڑائی کرنا نہیں پائی گئی اس لئے خمس واجب نہیں ہو گا دیکھئے یہاں مال غنیمت میں خمس کا واجب ہونا یہ حکم ہے اور اس حکم کی علت متعین ہے اور وہ ایجاف المسلمین بالخیل ہے چونکہ یہاں حکم کی علت متعین ہے اس لئے امام محمد رحمہ اللہ نے علت کی نفی سے حکم کی نفی پر استدلال کیا جس کو تعلیل بالنفی کہتے ہیں۔

چنانچہ فرمایا کہ مذکورہ صورت میں چونکہ گھوڑے دوڑانے کی علت نہیں پائی جا رہی ہے اس لئے خمس واجب نہیں ہو گا۔

وَ الْاِحْتِجَاجُ بِاِسْتِصْحَابِ الْحَالِ عَطْفٌ عَلَى التَّعْلِيْلِ بِالنَّفْيِ اَيْ مِثْلُ الْاِطِّرَادِ الْاِحْتِجَاجُ بِاِسْتِصْحَابِ الْحَالِ فِيْ عَدَمِ صَلَاحِيَّتِهٖ لِلدَّلِيْلِ وَ مَعْنَاهُ طَلَبُ صُحْبَةِ الْحَالِ لِلْمَاضِيْ بِاَنْ يُّحْكَمَ عَلَى الْحَالِ بِمِثْلِ مَا حُكِمَ فِي الْمَاضِيْ وَ حَاصِلُهٗ اِبْقَاءُ مَا كَانَ عَلٰى مَا كَانَ بِمُجَرَّدِ اَنَّهٗ لَمْ يُوْجَدْ لَهٗ دَلِيْلٌ مُزِيْلٌ وَ هُوَ حُجَّةٌ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رحمہ اللہ اِسْتِدْلَالًا بِبَقَاءِ الشَّرَائِعِ بَعْدَ وَفَاتِهٖ ﷺ وَ عِنْدَنَا هُوَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ لِاَنَّ الْمُثْبِتَ لَيْسَ بِمُبْقٍ فَلَا يَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ الدَّلِيْلُ الَّذِيْ اَوْجَبَهٗ اِبْتِدَاءً فِي الزَّمَانِ الْمَاضِيْ مُبْقِيًا لَهٗ فِيْ زَمَانِ الْحَالِ لِاَنَّ الْبَقَاءَ عَرَضٌ حَادِثٌ غَيْرُ الْوُجُوْدِ وَ لَا بُدَّ لَهٗ مِنْ سَبَبٍ عَلٰى حِدَةٍ وَ اَمَّا بَقَاءُ الشَّرَائِعِ فَلِقِيَامِ الْاَدِلَّةِ عَلٰى كَوْنِهٖ خَاتَمَ النَّبِيِّيْنَ وَ لَا يُبْعَثُ بَعْدَهٗ اَحَدٌ يَنْسَخُهَا لَا بِمُجَرَّدِ اسْتِصْحَابِ الْحَالِ وَ ذٰلِكَ الْاِسْتِصْحَابُ بِالْحَالِ يَتَحَقَّقُ فِيْ كُلِّ حُكْمٍ عُرِفَ وُجُوْبُهٗ بِدَلِيْلِهٖ ثُمَّ وَقَعَ الشَّكُّ فِيْ زَوَالِهٖ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَّقُوْمَ دَلِيْلُ بَقَائِهٖ اَوْ عَدَمِهٖ مَعَ التَّاَمُّلِ وَ الْاِجْتِهَادِ فِيْهِ فَكَانَ اسْتِصْحَابُ حَالِ الْبَقَاءِ عَلٰى ذٰلِكَ الْوُجُوْدِ مُوْجِبًا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رحمہ اللہ اَيْ حُجَّةً مُلْزِمَةً عَلَى الْخَصْمِ وَ عِنْدَنَا لَا يَكُوْنُ حُجَّةً مُوْجِبَةً وَ لٰكِنَّهَا حُجَّةٌ دَافِعَةٌ لِاِلْزَامِ الْخَصْمِ عَلَيْهِ وَ

فَائِدَةُ الْخِلَافِ تَظْهَرُ فِيْمَا ذَكَرَهُ بِقَوْلِهِ حَتّٰى قُلْنَا فِي الشِّقْصِ إِذَا بِيْعَ مِنَ الدَّارِ وَ طَلَبَ الشَّرِيْكُ الشُّفْعَةَ فَأَنْكَرَ الْمُشْتَرِيْ مِلْكَ الطَّالِبِ فِيْ مَا فِيْ يَدِهٖ اَيْ فِي السَّهْمِ الْآخَرِ الَّذِيْ فِيْ يَدِهٖ وَ يَقُوْلُ إِنَّهٗ بِالْإِعَارَةِ عِنْدَكَ إِنَّ الْقَوْلَ قَوْلُهٗ اَيْ قَوْلُ الْمُشْتَرِيْ وَ لَا تَجِبُ الشُّفْعَةُ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ لِأَنَّ الشَّفِيْعَ يَتَمَسَّكُ بِالْأَصْلِ وَ بِأَنَّ الْيَدَ دَلِيْلُ الْمِلْكِ ظَاهِرًا وَ الظَّاهِرُ يَصْلُحُ لِدَفْعِ الْغَيْرِ لَا لِإِلْزَامِ الشُّفْعَةِ عَلَى الْمُشْتَرِيْ فِي الْبَاقِيْ وَ قَالَ الشَّافِعِيُّ رحمه الله تَجِبُ بِغَيْرِ الْبَيِّنَةِ لِأَنَّ الظَّاهِرَ عِنْدَهٗ يَصْلُحُ لِلدَّفْعِ وَ الْإِلْزَامِ جَمِيْعًا فَيَأْخُذُ الشُّفْعَةَ مِنَ الْمُشْتَرِيْ جَبْرًا وَ إِنَّمَا وَضَعَ الْمَسْئَلَةَ فِي الشِّقْصِ لِيَتَحَقَّقَ فِيْهِ خِلَافُ الشَّافِعِيِّ رحمه الله إِذْ هُوَ لَا يَقُوْلُ بِالشُّفْعَةِ فِي الْجِوَارِ وَ عَلٰى هٰذَا قُلْنَا فِي الْمَفْقُوْدِ إِنَّهٗ حَيٌّ فِيْ مَالِ نَفْسِهٖ فَلَا يُقْسَمُ مَالُهٗ بَيْنَ وَرَثَتِهٖ وَ مَيِّتٌ فِيْ مَالِ غَيْرِهٖ فَلَا يَرِثُ مِنْ مَالِ مُوْرِثِهٖ لِأَنَّ حَيَاتَهٗ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ وَ هُوَ يَصْلُحُ دَافِعًا لِوَرَثَتِهٖ لَا مُلْزِمًا عَلٰى مُوْرِثِهٖ وَ مِنْ هٰذَا الْجِنْسِ مَسَائِلُ اُخَرُ كَثِيْرَةٌ مَذْكُوْرَةٌ فِي الْفِقْهِ

ترجمہ...... ﴿اور استصحاب حال سے استدلال کرنا﴾ اس کا عطف تعلیل بالنفی پر ہے یعنی اطراد کی طرح استصحاب حال سے استدلال کرنا ہے دلیل بننے کی صلاحیت نہ رکھنے کے سلسلے میں۔ اور استصحاب حال کا معنی ہے حال کا ماضی کی صحبت طلب کرنا یعنی کسی چیز پر زمانہ حال میں ایسا حکم لگایا جائے جس طرح کا حکم زمانہ ماضی میں لگایا تھا۔ اسکا خلاصہ یہ ہے کہ جو چیز جس حالت پر تھی اسے اسی حالت پر محض اس لیے باقی رکھنا کہ اس حکم کو زائل کرنے والی کوئی دلیل نہیں پائی گئی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک استصحاب حال حجت ہے آپ ﷺ کی وفات کے بعد احکام شرعیہ کے باقی رہنے سے استدلال کرتے ہوئے اور ہمارے نزدیک استصحاب حال حجت نہیں ہے ﴿کیونکہ (حکم کو) ثابت کرنے والی دلیل (اس کو) باقی رکھنے والی نہیں ہوتی﴾ پس یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جس دلیل نے زمانہ ماضی میں ابتداءً حکم ثابت کیا تھا زمانہ حال میں بھی وہ حکم کو باقی رکھنے والی ہو اس لئے کہ بقاء وجود کے علاوہ ایک عرض حادث ہے اور اس کے لئے علیحدہ سبب بھی ضروری ہے۔ اور باقی رہی احکام شرعیہ کی بقاء سو وہ اس وجہ سے ہے کہ اس بات پر دلائل قائم ہو چکے ہیں کہ آپ ﷺ خاتم النبیین ہیں اور آپ ﷺ کے بعد کوئی شخص مبعوث نہیں ہوگا جو احکام شرعیہ کو منسوخ کرے اور احکام شرعیہ کی بقاء محض استصحاب حال کی وجہ سے نہیں ہے۔ ﴿اور یہ﴾ یعنی استصحاب حال متحقق ہوتا ہے ﴿ہر ایسے حکم میں کہ جس کا ثبوت اپنی دلیل سے معلوم ہوا ہو پھر اسکے زوال میں شک واقع ہو گیا ہو﴾ یعنی بغیر اس بات کے کہ دلیل مزیل میں غور و فکر اور اجتہاد کے باوجود حکم کی بقاء یا عدم کی کوئی دلیل موجود ہو ﴿تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس وجودِ حکم پر حالت بقاء کی معیت کو طلب کرنا موجب ہے﴾ یعنی ایسی حجت ہے جو خصم پر الزام قائم کرنے والی ہے ﴿اور ہمارے نزدیک استصحاب حال حجت ملزمہ نہیں ہے لیکن ایسی حجت ہے جو خصم کے الزام کو دفع کر سکتی ہے﴾ اور ثمرہ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا جس کو ماتن رحمہ اللہ نے اپنے اس قول سے ذکر کیا ﴿چنانچہ ہم نے کہا کہ گھر کے ایک حصہ کے بارے میں کہ جب اس کو بیچا جائے اور شریک شفعہ طلب کرے اور مشتری گھر کے اس حصہ میں طالب کی ملکیت کا انکار کرے جو طالب شفعہ کے قبضہ میں ہے﴾ یعنی گھر کے اس دوسرے حصے میں جو طالب شفعہ کے قبضہ میں ہے۔ اور یہ کہے کہ یہ حصہ تیرے پاس بطور عاریت کے ہے ﴿تو قول اسی کا معتبر ہوگا﴾ یعنی مشتری کا۔ ﴿اور بغیر بینہ کے شفعہ ثابت نہیں ہوگا﴾ کیونکہ

شفیع استدلال کر رہا ہے اصل سے اور اس بات سے کہ قبضہ بظاہر دلیل ملک ہے اور ظاہر دوسرے کو دفع کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے نہ کہ گھر کے بقیہ حصے میں مشتری پر شفعہ لازم کرنے کی۔ ﴿اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بغیر بینہ کے شفعہ ثابت ہو جائے گا﴾ کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ظاہر (غیر کو) دفع کرنے اور (غیر پر) لازم کرنے دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہٰذا شفیع مشتری سے زبردستی اپنا حق شفعہ وصول کرے گا ماتن رحمہ اللہ نے مسئلہ کی صورت بنائی (گھر کے) حصہ کے بارے میں تاکہ اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف متحقق ہو کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ شفعہ بالجوار کے قائل نہیں ہے۔ اور اسی اصول کی بناء پر ہم نے مفقود الخبر کے بارے میں کہا کہ وہ اپنے مال کے حق میں زندہ ہے۔ اس لئے اس کے مال کو ورثاء میں تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ اور دوسرے کے مال کے حق میں وہ مردہ ہے۔ اسلئے اپنے مورث کے مال سے میراث نہیں پائے گا۔ کیونکہ اس کا زندہ ہونا استصحاب حال کی بناء پر ہے۔ اور استصحاب حال مفقود کے ورثاء کو دفع کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن اس کے مورث پر لازم نہیں کر سکتا اور اس جنس میں اور بہت سارے مسائل ہیں جو کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

تشریح ﴿والاحتجاج باستصحاب الحال﴾ استدلالات فاسدہ میں سے تیسری دلیل احتجاج باستصحاب الحال ہے شارح رحمہ اللہ متن کی ترکیب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ **الاحتجاج باستصحاب الحال** کا عطف **تعلیل بالنفی** پر ہے اور متن کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اطراد دلیل نہیں بن سکتا اسی طرح **احتجاج باستصحاب الحال** بھی دلیل نہیں بن سکتا۔ استصحاب حال کا مطلب یہ ہے کہ حال کا ماضی کی معیت طلب کرنا یعنی کسی چیز پر زمانہ حال میں اسی طرح کا حکم لگانا جس طرح کا حکم اس پر زمانہ ماضی میں لگایا گیا ہے۔ **بعنوان دیگر ﴿ابقاء ما کان علی ما کان﴾** کہ جو چیز زمانہ ماضی میں جس حالت پر تھی اسی حالت پر اس زمانہ حال میں باقی رکھنا محض اس وجہ سے کہ اس کو زائل کرنے کی کوئی دلیل نہ پائی گئی مثلاً کل گذشتہ آپ نے لوٹے میں پانی رکھا تھا اس وقت پانی پاک تھا اس کے بعد آپ کہیں چلے گئے اور آج آپ نے دیکھا کہ لوٹے میں پانی رکھا ہوا ہے اور آپ کو معلوم نہیں یہ پانی پاک ہے یا ناپاک ہے تو آپ نے استصحاب حال کرتے ہوئے کہا کہ جب پانی رکھا تھا اس وقت پاک تھا تو اب بھی پاک ہوگا یہ استصحاب حال ہے اور یہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حجت ہے احناف کے نزدیک حجت نہیں ہے۔

﴿استدلالا ببقاء الشرائع﴾ سے امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل بیان کی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ حضور ﷺ کی وفات کے بعد آج تک احکام شرعیہ اپنی حالت پر باقی ہیں منسوخ نہیں ہوئے اور ان کے باقی ہونے کی دلیل استصحاب حال ہی بن سکتا ہے کہ حضور ﷺ کی وفات کے وقت یہ احکام شرعیہ اپنی حالت پر باقی تھے تو اب بھی اپنی حالت پر باقی ہوں گے۔

﴿لان المثبت﴾ احناف کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ کسی چیز کے ثابت ہونے کی دلیل اس چیز کے باقی ہونے کی دلیل نہیں بن سکتی ہے۔ لہٰذا جس دلیل نے ابتداءً زمانہ ماضی میں اس حکم کو ثابت کیا تھا وہ اس پر دلالت نہیں کرتی کہ وہ حکم زمانہ حال میں بھی باقی ہے اس لئے کہ حکم کا ثبوت اور چیز ہے اور اسکی بقاء اور چیز ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک کے لیے الگ الگ دلیلوں کی ضرورت ہے حکم کے ثبوت کی دلیل اس کے بقاء کی دلیل نہیں بن سکتی اس کو آسان لفظوں میں یوں سمجھ لیں کہ ایک آدمی نے کہا زید کل لاہور میں تھا لہٰذا آج بھی لاہور میں ہوگا ظاہر ہے کہ زید کا کل لاہور میں ہونا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ آج بھی لاہور میں

ہوگا اس لئے استصحاب حال حجت نہیں ہے۔
﴿و اما بقاء الشرائع﴾ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ حضور ﷺ کی وفات کے بعد احکام شرعیہ کا باقی ہونا استصحاب حال کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس بات پر دلائل قطعیہ قائم ہو چکے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خاتم النبیین ہیں اور حضور ﷺ کے بعد کوئی ایسا شخص مبعوث نہیں ہوگا جو آپ ﷺ کے بیان کردہ احکام کو منسوخ کردے۔
﴿وذلك الاستصحاب الحال﴾ صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے استصحاب حال کا محل بیان فرمارہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ ہر حکم کے بارے میں استصحاب حال سے استدلال نہیں کیا جاسکتا بلکہ استصحاب حال سے صرف اس حکم کے بارے میں استدلال کیا جاسکتا ہے کہ جس کا ثابت ہونا کسی دلیل شرعی سے معلوم ہوا ہو پھر کچھ عرصہ گذر جانے کے بعد اس حکم کے بارے میں شک واقع ہوگیا کہ آیا وہ حکم باقی ہے یا ختم ہو چکا ہے اور اس کے بعد ایسی دلیل تلاش کی جائے گی جو اس بات پر دلالت کرے کہ یہ حکم باقی ہے یا ختم ہو چکا ہے اگر ایسی کوئی دلیل مل جائے تو پھر استصحاب حال سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا اور اگر پوری جستجو اور غور وفکر کرنے کے بعد بھی ایسی دلیل نہ ملے جو اس حکم کے باقی ہونے یا نہ ہونے پر دلالت کرے تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس وقت استصحاب حال سے استدلال کریں گے کہ چونکہ پہلے یہ حکم موجود تھا لہٰذا اب بھی باقی ہوگا۔ پس امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک استصحاب حال حجت ملزمہ بھی ہے یعنی استصحاب حال کے ذریعے خصم کے خلاف کسی چیز کو ثابت یعنی لازم بھی کیا جاسکتا ہے اور حجتِ دافعہ بھی ہے کہ اس کے ذریعے خصم کے الزام کو دفع بھی کیا جاسکتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک استصحاب حال حجت ملزمہ نہیں ہے یعنی اس کے ذریعہ خصم کے خلاف کسی چیز کو ثابت یعنی لازم نہیں کیا جاسکتا، البتہ حجت دافعہ ہے کہ اس کے ذریعہ خصم کے الزام کو دفع کیا جاسکتا ہے۔
﴿و فائدة الخلاف﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اختلاف کا ثمرہ اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ ایک گھر میں دو آدمی شریک تھے۔ پھر ایک شریک نے اپنا حصہ بیچ دیا۔ اور دوسرے نے اس پر شفعہ کردیا۔ مشتری نے شفیع (یعنی شریک ثانی) سے کہا گھر کا وہ حصہ جو تیرے قبضہ میں ہے وہ تیری ملک نہیں ہے بلکہ تیرے پاس بطور عاریت کے ہے جبکہ شفیع شفعہ اس وقت کرسکتا ہے جب گھر کا وہ حصہ جو اس کے قبضہ میں ہے وہ اس کی ملک ہو اور گھر کا یہ حصہ تیری ملک نہیں ہے۔ لہٰذا تجھے حق شفعہ حاصل نہیں ہے۔ پس اب اختلاف واقع ہوگیا۔ شریک ثانی (شفیع) کہتا ہے کہ گھر کا یہ حصہ (جس پر میرا قبضہ ہے) میری ملک ہے اور مشتری کہتا ہے کہ گھر کا یہ حصہ اس کی ملک نہیں ہے تو شریک ثانی سے بینہ کا مطالبہ کیا جائے گا تو اس بات پر بینہ پیش کر کہ گھر کا یہ حصہ تیری ملک ہے اگر اس نے بینہ قائم کردی تو اس کی ملک ثابت ہو جائے گی اور اس کو حق شفعہ حاصل ہوگا ورنہ اس صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ کہ مشتری اس بات پر قسم کھائے کہ گھر کا یہ حصہ اس (شریک ثانی) کی ملک نہیں ہے، اگر اس نے قسم اٹھالی تو مشتری کا قول معتبر ہوگا۔ اور شفیع کو حق شفعہ حاصل نہیں ہوگا۔ جب تک کہ وہ دلیل سے یہ ثابت نہیں کردے کہ گھر کا جو حصہ اس کے پاس ہے وہ اس کی ملک ہے تو اس وقت شفیع کو حق شفعہ حاصل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں شفیع اصل سے استدلال کر رہا ہے یعنی شفیع پرانے قبضے سے استدلال کر رہا ہے ملکیت پر کہ یہ گھر کا دوسرا حصہ چونکہ کافی عرصہ سے میرے قبضے میں ہے تو میں ہی اس کا مالک ہوں لہٰذا مجھے حق شفعہ حاصل ہے اور یہ استصحاب حال ہے اور استصحاب حال کے ذریعے شفعہ کو مشتری پر لازم کر رہا ہے اور استصحاب حال کی وجہ سے شفعہ کو مشتری پر لازم نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ استصحاب حال ہمارے ہاں حجت ملزمہ نہیں ہے۔
﴿نیز﴾ شفیع استدلال کر رہا ہے اس بات سے کہ قبضہ بظاہر ملکیت کی دلیل ہوتا ہے پس چونکہ دوسرے حصے پر قبضہ میرا ہے لہٰذا میں

ہی اس کا مالک ہوں اور مجھے مشتری پر حق شفعہ حاصل ہے یہ بھی استصحاب حال ہے اور وہ استصحاب حال کے ذریعے مشتری پر شفعہ کو لازم کر رہا ہے اور استصحاب حال کی وجہ سے شفعہ کو دوسرے پر لازم نہیں کیا جا سکتا ہے اس لئے کہ استصحاب حال ہمارے ہاں حجت ملزمہ نہیں ہے ہاں البتہ استصحاب حال کے ذریعے یہ شفیع دوسرے کے دعویٰ کو دفع کر سکتا ہے مثلاً کسی آدمی نے شفیع پر دعویٰ کر دیا کہ گھر کا جو حصہ تیرے قبضہ میں ہے وہ میری ملکیت ہے تو اس صورت میں شفیع استصحاب حال کے ذریعے اس کے دعویٰ کو دفع کر سکتا ہے کہ پرانے قبضہ سے ملکیت پر استدلال کرے اور یوں کہے کہ گھر کا دوسرا حصہ چونکہ کافی عرصہ سے میرے قبضہ میں ہے تو میں ہی اس کا مالک ہوں اس لئے کہ استصحاب حال حجت دافعہ ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ شفیع کے لئے شفعہ ثابت ہو گا اگر چہ وہ اس بات پر دلیل قائم نہ کرے کہ جو حصہ اس کے قبضے میں ہے وہ اس کی ملکیت ہے یعنی شریک ثانی کو حق شفعہ حاصل ہونے کے لیے اپنی ملکیت پر بینہ قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک استصحاب حال حجت دافعہ بھی ہے اور حجت ملزمہ بھی ہے پس چونکہ استصحاب حال امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حجت ملزمہ ہے اس لئے شفیع مذکورہ دونوں استصحاب حال کے ذریعے مشتری پر شفعہ کو لازم کر سکتا ہے اور جبرًا (زبردستی) دار مشفوعہ پر قبضہ کر سکتا ہے۔ اور چونکہ استصحاب حال حجت دافعہ ہے اس لئے شفیع پر کوئی اور آدمی دعویٰ کرے تو وہ استصحاب حال کے ذریعے اس کو رد کر سکتا ہے۔

﴿وانما وضع المسئلة﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے صورت مسئلہ گھر کے ایک حصہ کے بارے میں اس لئے بنائی ہے تا کہ اس میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف متصور ہو سکے اس لئے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ شریک فی نفس المبیع اور شریک فی حق المبیع میں شفعہ کے قائل تو ہیں لیکن وہ شفعہ بالجوار کے قائل نہیں ہیں۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ شفیع تین قسم پر ہے ① شریک فی نفس المبیع جو مبیع کی ذات میں شریک ہو ② شریک فی حق المبیع جو مبیع کے حق مثلاً راستہ وغیرہ میں شریک ہو ③ جار (پڑوسی)۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پہلی دو قسموں کو حق شفعہ دیتے ہیں لیکن جار کو حق شفعہ دینے کے قائل نہیں ہے اور ہمارے نزدیک تینوں قسموں کو حق شفعہ حاصل ہے تو ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے صورت مسئلہ گھر کے ایک حصہ کے بارے میں اس لیے بنائی ہے تا کہ اس میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف متحقق ہو سکے۔

تنبیہ: صاحب ازہار الازہار رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے خود منار کی جو شرح لکھی ہے اس میں انہوں نے "ان القول قوله" کی ضمیر کا مرجع طالب شفعہ (شفیع) کو قرار دیا ہے، اور صاحب ازہار الازہار رحمۃ اللہ علیہ نے قاعدہ فقہیہ کی رو سے اسی توجیہ کو ظاہر کہا ہے بندہ کی ناقص رائے یہ ہے کہ قوله کی ضمیر کا مرجع مشتری ہی ہے جیسا کہ ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اصول میں اسی مسئلہ کو تحریر کرتے ہوئے واضح طور پر لکھا ہے کہ "و یکون القول قول المشتری" (اصول سرخسی ص ۲۲۲، ج ۲) بندہ کی رائے میں اصول کے لحاظ سے بھی راجح ہے اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جو لکھا ہے شاید وہ ان کا تسامح ہو۔

﴿وعلیٰ هذا قلنا﴾ احناف کے نزدیک استصحاب حال حجت ملزمہ نہیں ہے۔ لیکن حجت دافعہ ہے اس پر ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں کہ جو آدمی مفقود یعنی لاپتہ ہو معلوم نہیں کہ زندہ ہے کہ اس کا مال اس کے وارثوں میں تقسیم نہ کیا جائے یا مر گیا ہے کہ اس کا مال اس کے وارثوں میں تقسیم کر دیا جائے تو اب یہاں استصحاب حال کیا جائے گا کہ جب وہ گم ہوا تھا اس وقت زندہ تھا تو اب بھی زندہ ہو گا اس کو خود اس کے مال کے اعتبار سے زندہ سمجھا جائے گا۔ لہٰذا اس کا مال اس کے وارثوں میں تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ جو آدمی زندہ ہو اس کا مال اس کے وارثوں میں تقسیم نہیں کیا جاتا۔ لیکن اس مفقود کو دوسرے رشتہ داروں کے مال کے اعتبار سے مردہ سمجھا جائے گا۔ لہٰذا

اس کے لاپتہ ہونے کے بعد اس کا کوئی مورث مثلاً باپ فوت ہو جائے تو اس کے مال میں سے اس کو حصہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ اگر وارث پہلے وفات پا جائے تو مورث کے مال میں سے وارث کو حصہ نہیں ملتا یہاں بھی اس مفقود کو دوسرے رشتہ داروں کے اعتبار سے مردہ سمجھا گیا ہے اس لئے اس کو حصہ نہیں ملے گا۔

پس مفقود کا زندہ ہونا استصحاب حال کی وجہ سے ہے کہ وہ پہلے زندہ تھا اب بھی زندہ ہوگا۔ اور استصحاب حال حجت دافعہ بن سکتا ہے حجت ملزمہ نہیں بن سکتا۔ لہٰذا استصحاب حال حجت دافعہ ہونے کی وجہ سے دیگر رشتہ داروں کو دفع کر دے گا یعنی اس کے مال میں حصہ لینے سے روک دے گا۔ اور استصحاب حال حجت ملزمہ نہیں ہے۔ لہٰذا استصحاب حال اس مفقود کا حصہ اس کے مورث کے مال میں ثابت نہیں کرے گا۔

وَالْاِحْتِجَاجُ بِتَعَارُضِ الْاَشْبَاهِ عَطْفٌ عَلٰی مَا قَبْلَهٗ اَیْ وَمِثْلُ الْاِطِّرَادِ الْاِحْتِجَاجُ بِتَعَارُضِ الْاَشْبَاهِ فِیْ عَدَمِ صَلَاحِیَّتِهٖ لِلدَّلِیْلِ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ تَنَافِیْ اَمْرَیْنِ کُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِمَّا یُمْکِنُ اَنْ یُّلْحَقَ بِهِ الْمُتَنَازَعُ فِیْهِ کَقَوْلِ زُفَرَ رحمہ اللہ فِیْ عَدَمِ وُجُوْبِ غَسْلِ الْمَرَافِقِ مِنَ الْغَایَاتِ مَا یَدْخُلُ فِی الْمُغَیَّا کَقَوْلِهِمْ قَرَأْتُ الْکِتَابَ مِنْ اَوَّلِهٖ اِلٰی اٰخِرِهٖ وَمِنْهَا مَا لَا یَدْخُلُ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ فَلَا تَدْخُلُ الْمَرَافِقُ فِیْ وُجُوْبِ غَسْلِ الْیَدِ بِالشَّكِّ لِاَنَّ الشَّكَّ لَا یُثْبِتُ شَیْئًا اَصْلًا وَهٰذَا عَمَلٌ بِغَیْرِ دَلِیْلٍ اَیْ هٰذَا الْاِحْتِجَاجُ الَّذِیْ احْتَجَّ بِهٖ زُفَرُ رحمہ اللہ عَمَلٌ بِغَیْرِ دَلِیْلٍ فَیَکُوْنُ فَاسِدًا لِاَنَّ الشَّكَّ اَمْرٌ حَادِثٌ فَلَا بُدَّ لَهٗ مِنْ دَلِیْلٍ فَاِنْ قَالَ دَلِیْلُهٗ تَعَارُضُ الْاَشْبَاهِ قُلْنَا هُوَ اَیْضًا حَادِثٌ لَا بُدَّ لَهٗ مِنْ دَلِیْلٍ فَاِنْ قَالَ دَلِیْلُهٗ دُخُوْلُ بَعْضِ الْغَایَاتِ مَعَ عَدَمِ دُخُوْلِ بَعْضِهَا قُلْنَا لَهٗ هَلْ تَعْلَمُ اَنَّ الْمُتَنَازَعَ فِیْهِ مِنْ اَیِّ الْقَبِیْلِ فَاِنْ قَالَ اَعْلَمُ فَقَدْ زَالَ الشَّكُّ وَجَاءَ الْعِلْمُ وَاِنْ قَالَ لَا اَعْلَمُ فَقَدْ اَقَرَّ بِجَهْلِهٖ وَعَدَمِ الدَّلِیْلِ مَعَهٗ وَهُوَ لَا یَکُوْنُ حُجَّةً عَلَیْنَا۔

ترجمہ..... ﴿اور تعارض اشباہ سے استدلال کرنا﴾ اسکا عطف بھی ماقبل پر ہے یعنی اطراد کی طرح تعارض اشباہ سے استدلال کرنا دلیل بننے کی صلاحیت نہ رکھنے میں۔ اور تعارض اشباہ نام ہے ایسے دو امروں کے تقاضا کے مختلف ہونے کا جن میں سے ہر ایک کے ساتھ متنازع فیہ امر کو ملحق کرنا ممکن ہو۔ ﴿جیسے کہنیوں کا غسل (دھونا) واجب نہ ہونے کے بارے میں امام زفر رحمہ اللہ کا قول کہ بعض غایات وہ ہیں جو مغیا میں داخل ہوتی ہیں﴾ جیسے لوگوں کا یہ قول کہ میں نے اول سے آخر تک کتاب پڑھی ﴿اور بعض غایات وہ ہیں جو (مغیا میں) داخل نہیں ہوتیں﴾ جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان (روزہ پورا کرو رات تک) ﴿تو شک واقع ہونے کی وجہ سے کہنیاں غسل ید کے وجوب میں داخل نہیں ہونگیں﴾ اس لئے کہ شک بالکل کسی چیز کو ثابت نہیں کرتا۔ ﴿اور یہ بغیر دلیل کے عمل کرنا ہے﴾ یعنی یہ استدلال جو امام زفر رحمہ اللہ نے کیا ہے یہ بلا دلیل عمل کرنا ہے اس لئے یہ استدلال فاسد ہوگا کیونکہ شک ایک نئی چیز ہے لہٰذا اس کے لیے دلیل کا ہونا ضروری ہے پس اگر امام زفر رحمہ اللہ یہ کہیں کہ شک کی دلیل تعارض اشباہ ہے تو ہم کہیں گے کہ تعارض اشباہ بھی ایک نئی چیز ہے لہٰذا اسکے لئے بھی دلیل ضروری ہے پس اگر امام زفر رحمہ اللہ یہ کہیں کہ تعارض اشباہ کی دلیل یہ ہے کہ بعض غایات

(مغیا میں) داخل ہوتی ہیں اور بعض (مغیا میں) داخل نہیں ہوتیں۔ تو ہم امام زفر رحمۃ اللہ علیہ سے عرض کریں گے کہ کیا آپ جانتے ہیں کہ مسئلہ متنازع فیہ کس قبیل میں داخل ہے پس اگر امام زفر رحمۃ اللہ علیہ یہ کہیں کہ میں جانتا ہوں تو شک جاتا رہا اور دلیل کا علم حاصل ہو گیا اور اگر امام زفر رحمۃ اللہ علیہ یہ کہیں کہ میں نہیں جانتا تو امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کم علمی اور اپنے پاس دلیل نہ ہونے کا اقرار کر لیا ہے اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی جہالت ہم پر حجت نہیں ہو سکتی۔

تشریح: ﴿و الاحتجاج بتعارض الاشباہ﴾ دلائل فاسدہ میں سے چوتھی دلیل تعارض اشباہ ہے شارح رحمۃ اللہ علیہ متن کی عبارت کی ترکیب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ **احتجاج بتعارض الاشباہ** کا عطف ماقبل یعنی ﴿تعلیل بالنفی﴾ پر ہے۔ اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اطراد دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسی طرح تعارض اشباہ بھی دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

﴿وھو عبارۃ﴾ سے تعارض اشباہ کی تعریف کر رہے ہیں ﴿تعارض اشباہ کی تعریف﴾ ایسے دو امروں کے تقاضے کا باہم مختلف ہونا کہ جن میں سے ہر ایک کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے امر متنازع فیہ کو لاحق کرنا ممکن ہو۔ مطلب یہ ہے کہ دو امر ہوں اور ان میں سے ہر ایک کا تقاضا مختلف ہو اور امر متنازع فیہ کو ان میں سے ہر ایک کے ساتھ مشابہت ہو اور اس مشابہت کی وجہ سے امر متنازع فیہ کو ان میں سے ہر ایک کے ساتھ لاحق کرنا ممکن ہو اس وجہ سے امر متنازع فیہ میں حکم اصلی کو باقی رکھنا یعنی ایک چیز کے حکم میں اختلاف ہوا ہے اور اس کا حکم قیاس کے ذریعہ ہی معلوم کیا جا سکتا ہو اور اس کا مقیس علیہ دو چیزیں بن سکتی ہوں تو اگر اس چیز کو ایک مقیس علیہ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے اس کے ساتھ لاحق کیا جائے تو اس کا حکم اور ہو گا اور اگر دوسرے مقیس علیہ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے اس کے ساتھ لاحق کیا جائے تو اس کا حکم اور ہو گا تو ایسی صورت میں امر متنازع فیہ میں حکم اصلی کو باقی رکھنا احتجاج بتعارض الاشباہ کہلاتا ہے۔ جیسے اس بارے میں اختلاف ہے کہ وضو میں کہنیوں کو دھونا واجب ہے یا نہیں۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وضو میں کہنیوں کو دھونا واجب نہیں ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ آیت وضو میں ﴿المرافق﴾ غسل ایدی کی غایت ہے اور بعض غایات مغیا کے حکم میں داخل ہوتی ہیں اور بعض غایات مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوتی ہیں جیسے ﴿قرأت الکتاب من اولہ الی آخرہ﴾ میں نے کتاب شروع سے آخر تک پڑھی یہاں غایت مغیا کے حکم ﴿یعنی پڑھنے﴾ میں داخل ہے یعنی آخر کو بھی پڑھا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿اتموا الصیام الی اللیل﴾ تم روزے کو پورا کرو رات تک اس میں غایت "لیل" ہے یہ مغیا کے حکم (روزے کو پورا کرنے) میں داخل نہیں ہے چنانچہ رات کو روزہ نہیں رکھا جاتا اب یہاں دونوں غایتوں کا تقاضا مختلف ہے پہلی غایت کا تقاضا یہ ہے کہ غایت مغیا کے حکم میں داخل ہے دوسری غایت کا تقاضا ہے کہ غایت مغیا میں داخل نہیں ہے اور المرافق والی غایت کو ان دونوں غایتوں میں سے ہر ایک کے ساتھ مشابہت ہے کیونکہ اس پر حرف غایت یعنی الی داخل ہے اب کہنیوں کے بارے میں شک ہو گیا کہ آیا یہ مغیا (ہاتھ) کے حکم (دھونے) میں داخل ہیں یا داخل نہیں ہیں لہٰذا شک کی وجہ سے المرافق والی غایت کو مغیا کے حکم (دھونے) میں داخل نہیں کیا جائے گا بلکہ اس میں حکم اصلی (نہ دھونا) باقی رکھا جائے گا اور کہنیوں کو دھونا واجب نہیں ہو گا اس لئے کہ شک حقیقت میں حکم کو ثابت نہیں کرتا۔

﴿وھذا عمل بغیر دلیل﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے تعارض اشباہ سے جو استدلال کیا ہے یہ ایسی چیز سے استدلال کرنا ہے جو حقیقت میں دلیل نہیں ہے اور غیر دلیل سے استدلال کرنا چونکہ فاسد ہوتا ہے اس

لئے یہ فاسد ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شک ایک نئی چیز ہے اور ہر نئی چیز کے لئے دلیل ضروری ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا شک کے لئے کوئی دلیل ہونی چاہئے۔ اس کے جواب میں اگر امام زفر رحمہ اللہ یہ کہیں کہ شک کی دلیل تعارض اشباہ ہے تو ہم کہیں گے کہ تعارض اشباہ بھی ایک نئی چیز ہے، بعد کی پیداوار ہے۔ اس پر بھی کوئی دلیل ہونی چاہئے پھر اس کے جواب میں اگر امام زفر رحمہ اللہ یہ کہیں کہ تعارض اشباہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن و سنت میں بعض غایات مغیا کے حکم میں داخل ہیں اور بعض غایات مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہیں معلوم ہوا کہ تعارض اشباہ ثابت ہے۔ تو اس کے جواب میں ہم امام زفر رحمہ اللہ سے پوچھیں گے کہ امر متنازع فیہ یعنی کہنیوں کے بارے میں آپ جانتے ہیں کہ یہ کہنیاں غایات میں سے ہے (آیا کہنیاں ان غایات میں سے ہیں جو مغیا کے حکم میں داخل ہیں یا ان غایات میں سے ہیں جو مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہیں) یا آپ نہیں جانتے کہ کن غایات میں سے ہیں؟ ہمارے اس سوال کے جواب میں اگر امام زفر رحمہ اللہ یہ کہیں کہ میں جانتا ہوں کہ کہنیاں کن غایات میں سے ہیں تو پھر شک جاتا رہا اور دلیل کا علم حاصل ہو گیا کہ کہنیاں کن غایات میں سے ہیں تو پھر تعارض اشباہ کہاں رہا اور اگر ہمارے اس سوال کے جواب میں امام زفر رحمہ اللہ یہ کہیں کہ میں نہیں جانتا کہ کہنیاں کن غایات میں سے ہیں تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ آپ نے عدم علم کا اقرار کر کے اپنے پاس دلیل نہ ہونے کا اقرار کر لیا ہے، لہٰذا یہ ہمارے خلاف حجت نہ ہوگی۔

وَ الْاِحْتِجَاجُ بِمَا لَا يَسْتَقِلُّ اِلَّا بِوَصْفٍ يَقَعُ بِهِ الْفَرْقُ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ اَیْ مِثْلُ الْاِطِّرَادِ فِیْ عَدَمِ صَلَاحِيَّتِهٖ لِلدَّلِيْلِ التَّمَسُّكُ بِالْاَمْرِ الْجَامِعِ الَّذِیْ لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهٖ فِیْ اِثْبَاتِ الْحُكْمِ اِلَّا بِاِنْضِمَامِ وَصْفٍ يَقَعُ بِهِ الْفَرْقُ بَيْنَ الْاَصْلِ وَ الْفَرْعِ حَيْثُ لَمْ يُوْجَدْ هُوَ فِی الْفَرْعِ كَقَوْلِهِمْ فِیْ مَسِّ الذَّكَرِ اَیْ قَوْلِ الشَّافِعِيَّةِ فِیْ جَعْلِ مَسِّ الذَّكَرِ نَاقِضًا لِلْوُضُوْءِ اِنَّهٗ مَسُّ الْفَرْجِ فَكَانَ حَدَثًا كَمَا اِذَا مَسَّهٗ وَ هُوَ يَبُوْلُ فَهٰذَا قِيَاسٌ فَاسِدٌ لِاَنَّهٗ اِنْ لَمْ يُعْتَبَرْ فِی الْمَقِيْسِ عَلَيْهِ قَيْدُ الْبَوْلِ كَانَ قِيَاسَ الْمَسِّ عَلٰى نَفْسِهٖ وَ هُوَ خَلْفٌ وَ اِنِ اعْتُبِرَ فِيْهِ ذٰلِكَ الْقَيْدُ يَكُوْنُ فَارِقًا بَيْنَ الْاَصْلِ وَ الْفَرْعِ اِذْ فِی الْاَصْلِ النَّاقِضُ هُوَ الْبَوْلُ وَ لَمْ يُوْجَدْ فِی الْفَرْعِ وَ قَدْ عَارَضَ هٰذَا الْقِيَاسَ الْحَنَفِيَّةُ مُعَارَضَةَ الْفَاسِدِ بِالْفَاسِدِ فَقَالُوْا اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى مَدَحَ الْمُسْتَنْجِيْنَ بِالْمَاءِ فِیْ قَوْلِهٖ فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا وَ لَا شَكَّ اَنَّ فِيْهِ مَسَّ الْفَرْجِ فَلَوْ كَانَ حَدَثًا لَمَا مَدَحَهُمْ بِهٖ وَ هٰذَا كَمَا تَرٰى وَ الْاِحْتِجَاجُ بِالْوَصْفِ الْمُخْتَلَفِ فِيْهِ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ اَیْ مِثْلُ الْاِطِّرَادِ فِیْ عَدَمِ صَلَاحِيَّتِهٖ لِلدَّلِيْلِ الْاِحْتِجَاجُ بِالْوَصْفِ الَّذِیْ اخْتُلِفَ فِیْ كَوْنِهٖ عِلَّةً فَاِنَّهٗ اَيْضًا فَاسِدٌ كَقَوْلِهِمْ فِی الْكِتَابَةِ الْحَالَّةِ اَیِ الشَّافِعِيَّةِ فِیْ عَدَمِ جَوَازِ الْكِتَابَةِ الْحَالَّةِ اِنَّهَا عَقْدٌ لَا يَمْنَعُ مِنَ التَّكْفِيْرِ اَیْ مِنْ اِعْتَاقِ هٰذَا الْعَبْدِ الْمُكَاتَبِ بِالتَّكْفِيْرِ فَكَانَ فَاسِدًا كَالْكِتَابَةِ بِالْخَمْرِ فَاِنَّ هٰذَا الْقِيَاسَ غَيْرُ تَامٍّ لِاَنَّ فَسَادَ الْكِتَابَةِ بِالْخَمْرِ اِنَّمَا هُوَ لِاَجْلِ الْخَمْرِ لَا لِعَدَمِ مَنْعِهَا مِنَ التَّكْفِيْرِ وَ الْكِتَابَةُ عِنْدَنَا لَا تَمْنَعُ مِنَ التَّكْفِيْرِ مُطْلَقًا سَوَاءٌ كَانَتْ حَالَّةً اَوْ مُؤَجَّلَةً فَلَا بُدَّ لِلْخَصْمِ مِنْ اِقَامَةِ الدَّلِيْلِ عَلٰى اَنَّ الْكِتَابَةَ الْمُؤَجَّلَةَ تَمْنَعُ مِنَ التَّكْفِيْرِ حَتّٰى تَكُوْنَ الْحَالَّةُ فَاسِدَةً لِاَجْلِ عَدَمِ الْمَنْعِ مِنَ التَّكْفِيْرِ

ترجمہ ﴿اور ایسے وصف سے استدلال کرنا جو مستقل نہ ہو سکے مگر ایسے وصف (کو ملانے) سے جس کی وجہ سے فرق پیدا ہو جائے﴾ اس کا عطف سابق پر ہے یعنی اطراد کی طرح دلیل بننے کی صلاحیت نہ رکھنے میں ایسے امر جامع سے استدلال کرنا ہے جو حکم کو ثابت کرنے میں بذات خود مستقل نہ ہو مگر ایسے وصف کے ملنے سے جس کی وجہ سے فرق واقع ہو جائے اصل اور فرع کے درمیان اس طور پر کہ وہ وصف فرع میں نہ پایا جائے ﴿جیسے کہ انکا قول مس ذکر کے بارے میں﴾ یعنی شوافع کا مس ذکر کو ناقض وضو بنانے کے سلسلہ میں یہ قول ﴿کہ مس ذکر میں شرمگاہ کا مس ہے اس لئے یہ ناقض وضو ہوگا جس طرح پیشاب کرتے وقت کوئی شرمگاہ کو چھوئے﴾ پس یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ اگر مقیس علیہ میں بول کی قید کا اعتبار نہ کیا جائے تو یہ مس کا قیاس خود اسی پر ہوگا اور یہ باطل ہے اور اگر مقیس علیہ میں بول کی قید کا اعتبار کیا جائے تو یہ قید اصل اور فرع میں فرق کر دے گی کیونکہ اصل میں ناقض وضو بول ہی ہے اور یہ علت فرع میں نہیں پائی جاتی ہے اور (بعض) احناف نے اس قیاس فاسد کا معارضہ کیا معارضۃ الفاسد بالفاسد کے طریقے سے چنانچہ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے پانی سے استنجاء کرنے والوں کی تعریف فرمائی اپنے اس ارشاد میں (مسجد قباء میں ایسے لوگ رہتے ہیں جو پسند کرتے ہیں خوب پاک رہنے کو) اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ استنجاء میں مس فرج ہوا کرتا ہے پس اگر مس فرج ناقض وضو ہوتا تو اس پر اللہ ان کی تعریف نہ فرماتا اور یہ معارضہ اسی طرح ہے جیسے تو نے دیکھ لیا ﴿اور مختلف فیہ وصف کے ذریعے استدلال کرنا﴾ اس کا عطف ماقبل پر ہے یعنی اطراد کی طرح ہے دلیل بننے کی صلاحیت نہ رکھنے میں ایسے وصف سے استدلال کرنا کہ جس کے علت ہونے میں اختلاف ہو کہ یہ بھی فاسد ہے ﴿جیسے کہ نقد کتابت کے بارے میں انکا قول﴾ یعنی نقد کتابت کے عدم جواز کے بارے میں شوافع کا یہ قول ﴿کہ یہ ایسا عقد ہے جو کفارہ میں غلام کی آزادی سے مانع نہیں ہے﴾ یعنی کفارہ کی ادائیگی کیلئے مکاتب غلام کو آزاد کرنے سے (مانع نہیں ہے) ﴿لہٰذا یہ عقد کتابت معجلہ فاسد ہے کہ جس طرح شراب کے عوض مکاتب بنانا (فاسد ہے)﴾ یہ قیاس تام نہیں ہے ہمارے نزدیک کیونکہ شراب کے بدلے مکاتب بنانے کا فساد شراب کی وجہ سے ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ عقد کتابت میں غلام کے آزاد کرنے سے مانع نہیں ہے اور عقد کتابت ہمارے نزدیک مطلقاً (غلام کو) آزاد کرنے سے مانع نہیں ہے خواہ بدل کتابت نقد ہو یا ادھار ہو لہٰذا خصم کیلئے ضروری ہے اس بات پر دلیل قائم کرنا کہ کتابتِ مؤجلہ غلام کو کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہے کہ نقد کتابت فاسد ہو اس وجہ سے کہ وہ کفارہ میں غلام کی آزادی سے مانع نہیں ہے

تشریح ﴿الاحتجاج بما لایستقل﴾ دلائل فاسدہ میں سے پانچویں دلیل احتجاج بما لا یستقل الا بوصف یقع به الفرق ہے۔ شارح رحمہ اللہ متن کی عبارت کی ترکیب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت۔

﴿الاحتجاج بما لایستقل﴾ کا عطف ہے متن کی عبارت تعلیل بالنفی پر۔

﴿الاحتجاج بمالایستقل کی تعریف﴾ کسی ایسے امر جامع (علت مشترکہ) سے استدلال کرنا جو حکم کو ثابت کرنے میں مستقل بالذات نہ ہو بلکہ اس کے ساتھ کسی وصف کو ملانے کی ضرورت ہو لیکن اس وصف کو ملانے سے مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان فرق ہو جائے کہ وہ وصف صرف مقیس علیہ میں پایا جاتا ہو مقیس میں نہ پایا جاتا ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر وصف کو ساتھ نہ ملائیں تو پھر وہ امر جامع حکم کو ثابت کرنے میں مستقل بالذات نہ ہو اور اگر اس کو ملائیں تو اس کی وجہ سے مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان فرق ہو جائے اور قیاس قیاس مع الفارق بن جائے، اس کی مثال جیسے مس ذکر (ذکر کو چھونا) یہ احناف کے ہاں ناقض وضو نہیں ہے اور شوافع کے ہاں ناقض وضو ہے۔ شوافع کی دلیل یہ ہے کہ مس ذکر مس فرج ہے لہٰذا یہ ناقض وضو ہوگا جیسا کہ مس ذکر فی حال البول ناقض وضو ہے۔

﴿**فھذا قیاس فاسد**﴾ شارح ﷫ شوافع کی اس دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ شوافع کا یہ قیاس، قیاس فاسد ہے، اس لئے کہ اگر مقیس علیہ یعنی مس ذکر عند البول میں بول کی قید کا اعتبار نہ کریں تو پھر مس ذکر کو مس ذکر پر قیاس کرنا قیاس الشئ علی نفسہ ہوگا۔ اور قیاس الشئ علی نفسہ تو باطل ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ قیاس باطل ہوگا۔ پس یہ علت مشترکہ حکم کو ثابت کرنے میں مستقل بذاتہ نہیں ہوگی اور اگر مقیس علیہ یعنی مس ذکر عند البول میں بول کی قید کا اعتبار کریں یعنی مقیس علیہ مس ذکر مع البول کو بنائیں تو پھر قیاس قیاس مع الفارق بن جاتا ہے اور مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان فرق ہو جاتا ہے کہ مقیس علیہ مس ذکر مع البول ہوگا اور مقیس صرف مس ذکر ہوگا اس میں بول کی قید نہیں ہے۔ اور مقیس علیہ یعنی مس ذکر مع البول میں ناقض وضو در حقیقت بول ہی ہے مس ذکر ناقض نہیں ہے۔ اور یہ مقیس میں نہیں پایا جاتا لہٰذا وہ ناقض نہیں ہوگا۔

﴿**وقد عارض ھذا**﴾ شارح ﷫ فرماتے ہیں کہ جیسے شوافع کا یہ قیاس فاسد ہے اسی طرح بعض احناف نے اس قیاس فاسد کا جواب دیا ہے قیاس فاسد کے ساتھ چنانچہ بعض احناف نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے استنجاء میں ڈھیلے استعمال کرنے کے بعد پانی استعمال کرنے والوں کی تعریف کی ہے چنانچہ ارشاد ہے ﴿**فیه رجال یحبون ان یتطھروا**﴾ (قبا میں ایسے لوگ رہتے ہیں جو خوب پاک رہنے کو پسند کرتے ہیں) اور ظاہر ہے کہ پانی کے ساتھ استنجاء کرنے کی صورت میں مس ذکر ہوتا ہے پس اگر مس ذکر ناقض وضو ہوتا تو اللہ تعالیٰ اس پر ان کی تعریف نہ کرتا۔ کیونکہ جو چیز ناقض وضو ہو اس پر تعریف کیسے کی جاسکتی ہے اس لیے کہ تعریف تو اچھی چیز پر ہوتی ہے اور بے وضو ہونا اچھی چیز نہیں ہے بلکہ باوضو ہونا اچھی چیز ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس پر (پانی کے ساتھ استنجاء کرنے پر) ان کی تعریف کی ہے معلوم ہوا کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں ہے۔

﴿**وھذا کما تری**﴾ شارح ﷫ فرمارہے ہیں کہ بعض حنفیہ نے یہ جو جواب دیا ہے یہ فاسد ہے اس لئے کہ ہمارا اور شوافع کا اختلاف اس مس ذکر میں ہے جو استنجاء کی حالت کے علاوہ میں ہو اور جو مس ذکر استنجاء کی حالت میں ہوتا ہے وہ بالاتفاق ناقض وضو ہوتا ہے لیکن چونکہ فاسد کا جواب فاسد کے ساتھ دیا جاسکتا ہے (اور محاورہ مشہور ہے جیسا منہ ویسے ہی تھپڑ، جیسے روح ویسے ہی فرشتے) اس لئے یہ شوافع کے قیاس فاسد کا جواب بن سکتا ہے۔

﴿**و الاحتجاج بالوصف**﴾ دلائل فاسدہ میں سے چھٹی دلیل احتجاج بالوصف المختلف فیہ ہے

﴿احتجاج بالوصف المختلف فیہ کی تعریف﴾: ایسے وصف سے استدلال کرنا جس کے بارے میں اختلاف ہو کہ آیا یہ حکم کی علت ہے یا نہیں بعض فقہاء کے ہاں وہ حکم کی علت ہو اور بعض کے ہاں حکم کی علت نہ ہو۔ لیکن اس پر اتفاق ہو کہ وہ وصف مقیس علیہ اور مقیس دونوں میں پایا جاتا ہے۔

﴿**کقولھم فی الکتابة**﴾ اس کی مثال: عقد کتابت میں عموماً بدل کتابت مؤجل ہوتا ہے لیکن اگر عقد کتابت معجل کیا جائے یعنی بدل کتابت نقد ادا کرنے کی شرط پر کسی غلام کو مکاتب بنایا جائے تو یہ جائز ہے یا نہیں؟ احناف کے ہاں جائز ہے اور شوافع کے ہاں جائز نہیں ہے۔ شوافع کی دلیل یہ ہے کہ ایسا عقد کتابت (جس میں بدل کتابت نقد ادا کرنے کی شرط ہو) عبد مکاتب کو کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع نہیں ہوتا ہے یعنی مولیٰ نے اگر کوئی کفارہ دینا ہو تو وہ ایسا عبد مکاتب (جس پر بدل کتابت نقد ادا کرنے کی شرط لگائی ہو) کفارہ میں آزاد کرسکتا ہے۔ اور جب یہ عقد کتابت کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع نہیں ہے تو پھر یہ فاسد ہوگا اس لئے کہ درست عقد کتابت وہ ہوتا ہے جو کفارہ میں عبد مکاتب کو آزاد کرنے سے مانع ہو اور یہ عقد

کتابت مانع نہیں ہے۔ اس لئے یہ فاسد ہے (یہ شوافع کی پہلی دلیل ہے) یہ ایسا ہی ہے کہ جیسا کہ خمر (شراب) کے بدلے میں کسی غلام کو مکاتب بنانا یعنی بدل کتابت خمر کو قرار دیا جائے تو یہ عقد کتابت فاسد ہے پس جس طرح کتابت بالخمر فاسد ہے اسی طرح مذکورہ عقد کتابت (کہ بدل کتابت نقد ادا کرنے کی شرط پر کسی غلام کو مکاتب بنایا جائے) بھی فاسد ہوگا یہ شوافع کی دوسری دلیل ہے جو قیاس ہے۔

﴿فان هذا القياس غير تام﴾ شوافع کی دوسری دلیل (قیاس) کا جواب دے رہے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ شوافع کا یہ قیاس تام نہیں ہے اس لئے کہ مقیس علیہ (شراب کے بدلے میں عقد کتابت) کے فاسد ہونے کی وجہ شراب ہے کیونکہ شراب مسلمان کے حق میں مال متقوم نہیں ہے اس کے فاسد ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ ﴿عقد کتابت بالخمر﴾ کفارہ میں مکاتب غلام کو آزاد کرنے سے مانع نہیں ہوتا ہے اس لئے قیاس کی بنیاد ہی غلط ہے کہ مقیس علیہ میں علت اور ہے یعنی شراب کا مال متقوم نہ ہونا اور مقیس میں علت اور ہے یعنی ایسے عقد کتابت کا کفارہ میں مکاتب غلام کو آزاد کرنے سے مانع نہ ہونا۔

﴿و الكتابة عندنا﴾ شوافع کی پہلی دلیل کا جواب دے رہے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ وصف (کفارہ میں مکاتب غلام کو آزاد کرنے سے مانع نہ ہونا) ایسا ہے جس کے علت ہونے میں اختلاف ہے اس لیے کہ ہمارے نزدیک عقد کتابت مطلقاً کفارہ میں مکاتب غلام کو آزاد کرنے سے مانع نہیں ہوتا ہے خواہ بدل کتابت نقد ادا کرنے کی شرط ہو یا بدل کتابت ادھار ادا کرنے کی شرط ہو۔ لہٰذا شوافع کی دلیل ہمارے خلاف حجت نہیں بنے گی اگر شوافع اپنی یہ دلیل ہمارے خلاف حجت بنانا چاہتے ہیں تو پہلے دلیل سے اس وصف کے علت ہونے پر اتفاق ثابت کریں یعنی یہ بات ثابت کریں کہ احناف کے نزدیک صحیح عقد کتابت کفارہ میں مکاتب غلام کو آزاد کرنے سے مانع ہوتا ہے پھر وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ مذکورہ عقد کتابت چونکہ کفارہ میں مکاتب غلام کو آزاد کرنے سے مانع نہیں ہے اس لئے یہ فاسد ہے۔ دیکھئے اس قیاس میں شوافع نے ایسے وصف سے استدلال کیا ہے کہ جس کے علت ہونے میں اختلاف ہے وہ وصف ہے کفارے میں مکاتب غلام کو آزاد کرنے سے مانع نہ ہونا یہ وصف شوافع کے نزدیک حکم کی علت ہے لیکن ہمارے نزدیک حکم کی علت نہیں ہے۔

وَالْإِحْتِجَاجُ بِمَا لَا شَكَّ فِيْ فَسَادِهٖ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ اَیْ مِثْلُ الْإِطِّرَادِ فِی الْبُطْلَانِ الْإِحْتِجَاجُ بِوَصْفٍ لَا يُشَكُّ فِيْ فَسَادِهٖ بَلْ هُوَ بَدِيْهِيٌّ كَقَوْلِهِمْ اَيِ الشَّافِعِيَّةِ فِيْ وُجُوْبِ الْفَاتِحَةِ وَ عَدَمِ جَوَازِ الصَّلٰوةِ بِثَلٰثِ اٰيَاتِ الثَّلٰثُ نَاقِصُ الْعَدَدِ عَنِ السَّبْعَةِ اَیْ عَنْ سُوْرَةِ الْفَاتِحَةِ فَلَا يَتَاَدّٰى بِهِ الصَّلٰوةُ كَمَا دُوْنَ الْاٰيَةِ لَا يَتَاَدّٰى بِهِ الصَّلٰوةُ لِاَجْلِ ذٰلِكَ فَاِنَّ هٰذَا الْقِيَاسَ بَدِيْهِيُّ الْفَسَادِ اِذْ لَا اَثَرَ لِلنُّقْصَانِ عَنِ السَّبْعَةِ فِيْ فَسَادِ الصَّلٰوةِ وَاِنَّمَا لَمْ تَجُزْ بِمَا دُوْنَ الْاٰيَةِ لِاَنَّهٗ لَا يُسَمّٰى قُرْاٰنًا فِی الْعُرْفِ وَاِنْ سُمِّیَ بِهٖ فِی اللُّغَةِ وَ الْإِحْتِجَاجُ بِلَا دَلِيْلٍ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ اَیْ مِثْلُ الْإِطِّرَادِ فِی الْبُطْلَانِ الْإِحْتِجَاجُ بِلَا دَلِيْلٍ لِاَجْلِ النَّفْیِ بِاَنْ يَقُوْلَ هٰذَا الْحُكْمُ غَيْرُ ثَابِتٍ لِاَنَّهٗ لَا دَلِيْلَ عَلَيْهِ فَاِنِ ادَّعٰى اَنَّهٗ غَيْرُ ثَابِتٍ فِيْ ذِهْنِ الْمُسْتَدِلِّ فَلَا شَكَّ فِيْ جَوَازِهٖ لِاَنَّ عَدَمَ وِجْدَانِهِ الدَّلِيْلَ يَقْتَضِیْ عَدَمَ وِجْدَانِهِ الْحُكْمَ فِيْ عِلْمِهٖ وَاِنِ ادَّعٰى اَنَّهٗ غَيْرُ ثَابِتٍ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ لِعَدَمِ وِجْدَانِ الدَّلِيْلِ عَلَيْهِ فَاخْتَلَفُوْا فِيْهِ فَقِيْلَ هُوَ جَائِزٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى قُلْ

لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا الْآيَةَ فَإِنَّهُ تَعَالَى عَلَّمَ نَبِيَّهُ الْاِحْتِجَاجَ بِلَا أَجِدُ دَلِيلًا عَلَى عَدَمِ حُرْمَتِهِ وَ قِيلَ جَائِزٌ فِي الشَّرْعِيَّاتِ دُونَ الْعَقْلِيَّاتِ لِأَنَّ مُدَّعِي النَّفْيِ وَ الْإِثْبَاتِ فِي الْعَقْلِيَّاتِ مُدَّعٍ حَقِيقَةَ الْوُجُودِ وَ الْعَدَمِ فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ دَلِيلٍ وَ لَا يَكْفِي عَدَمُ الدَّلِيلِ بِخِلَافِ الشَّرْعِيَّاتِ فَإِنَّهَا لَيْسَتْ كَذٰلِكَ وَ عِنْدَ الْجُمْهُورِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ أَصْلًا لَا فِي النَّفْيِ وَ لَا فِي الْإِثْبَاتِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَ قَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارٰى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ أَمَرَ النَّبِيَّ بِطَلَبِ الْحُجَّةِ وَ الْبُرْهَانِ عَلَى النَّفْيِ وَ الْإِثْبَاتِ جَمِيعًا هٰذَا مَا عِنْدِي فِي حَلِّ هٰذَا الْمَقَامِ۔

ترجمہ: ﴿اور ایسے وصف سے استدلال کرنا کہ جس کے فساد میں کوئی شبہ نہ ہو﴾ اسکا عطف بھی ماقبل پر ہے یعنی باطل ہونے میں اطراد کی طرح ہے اس وصف سے استدلال کرنا کہ جس کے فاسد ہونے میں کوئی شک نہ ہو بلکہ اس کا باطل ہونا بدیہی ہو ﴿جیسے انکا یہ کہنا﴾ یعنی نماز میں سورۃ فاتحہ کے فرض ہونے اور تین آیتوں سے نماز کے جائز نہ ہونے کے بارے میں شوافع کا قول ﴿کہ تین کا عدد سات سے کم ہے﴾ یعنی سورۃ فاتحہ سے کم ہے ﴿لہٰذا نماز تین آیات سے ادا نہیں ہوگی جس طرح ایک آیت سے کم (کی قراءت) سے ادا نہیں ہوتی ہے﴾ سات آیات سے کم ہونے کی وجہ سے پس یہ قیاس بدیہی طور پر فاسد ہے کیونکہ نماز کے فاسد ہونے میں سات کی تعداد سے کم ہونے کو کوئی اثر نہیں ہے اور ایک آیت سے کم (کی قراءت) سے نماز درست نہیں ہوتی اس لیے کہ اس کا نام عرف میں قرآن نہیں رکھا جاتا، اگرچہ لغت میں اس کا نام قرآن رکھا گیا ہے، ﴿اور دلیل نہ ہونے سے استدلال کرنا﴾ اسکا عطف ہے ماقبل پر یعنی اطراد کی طرح باطل ہونے میں عدم دلیل سے حکم کی نفی پر استدلال کرنا ہے بایں طور کہ مجتہد یوں کہے یہ حکم ثابت نہیں ہے اس لئے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے، پس اگر مجتہد یہ دعوی کرے کہ یہ حکم مستدل کے ذہن میں ثابت نہیں ہے اس کے جائز ہونے میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ مجتہد کا دلیل نہ پانا تقاضا کرتا ہے اس بات کا کہ مجتہد نے اپنے علم کے مطابق حکم نہ پایا ہو اور اگر مجتہد یہ دعوی کرے کہ یہ حکم واقع میں ثابت نہیں ہے اس لئے کہ اس پر دلیل نہیں پائی گئی تو اس استدلال کے بارے میں اہل اصول کا اختلاف ہوا ہے چنانچہ بعضوں نے کہا ہے کہ مجتہد کا یہ استدلال درست ہے اللہ کے اس فرمان کی وجہ سے (آپ کہہ دیجئے کہ میں نہیں پاتا اس وحی میں کہ جو مجھ کو پہنچی ہے کوئی حرام چیز) اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ کو شئی کی عدم حرمت پر لا اجد دلیلا (میں دلیل نہیں پاتا) کے ساتھ استدلال کرنے کی تعلیم دی ہے اور بعضوں نے کہا ہے احتجاج بلا دلیل احکام شرعیہ میں جائز ہے نہ کہ امور عقلیہ میں کیونکہ عقلیات میں نفی اور اثبات کا مدعی حقیقی وجود و عدم کا مدعی ہوتا ہے لہٰذا اس (عقلیات میں حکم کی نفی) کے لئے دلیل کا ہونا ضروری ہے اور دلیل کا نہ ہونا کافی نہیں ہے بخلاف احکام شرعیہ کہ وہ اس طرح نہیں ہیں۔ اور جمہور کے نزدیک احتجاج بلا دلیل بالکل حجت نہیں ہے۔ نہ (حکم کی) نفی کرنے میں اور نہ (حکم کو) ثابت کرنے میں۔ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے (اور کہتے ہیں یہ لوگ ہرگز نہ جائیں گے جنت میں مگر جو ہونگے یہودی یا نصرانی یہ آرزوئیں باندھ لی ہیں انہوں نے آپ کہہ دیجئے لے آؤ دلیل اپنی اگر تم سچے ہو) اللہ تعالیٰ نے نبی کریم ﷺ کو حکم دیا ہے نفی و اثبات دونوں پر حجت طلب کرنے کا۔ یہ وہ تشریح ہے جو اس مقام کے حل کرنے کے سلسلہ میں میرے پاس تھی۔

تشریح: ﴿و الاحتجاج بما لا شك﴾ دلائل فاسدہ میں سے ساتویں دلیل فاسد الاحتجاج بما لاشك فی

فسادہ ہے۔

﴿الاحتجاج بما لاشك فی فسادہ کی تعریف﴾ ایسے وصف سے استدلال کرنا جسے علت قرار دینا بلاشک وشبہ فاسد ہو بلکہ بدیہی البطلان ہو۔اس کی مثال یہ ہے کہ شوافع کا مذہب یہ ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ کی قراءت کرنا فرض ہے اور صرف تین آیات کی قراءت سے فریضہ قراءت ادا نہیں ہوگا اور نماز جائز نہیں ہوگی جبکہ احناف کا مذہب یہ ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ کی قرأت فرض نہیں ہے البتہ واجب ہے اور صرف تین آیات کی قراءت سے فریضہ قراءت ادا ہو جائے گا اور نماز جائز ہوگی۔شوافع کی دلیل یہ ہے کہ تین آیات تعداد کے لحاظ سے سورۃ فاتحہ کی سات آیات سے کم ہیں۔لہٰذا تین آیات کی قراءت سے نماز ادا نہیں ہوگی جیسا کہ ایک آیت سے کم کی قراءت سے نماز بالاتفاق ادا نہیں ہوتی۔اسی علت کی وجہ سے کہ وہ (مادون الآیۃ) سورۃ فاتحہ کی سات آیات سے تعداد کے لحاظ سے کم ہے۔پس جس طرح سورۃ فاتحہ کی سات آیات سے کم ہونے کی وجہ سے مادون الآیۃ کی قراءت سے نماز جائز نہیں ہوتی اسی طرح اسی علت کی وجہ سے تین آیات کی قراءت سے بھی نماز جائز نہیں ہوگی۔

﴿فان هذا القیاس بدیهی﴾ سے شوافع کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ شوافع کا یہ قیاس بلاشک و شبہ فاسد بلکہ بدیہی البطلان ہے اس لئے کہ اس قیاس میں انہوں نے نماز کے ناجائز اور فاسد ہونے کی علت سات آیات سے کم ہونے کو بنایا ہے۔اور یہ علت ہمارے ہاں بھی فاسد ہے اور شوافع کے ہاں بھی فاسد ہے ہمارے نزدیک فاسد ہونا تو ظاہر ہے کہ ہمارے نزدیک تین آیات کی قراءت سے نماز جائز ہو جاتی ہے اور شوافع کے ہاں اس لئے فاسد ہے کہ اگر کوئی آدمی فاتحہ کی قراءت نہ کرے بلکہ سورۃ فاتحہ کے علاوہ کسی اور سورت کی سات یا اس سے زیادہ آیات کی قراءت کرے تب بھی شوافع کے ہاں نماز فاسد ہے۔ حالانکہ یہاں فساد نماز کی علت ﴿سات آیات سے کم ہونا﴾ نہیں پائی گئی لہٰذا نماز صحیح ہونی چاہئے پس معلوم ہوا کہ یہ علت (سات آیات سے کم ہونا) خود شوافع کے ہاں بھی فاسد ہے باقی رہا مقیس علیہ یعنی ایک آیت سے کم کی قراءت سو اس میں نماز کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ سات آیات سے کم ہے بلکہ اس میں نماز کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایک آیت سے کم کی قراءت کو عرف میں قراءت قرآن نہیں کہا جاتا ہے،چنانچہ اگر کسی نے الحمد لله کہا یا سبحان الله کہا تو یہ مادون الآیۃ ہے لیکن اس کو کوئی قرآن نہیں کہتا،اگرچہ قرآن کے لغوی معنی کے لحاظ سے اس کو قرآن کہہ سکتے ہیں،پس معلوم ہوا کہ ایک آیت سے کم کی قراءت کو عرف میں قراءت قرآن نہیں کہا جاتا حالانکہ نماز میں اللہ نے ﴿فاقرؤا ما تیسر من القرآن﴾ کے ذریعے قراءتِ قرآن کا حکم دیا ہے۔

﴿الاحتجاج بلا دلیل﴾ دلائل فاسدہ میں سے آٹھویں دلیل الاحتجاج بلا دلیل ہے۔﴿الاحتجاج بلا دلیل کی تعریف﴾ دلیل نہ ہونے کی وجہ سے کسی حکم کی نفی کرنا یعنی عدم دلیل سے حکم کے نہ ہونے پر استدلال کرنا مثلاً مجتہد کہے کہ یہ حکم ثابت نہیں ہے اس لئے کہ اس حکم کی کوئی دلیل نہیں ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ جو شخص یہ کہے کہ مجھے معلوم نہیں کہ اس واقعہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی حکم ہو تو اس سے دلیل کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ جو شخص حکم سے جاہل ہے وہ اس کی دلیل سے بھی جاہل ہوگا پس جب اس نے اپنی جہالت کا اقرار کر لیا تو اس سے دلیل کا مطالبہ کرنا بے وقوفی ہے۔لیکن جب کوئی شخص اعتقاد کے ساتھ یہ کہے کہ میں جانتا ہوں کہ اس واقعہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے وجوب فعل یا ترک فعل کا حکم ہے مثلاً یہ کہے کہ مجنون کے مال میں یا نابالغ کے مال میں زکوٰۃ نہیں ہے اور اس کو اپنا مذہب بنالے اور دوسروں کو اس کی دعوت دے تو مقام مناظرہ میں جب خصم اس سے بھی حکم کی دلیل کا مطالبہ کرے تو آیا اس پر دلیل لانا ضروری ہوگا یا اس کے لئے جائز ہے کہ بغیر دلیل کے حکم شرعی کی نفی کا

اعتقاد کرلے اس بارے میں اختلاف ہے جو کتاب میں آرہا ہے۔(کشف الاسرار شرح اصول بزدوی ص ۶۷۵)
بہر حال مجتہد کے اس دعویٰ (یہ حکم ثابت نہیں ہے اس لئے کہ اس حکم کی کوئی دلیل نہیں ہے) کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ① اگر مجتہد کا دعویٰ یہ ہو کہ دلیل نہ ہونے کی وجہ سے یہ حکم میرے ہاں ثابت نہیں ہے تو اس استدلال کے جواز میں کوئی شک نہیں ہے بلا شک وشبہ یہ استدلال جائز اور درست ہے کیونکہ دلیل نہ پائے جانے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مجتہد کے علم میں وہ حکم ثابت نہ ہو۔
② ﴿و انه غیر ثابت فی نفس الامر﴾ اور اگر مجتہد کا منشاء یہ ہو کہ دلیل نہ ہونے کی وجہ سے یہ حکم واقع اور نفس الامر میں ثابت نہیں ہے تو یہ استدلال جائز ہے یا نہیں ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔بعض شوافع کے نزدیک جن میں سے قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں یہ استدلال جائز ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ استدلال احکام شرعیہ میں جائز ہے امور عقلیہ میں جائز نہیں ہے مثلاً ایک شخص دن کے بارہ بجے کہے کہ اس وقت دن نہیں ہے کیونکہ مجھے سورج نظر نہیں آرہا ہے تو ظاہر ہے کہ یہ استدلال حجت نہیں ہوسکتا ہے، آسمان پر بادل ہوں یا اس کی نگاہ درست نہ ہو، اور جمہور شوافع اور جمہور احناف کے نزدیک یہ استدلال نہ نفی حکم کے لئے جائز ہے اور نہ اثبات حکم کے لئے۔
قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل: قرآن کریم کی آیت ہے ﴿قل لا اجد فی ما اوحی الی محرما﴾ ترجمہ: اے پیغمبر! ان سے کہہ دیجیے کہ جو وحی مجھ پر نازل کی گئی ہے اس میں تو میں کوئی ایسی چیز نہیں پاتا جس کا کھانا کسی کھانے والے پر حرام ہو مگر یہ کہ وہ چیز مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا سور کا گوشت کہ وہ ناپاک ہے یا ناجائز ذبیحہ جس پر اللہ کے غیر کا نام پکارا جاوے، مطلب یہ ہے کہ جن جانوروں کو بت پرستوں نے حرام قرار دے رکھا ہے ان میں سے کسی جانور کے بارے میں مجھ پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی ممانعت کا حکم ان چار چیزوں کے سوا نہیں آیا۔اس آیت میں اشیاء مذکورہ کے علاوہ دیگر اشیاء کی حرمت پر عدم وجدان دلیل (دلیل نہ پانے) سے استدلال کرنے کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تعلیم دی گئی ہے پس معلوم ہوا کہ دلیل نہ ہونے سے واقع اور نفس الامر میں حکم کی نفی پر استدلال کرنا درست ہے۔
﴿و قیل جائز﴾ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ دلیل نہ ہونے سے واقع اور نفس الامر میں حکم کی نفی پر استدلال کرنا احکام شرعیہ میں جائز ہے امور عقلیہ میں جائز نہیں ہے امور عقلیہ میں اس لئے جائز نہیں ہے کہ امور عقلیہ میں نفی اور اثبات کا مدعی اس چیز کے حقیقی وجود اور عدم کا مدعی ہوتا ہے۔یعنی نفی کا مدعی اس چیز کے حقیقی عدم کا مدعی ہوتا ہے کہ وہ چیز بالکل معدوم ہے اور اثبات کا مدعی اس چیز کے حقیقی وجود کا مدعی ہوتا ہے یعنی اس بات کا مدعی ہوتا ہے کہ واقع اور نفس الامر میں وہ چیز موجود ہے۔اور واقع اور نفس الامر میں اشیاء کا وجود اور عدم دونوں محتاج دلیل ہوتے ہیں اس لئے امور عقلیہ میں نفی اور اثبات پر کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے دلیل نہ ہونے کی وجہ سے امور عقلیہ میں نفی اور اثبات کرنا کافی نہیں ہوگا بخلاف احکام شرعیہ کے کہ یہ امور اعتباریہ ہیں اور ان کے ثبوت کا دارومدار نقل پر ہے، نقل ہوگی تو یہ ثابت ہوں گے ورنہ ثابت نہیں ہوں گے پس احکام شرعیہ میں اثبات کا مدعی کسی حکم شرعی مثلاً وجوب یا اباحت یا ندب وغیرہ کا دعویٰ کرے گا اس لئے اس سے دلیل کا مطالبہ کیا جائے گا لیکن نفی کا مدعی حکم شرعی کے پائے جانے کا انکار کرے گا اور حکم شرعی کے نہ ہونے کا دعویٰ کرے گا اور یہ (حکم شرعی کا نہ ہونا) کوئی حکم شرعی نہیں ہے اس لئے اس سے دلیل کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ (کشف الاسرار شرح اصول بزدوی جلد ۳، صفحہ ۶۷۶)
﴿وعند الجمهور﴾ اور جمہور احناف اور شوافع کے نزدیک دلیل کے نہ ہونے سے نہ حکم کی نفی پر استدلال کرنا جائز ہے اور نہ حکم کے اثبات پر استدلال کرنا جائز ہے۔
جمہور کی دلیل: قرآن کریم کی آیت ﴿وقالوا لن یدخل الجنة الا من کان هودا او نصاری تلك امانیهم ....

الخ ہے) کہتے ہیں یہ لوگ ہرگز نہ جائیں گے جنت میں مگر جو ہوں گے یہودی یا نصرانی یہ آرزوئیں باندھ لی ہیں انہوں نے کہہ دیجئے لے آؤ اپنی دلیل اگر تم سچے ہو۔ یعنی یہودی کہتے ہیں کہ جنت میں صرف یہودی داخل ہوں گے مسلمان داخل نہیں ہوں گے اور نصرانی کہتے ہیں کہ جنت میں صرف نصرانی داخل ہوں گے مسلمان داخل نہیں ہوں گے۔ یعنی مقصود دونوں کا مسلمانوں کی نفی کرنا ہے پس یہودیوں نے جنت میں اپنے داخل ہونے کا اثبات کیا ہے اور مسلمانوں کے داخل ہونے کی نفی کی ہے اور نصرانیوں نے جنت میں اپنے داخل ہونے کا اثبات کیا ہے اور مسلمانوں کے جنت میں داخل ہونے کی نفی کی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ سے فرمایا کہ ﴿قل هاتوا برهانكم﴾ آپ ان سے کہہ دیجئے اگر تم سچے ہو تو دلیل لاؤ نفی پر بھی اور اثبات پر بھی۔ دیکھئے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو حکم کی نفی اور حکم کے اثبات دونوں پر دلیل طلب کرنے کا حکم دیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ نہ حکم کی نفی بغیر دلیل کے ثابت ہوتی ہے اور نہ حکم کا اثبات بغیر دلیل کے ثابت ہوگا۔ بلکہ اثبات حکم اور نفی حکم دونوں کے لئے دلیل کا ہونا ضروری ہے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس اس مشکل مقام کو حل کرنے کے لیے جو تشریح ہو سکتی تھی وہ ہم نے تمہارے سامنے پیش کر دی ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ التَّعْلِيلَاتِ الصَّحِيحَةِ وَالْفَاسِدَةِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ مَا يُؤْتَى التَّعْلِيلُ لِاَجْلِهٖ صَحِيحًا وَفَاسِدًا فَقَالَ وَجُمْلَةُ مَا يُعَلَّلُ لَهٗ اَرْبَعَةٌ اِلَّا اَنَّ الصَّحِيحَ عِنْدَنَا هُوَ الرَّابِعُ عَلٰى مَا سَيَأْتِيْ وَقَالَ بَعْضُ الشَّارِحِيْنَ اِنَّهٗ بَيَانٌ لِحُكْمِ الْقِيَاسِ بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنْ شَرْطِهٖ وَرُكْنِهٖ وَهُوَ خَطَاءٌ فَاحِشٌ بَلْ بَيَانُ حُكْمِهِ الَّذِيْ سَيَجِيْءُ فِيْمَا بَعْدُ فِيْ قَوْلِهٖ وَحُكْمُهُ الْاِصَابَةُ بِغَالِبِ الرَّأْيِ وَهٰذَا بَيَانُ مَا ثَبَتَ بِالتَّعْلِيْلِ الْاَوَّلُ اِثْبَاتُ الْمُوْجِبِ اَوْ وَصْفِهٖ اَيْ اِثْبَاتُ اَنَّ الْمُوْجِبَ لِلْحُرْمَةِ اَوْ وَصْفَهٗ هٰذَا وَالثَّانِيْ اِثْبَاتُ الشَّرْطِ اَوْ وَصْفِهٖ اَيْ اِثْبَاتُ اَنَّ شَرْطَ الْحُكْمِ اَوْ وَصْفَهٗ هٰذَا وَالثَّالِثُ اِثْبَاتُ الْحُكْمِ اَوْ وَصْفِهٖ اَيْ اِثْبَاتُ اَنَّ هٰذَا حُكْمٌ مَشْرُوْعٌ اَوْ وَصْفُهٗ فَلَا بُدَّ هٰهُنَا مِنْ اَمْثِلَةٍ سِتٍّ وَقَدْ بَيَّنَهَا بِالتَّرْتِيْبِ فَقَالَ كَالْجِنْسِيَّةِ لِحُرْمَةِ النَّسَاءِ مِثَالٌ لِاِثْبَاتِ الْمُوْجِبِ فَاِثْبَاتُ اَنَّ الْجِنْسِيَّةَ وَحْدَهَا مُوْجِبَةٌ لِحُرْمَةِ النَّسَاءِ مِمَّا لَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُّثْبَتَ بِالرَّأْيِ وَالتَّعْلِيْلِ وَاِنَّمَا اَثْبَتْنَاهُ بِاِشَارَةِ النَّصِّ لِاَنَّ رِبَوا الْفَضْلِ لَمَّا حَرُمَ بِمَجْمُوْعِ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ فَشُبْهَةُ الْفَضْلِ وَهِيَ النَّسِيْئَةُ يَنْبَغِيْ اَنْ تَحْرُمَ بِشُبْهَةِ الْعِلَّةِ اَعْنِي الْجِنْسَ وَحْدَهٗ اَوِ الْقَدْرَ وَحْدَهٗ وَصِفَةِ السَّوْمِ فِيْ زَكٰوةِ الْاَنْعَامِ مِثَالٌ لِاِثْبَاتِ وَصْفِ الْمُوْجِبِ فَاِنَّ الْاَنْعَامَ مُوْجِبَةٌ لِلزَّكٰوةِ وَوَصْفُهَا وَهُوَ السَّوْمُ مِمَّا لَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُّتَكَلَّمَ فِيْهِ وَيُثْبَتَ بِالتَّعْلِيْلِ وَاِنَّمَا اَثْبَتْنَاهُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيْ خَمْسٍ مِّنَ الْاِبِلِ السَّائِمَةِ شَاةٌ وَعِنْدَ مَالِكٍ رحمہ اللہ لَا تُشْتَرَطُ الْاِسَامَةُ لِاِطْلَاقِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا وَالشُّهُوْدِ فِي النِّكَاحِ مِثَالُ الشَّرْطِ فَاِنَّ الشُّهُوْدَ شَرْطٌ فِي النِّكَاحِ وَلَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُّتَكَلَّمَ فِيْهِ بِالرَّأْيِ وَالْعِلَّةِ وَاِنَّمَا نُثْبِتُهٗ بِقَوْلِهٖ ﷺ لَا نِكَاحَ اِلَّا بِشُهُوْدٍ وَقَالَ مَالِكٌ رحمہ اللہ لَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ

الْاِشْهَادُ بَلِ الْاِعْلَانُ لِقَوْلِهٖ ﷺ اَعْلِنُوا النِّكَاحَ وَ لَوْ بِالدُّفِّ وَ شُرِطَتِ الْعَدَالَةُ وَ الذُّكُوْرَةُ فِيْهَا اَیْ فِیْ شُهُوْدِ النِّكَاحِ مِثَالٌ لِاِثْبَاتِ وَصْفِ الشَّرْطِ فَاِنَّ الشُّهُوْدَ شَرْطٌ وَ الْعَدَالَةُ وَ الذُّكُوْرَةُ وَصْفُهٗ وَلَا يَنْبَغِیْ اَنْ يُتَكَلَّمَ فِيْهِ بِالتَّعْلِيْلِ بَلْ نَقُوْلُ اِطْلَاقُ قَوْلِهٖ ﷺ لَا نِكَاحَ اِلَّا بِشُهُوْدٍ يَدُلُّ عَلٰى عَدَمِ اشْتِرَاطِ الْعَدَالَةِ وَ الذُّكُوْرَةِ وَ الشَّافِعِیُّ ؒ يَشْتَرِطُهٗ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا نِكَاحَ اِلَّا بِوَلِیٍّ وَ شَاهِدَیْ عَدْلٍ وَ لِكَوْنِهٖ لَيْسَ بِمَالٍ كَمَا نَقَلْنَاهُ سَابِقًا۔

ترجمہ اور جب مصنف ؒ تعلیلات صحیحہ اور فاسدہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب ان اغرض کو بیان کرنے میں لگ گئے کہ جن کے لیے قیاس کیا جاتا ہے خواہ وہ صحیح ہوں یا فاسد، چنانچہ فرمایا ﴿جن اغراض کیلئے قیاس کیا جاتا ہے وہ چار ہیں﴾ اور بعض شارحین نے کہا ہے قیاس کی شرط اور رکن کے بیان سے فراغت کے بعد یہ قیاس کے حکم کا بیان ہے، اور یہ فحش غلطی ہے کیونکہ قیاس کے حکم کا بیان مابعد میں ماتن ؒ کے قول حکمه الاصابة بغالب الرای میں ﴿پہلی غرض موجب حکم یا موجب کے وصف کو ثابت کرنا ہے﴾ یعنی یہ ثابت کرنا کہ حرمت کا موجب یا وصف موجب یہ چیز ہے ﴿اور دوسری غرض شرط یا شرط کے وصف کو ثابت کرنا ہے﴾ یعنی یہ ثابت کرنا کہ حکم کی شرط یا شرط کا وصف یہ امر ہے ﴿اور تیسری غرض حکم کو ثابت کرنا یا اسکے وصف کو ثابت کرنا ہے﴾ یعنی اس بات کو ثابت کرنا کہ یہ حکم کا وصف ہے۔ لہٰذا یہاں چھ مثالوں کو بیان کرنا ضروری ہے اور مصنف ؒ نے ان کو ترتیب وار بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ﴿جیسے کہ جنسیت ادھار کے حرام ہونے کیلئے﴾ یہ مثال ہے موجب حکم کے اثبات کی پس اس بات کو ثابت کرنا کہ محض ہم جنس ہونا ادھار کے حرام ہونے کی علت موجبہ ہے یہ ایسی چیز ہے کہ جس کو محض رائے اور قیاس کے ذریعے ثابت کرنا مناسب نہیں ہے اور ہم نے اس موجب کو اشارۃ النص سے ہی ثابت کیا ہے اس لیے کہ جب قدر و جنس کے مجموعے سے فضل (ربوا) حرام ہو گیا تو مناسب ہے کہ شبہ فضل یعنی ادھار یہ حرام ہو جائے شبہ علت کی وجہ سے یعنی محض جنس یا محض قدر کی وجہ سے ﴿اور زکوۃ کے جانوروں میں سائمہ ہونے کی صفت﴾ یہ مثال ہے موجب کے وصف کو ثابت کرنے کی کیونکہ چوپائے زکوۃ کی علتِ موجبہ ہیں اور انکا وصف جو کہ سائمہ ہونا ہے یہ ایسی چیز ہے کہ جس کے بارے میں رائے سے کلام کرنا اور اس کو رائے سے ثابت کرنا مناسب نہیں ہے اور ہم نے اس وصف کو آپ ﷺ کے فرمان (آزاد چر کر کھانے والے پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے) سے ثابت کیا اور امام مالک ؒ کے نزدیک سائمہ ہونا شرط نہیں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے مطلق ہونے کی وجہ سے "آپ ان کے مالوں سے صدقہ لیں جس کے ذریعے آپ ﷺ ان کو پاک صاف کریں" ﴿اور نکاح میں گواہوں کا ہونا﴾ یہ شرط کی مثال ہے کیونکہ گواہ نکاح میں شرط ہیں اور یہ مناسب نہیں ہے کہ اس میں رائے اور قیاس کے ذریعے کلام کیا جائے اور ہم اس شرط کو ثابت کرتے ہیں آپ ﷺ کے اس فرمان سے (گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہے) اور امام مالک ؒ فرماتے ہیں کہ نکاح میں گواہ بنانا شرط نہیں ہے بلکہ آپ ﷺ کے فرمان (نکاح کو شہرت دو خواہ دف بجا کر ہی سہی) کی وجہ سے اعلان شرط ہے ﴿اور نکاح کے گواہوں کا عادل ہونا اور مذکر ہونا شرط ہے﴾ یعنی نکاح کے گواہوں میں۔ یہ مثال ہے شرط کے وصف کو ثابت کرنے کی۔ کیونکہ گواہ شرط ہیں اور عادل ہونا اور مذکر ہونا اس شرط کا وصف ہے۔ اور یہ مناسب نہیں ہے کہ اس وصف کے بارے میں رائے سے کلام کیا جائے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کے فرمان "لانکاح الا بشهود" کا مطلق ہونا عدالت اور ذکورۃ کے شرط نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے، اور امام شافعی ؒ گواہوں کے عادل ہونے اور

مرد ہونے کی شرط لگاتے ہیں آپ ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ (نکاح ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر درست نہیں ہے) اور نیز اس وجہ سے کہ نکاح مال نہیں ہے جیسے ہم پہلے نقل کر چکے ہیں۔

تشریح ﴿و لما فرغ﴾ ما قبل کے ساتھ ربط بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ جب مصنف رحمہ اللہ استدلالات فاسدہ اور استدلالات صحیحہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب مطلق اغراض قیاس اور فوائد قیاس کو بیان کر رہے ہیں ہیں چنانچہ فرمایا کہ کل اغراض قیاس چار ہیں۔ اگر چہ ان میں سے جو غرض ہمارے نزدیک صحیح ہے وہ چوتھی ہے۔ اور پہلی تین فاسد ہیں۔

﴿وقال بعض الشارحین﴾ ملا جیون رحمہ اللہ منار کے بعض شارحین پر رد کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ منار کے بعض شارحین یعنی صاحب تعلیق الانوار فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ شرائط قیاس اور ارکان قیاس کو بیان کرنے کے بعد ﴿وجملة ما یعلل﴾ سے حکم قیاس کو بیان کر رہے ہیں۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صاحب تعلیق الانوار رحمہ اللہ نے جو غرض بیان کی ہے یہ ان کی فحش غلطی ہے اس لئے کہ حکم قیاس کا بیان آگے اس عبارت میں آئے گا۔ ﴿و حکمه الاصابة بغالب الرأی﴾ اور یہاں سے تو فوائد قیاس کو بیان کر رہے ہیں۔

﴿الاول اثبات الموجب﴾ الغرض الاول: موجب حکم ﴿حکم کے سبب وعلت﴾ یا موجب حکم کے وصف کو ثابت کرنا یعنی کبھی قیاس اس لئے کیا جاتا ہے تا کہ اس سے موجب حکم (حکم کی علت وسبب) یا موجب حکم کے وصف کو ثابت کیا جائے ہمارے نزدیک اس غرض کے لئے قیاس کرنا فاسد ہے کہ موجب حکم یا اس کے وصف کو ابتداءً قیاس سے ثابت کرنا درست نہیں ہے بلکہ اس کو نص سے ثابت کیا جائے گا۔

﴿الغرض الثانی﴾ کبھی قیاس کیا جاتا ہے حکم کی شرط کو ثابت کرنے کے لئے یا شرط کے وصف کو ثابت کرنے کے لئے کہ حکم کی شرط یہ ہے یا شرط کا وصف یہ ہے ہمارے نزدیک اس غرض کے لئے قیاس کرنا بھی فاسد ہے کہ حکم کی شرط یا شرط کے وصف کو ابتداءً قیاس سے ثابت کرنا درست نہیں ہے بلکہ اس کو نص سے ثابت کیا جائے گا۔

﴿الغرض الثالث﴾ کبھی قیاس کیا جاتا ہے حکم شرعی یا اس کے وصف کو ثابت کرنے کے لئے یعنی اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ فلاں چیز کا حکم شرعی کیا ہے، جائز ہے یا نا جائز ہے، پھر اس حکم کا وصف کیا ہے یعنی جائز ہے تو پھر فرض ہے یا واجب یا سنت یا مستحب یا نفل؟ اور اگر نا جائز ہے پھر حرام ہے یا مکروہ تحریمی ہے یا مکروہ تنزیہی ہے ہمارے نزدیک اس غرض کے لئے قیاس کرنا فاسد ہے حکم شرعی یا اسکے وصف کو ابتداءً قیاس سے ثابت کرنا درست نہیں ہے بلکہ نص سے ثابت کیا جائے گا یہاں تک تین غرضیں بیان ہو گئیں۔ پھر چونکہ ان تین اغراض میں سے ہر غرض کی دو صورتیں ہیں اس لئے یہاں چھ مثالوں کی ضرورت ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے ان چھ مثالوں کو ترتیب وار بیان کیا ہے۔

﴿کالجنسیة فی حرمة النساء﴾ سے پہلی غرض موجب حکم ﴿حکم کی علت﴾ کو ثابت کرنے کی مثال بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ صرف ہم جنس ہونا ادھار کے حرام ہونے کی علت ہے اس بات کو قیاس کے ذریعے ثابت کرنا درست نہیں ہے کیونکہ قیاس کے لیے اصل یعنی مقیس علیہ کی ضرورت ہوتی ہے اور یہاں کوئی ایسی اصل نہیں ہے کہ جس پر اس کو قیاس کریں لہٰذا یہ قیاس بلا اصل ہوگا اور قیاس بلا اصل تو باطل ہوتا ہے۔ اس لئے ہم نے اس کو اشارۃ النص سے ثابت کیا ہے وہ اس طرح کہ حقیقی ربوا تفاضل ہے (یعنی کمی بیشی) اور یہ حرام ہے اور اس کے حرام ہونے کی علت قدر اور جنس کا مجموعہ ہے۔ اور ادھار میں تفاضل کا شبہ ہوتا ہے۔ اس لیے کہ جن

دو چیزوں کی آپس میں بیع کی جائے، اگر ان میں سے ایک نقد اور دوسری ادھار ہو تو نقد میں تھوڑی بہت زیادتی ہوتی ہے اس لئے کہ ﴿النقد خیر من النسیئة﴾ نقد بہتر ہے ادھار سے اور صرف جنس یا صرف قدر چونکہ علت ربوا کا ایک جز ہے۔ اس لئے اس میں علت ربوا کا شبہ ہے۔ پس جس طرح حقیقی ربوا یعنی تفاضل حقیقی علت یعنی قدر مع الجنس کی وجہ سے حرام ہے اسی طرح ادھار میں شبہ ربوا ہے۔ یہ حرام ہوگا صرف جنس یا صرف قدر کی وجہ سے جس میں علت ربوا کا شبہ ہے کیونکہ جس طرح ربوا حرام ہے اسی طرح شبہ ربوا بھی حرام ہے چنانچہ حدیث میں ہے ﴿نهی عن الربٰوا والریبة﴾ (آپ ﷺ نے ربوا اور شبہ ربوا سے منع فرمایا ہے)

﴿وصفة السوم﴾ موجب حکم یعنی علت حکم کا وصف ثابت کرنے کی مثال بیان کر رہے ہیں۔ مثال یہ ہے کہ جانوروں کی ملکیت علت ہے زکوٰۃ کے واجب ہونے کی اور اس علت یعنی جانوروں کی صفت ہے یعنی سائمہ ہونا۔ جانوروں کے اس وصف (سائمہ ہونے) کو قیاس سے ثابت کرنا درست نہیں ہے کیونکہ کوئی ایسی اصل نہیں ہے جس پر اس کو قیاس کریں لہٰذا یہ قیاس بلا اصل ہوگا اور قیاس بلا اصل درست نہیں ہوتا اس لئے ہم احناف نے جانوروں کی صفت سائمہ ہونے کو نص سے ثابت کیا ہے وہ نص حدیث ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ﴿فی خمس من الابل السائمة شاة﴾ پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے۔ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے الابل کی صفت سائمہ ہونا ذکر کی ہے۔ معلوم ہوا کہ جانوروں میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے سائمہ ہونا شرط ہے۔ اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک جانوروں میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے سائمہ ہونا شرط نہیں ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے ﴿خذ من اموالهم صدقة تطهرهم و تزكيهم بها و صل عليهم آپ ﷺ ان کے مالوں سے زکوٰۃ لیں، جس کے ذریعے آپ ﷺ ان کو پاک صاف کریں﴾ اس آیت میں لفظ اموال مطلق ہے، اس کے ساتھ سائمہ ہونے کی قید نہیں ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ جانوروں میں زکوٰۃ کے واجب ہونے کے لئے سائمہ ہونا شرط نہیں ہے۔

﴿والشهود فی النكاح﴾ شرط حکم کو ثابت کرنے کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ نکاح کے منعقد ہونے کے لئے جمہور کے نزدیک گواہوں کا ہونا شرط ہے اور اس شرط کو رائے اور قیاس سے ثابت کرنا درست نہیں ہے اس لئے ہم اس شرط کو حدیث سے ثابت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ ﴿لا نكاح الا بشهود﴾ بغیر گواہوں کے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح کے منعقد ہونے کے لئے گواہوں کا ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اعلان کرنا اور شہرت دینا شرط ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ کی دلیل حدیث ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا ﴿اعلنوا النكاح ولو بالدف﴾ نکاح کو شہرت دو اگرچہ دف کے ذریعے ہو۔

﴿فائدہ﴾ دف ایک قسم کا باجا ہے، جسے ہمارے دیار میں ڈفلا اور دیہات میں ڈھیرا کہتے ہیں، نکاح کے اعلان (تشہیر) کا اس حدیث میں حکم ہے جس کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اس پر دف بجایا جائے، اگر اعلان بلا دف کے ہو جائے تو اس کی ضرورت نہیں ہے اور دف بھی وہ جس میں جلاجل (گھونگھرو) نہ ہوں جو جلاجل کے ساتھ ہو وہ مکروہ ہے (فتاویٰ محمودیہ ۱/ ۴۷۷) العرف الشذی میں ہے کہ دف اس ڈھول کو کہتے ہیں کہ جو ایک جانب سے مجلد ہو (اور ایک جانب سے بجایا جاتا ہو) نکاح میں دف بجانا جائز ہے اس قید کے ساتھ کہ اس میں جلاجل نہ ہوں اور ہیئت تطرب پر نہ بجایا جائے، محض اعلان و تشہیر کے لیے بجایا جائے اور دف بھی محض عورتوں کو بجانا جائز ہے مروجہ طریقہ ناجائز ہے (فتاویٰ محمودیہ ۱/ ۲۱۷، امداد الاحکام ۴/ ۳۷۵) اور دف قاعدہ موسیقی پر نہ بجایا جائے بلکہ ویسے ہی بلا قاعدہ بجایا جائے (امداد الاحکام ص ۳۷۵، ج ۴)

﴿و شرطت العدالة والذكورة﴾ شرط کے وصف کو ثابت کرنے کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ نکاح کے منعقد ہونے کی شرط

گواہوں کا ہونا ہے۔ اور گواہوں میں امام شافعی ؒ کے نزدیک عادل اور مذکر ہونے کا وصف ضروری ہے اور احناف کے نزدیک عادل اور مذکر ہونے کا وصف ضروری نہیں ہے۔ بلکہ نکاح کے گواہ فاسق بھی ہو سکتے ہیں اور ایک مرد اور دو عورتیں بھی ہو سکتی ہیں بہر حال گواہوں کے وصف یعنی عادل اور مذکر ہونا اس کو قیاس سے ثابت کرنا درست نہیں ہے اس لئے ہم احناف نے اپنے مذہب کو ثابت کیا ہے حضور ﷺ کی اس حدیث سے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ ﴿لا نکاح الا بشهود﴾ کہ گواہوں کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے اس حدیث میں **شهود** کا لفظ مطلق ہے کہ اس کے ساتھ عادل اور مذکر ہونے کی قید نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ گواہوں میں عادل اور مذکر ہونے کا وصف ضروری نہیں ہے اور امام شافعی ؒ نے اپنا مذہب ثابت کیا ہے اس حدیث سے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ ﴿لا نکاح الا بولی وشاهدی عدل﴾ کہ ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا عدل کے لفظ سے عدالت کا ضروری ہونا ثابت ہوا اور پھر چونکہ شاهدی مذکر کا صیغہ ہے اس لئے اس سے وصف ذکورة کا ضروری ہونا ثابت ہوا ﴿نیز﴾ شاهدی تثنیہ کا صیغہ ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کی گواہی درست نہیں ہے کیونکہ گواہ اگر مرد ہوتو دو کافی ہوتے ہیں اور اگر عورتیں ہوں تو پھر دو کافی نہیں ہوتے۔ پس ثابت ہوا کہ گواہوں میں عادل اور مذکر ہونے کا وصف ضروری ہے۔ نیز امام شافعی ؒ نے وصف ذکورت کو ثابت کرنے کے لئے یہ دلیل بھی دی ہے کہ نکاح مال نہیں ہے اور جو چیز مال نہ ہو اس میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی مقبول نہیں ہوتی بلکہ دو مردوں کی گواہی ضروری ہوتی ہے اس لیے نکاح میں دو مردوں کی گواہی ضروری ہے، اس دلیل کی مکمل وضاحت سابق میں ہم کر آئے ہیں

وَ الْبُتَيْرَاءِ تَصْغِيْرُ بَتْرَاءَ الَّتِيْ تَانِيْثُ الْاَبْتَرِ وَ الْمُرَادُ بِهِ الصَّلٰوةُ بِرَكْعَةٍ وَاحِدَةٍ وَ هُوَ مِثَالٌ لِلْحُكْمِ اَيْ اِثْبَاتُ اَنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ مَشْرُوْعَةٌ اَمْ لَا وَ لَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُتَكَلَّمَ فِيْهِ بِالرَّأْيِ وَ الْعِلَّةِ وَ اِنَّمَا اَثْبَتْنَا عَدَمَ مَشْرُوْعِيَّتِهَا بِمَا رُوِيَ اَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهٰى عَنِ الْبُتَيْرَاءِ وَ الشَّافِعِيُّ ؒ يُجَوِّزُهَا عَمَلًا بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذَا خَشِيَ اَحَدُكُمُ الصُّبْحَ فَلْيُوْتِرْ بِرَكْعَةٍ وَ صِفَةِ الْوِتْرِ مِثَالٌ لِاِثْبَاتِ صِفَةِ الْحُكْمِ فَاِنَّ الْوِتْرَ حُكْمٌ مَشْرُوْعٌ وَ صِفَتُهُ كَوْنُهُ وَاجِبًا اَوْ سُنَّةً وَ لَا يُتَكَلَّمُ فِيْهِ بِالرَّأْيِ فَاَثْبَتْنَا وُجُوْبَهُ بِقَوْلِهِ ﷺ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى زَادَكُمْ صَلٰوةً اَلَا وَ هِيَ الْوِتْرُ وَ الشَّافِعِيُّ ؒ يَقُوْلُ اِنَّهَا سُنَّةٌ لِقَوْلِهِ ﷺ لَا اِلَّا اَنْ تَطَوَّعَ حِيْنَ سَاَلَهُ الْاَعْرَابِيُّ بِقَوْلِهِ هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُنَّ وَ الرَّابِعُ مِنْ جُمْلَةِ مَا يُعَلَّلُ لَهُ تَعْدِيَةُ حُكْمِ النَّصِّ اِلٰى مَا لَا نَصَّ فِيْهِ لِيُثْبَتَ فِيْهِ اَيِ الْحُكْمَ فِيْ مَا لَا نَصَّ فِيْهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ دُوْنَ الْقَطْعِ وَ الْيَقِيْنِ فَالتَّعْدِيَةُ حُكْمٌ لَازِمٌ عِنْدَنَا لَا يَصِحُّ الْقِيَاسُ بِدُوْنِهِ وَ التَّعْلِيْلُ يُسَاوِيْهِ فِي الْوُجُوْدِ جَائِزٌ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ ؒ لِاَنَّهُ يُجَوِّزُ التَّعْلِيْلَ بِالْعِلَّةِ الْقَاصِرَةِ كَالتَّعْلِيْلِ بِالثَّمَنِيَّةِ فِي الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ لِحُرْمَةِ الرِّبٰوا فَاِنَّهَا لَا تَتَعَدّٰى مِنْهُمَا فَالتَّعْلِيْلُ عِنْدَهُ لِبَيَانِ لِمِيَّةِ الْحُكْمِ فَقَطْ وَ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى التَّعْدِيَةِ لِاَنَّ صِحَّةَ التَّعْدِيَةِ مَوْقُوْفَةٌ عَلٰى صِحَّتِهَا فِيْ نَفْسِهَا فَلَوْ تَوَقَّفَتْ صِحَّتُهَا فِيْ نَفْسِهَا عَلٰى صِحَّةِ تَعْدِيَتِهَا لَزِمَ الدَّوْرُ وَ الْجَوَابُ اَنَّ صِحَّتَهَا فِيْ نَفْسِهَا لَا تَتَوَقَّفُ عَلٰى صِحَّةِ تَعْدِيَتِهَا بَلْ عَلٰى وُجُوْدِهَا فِي الْفَرْعِ فَلَا دَوْرَ وَ الدَّلِيْلُ لَنَا اَنَّ دَلِيْلَ

الشَّرْعِ لَا بُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ مُوْجِبًا لِلْعِلْمِ اَوِ الْعَمَلِ وَالتَّعْلِيْلُ لَا يُفِيْدُ الْعِلْمَ قَطْعًا وَلَا يُفِيْدُ الْعَمَلَ اَيْضًا فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِاَنَّهٗ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ فَلَا فَائِدَةَ لَهٗ اِلَّا ثُبُوْتُ الْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ وَهُوَ مَعْنَى التَّعْدِيَةِ۔

ترجمہ: ﴿اور بُتَیراء﴾ یہ بتراء کی تصغیر ہے جو کہ تانیث ہے ابتر کی (ابتر کا معنی دم کٹا ہے) اور بتیراء سے مراد ایک رکعت نماز ہے اور یہ مثال ہے حکم (کو ثابت کرنے) کی یعنی اس بات کو ثابت کرنا کہ ایک رکعت نماز جائز ہے یا نہیں۔ اور اس کے بارے میں رائے اور قیاس سے کلام کرنا مناسب نہیں ہے۔ اور ہم نے ایک رکعت نماز کے غیر مشروع ہونے کو اس حدیث سے ثابت کیا جو مروی ہے کہ آپ ﷺ نے صلوٰۃ بتیراء سے منع فرمایا اور امام شافعی رحمہ اللہ ایک رکعت نماز کو جائز کہتے ہیں آپ ﷺ کی اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے جب تم میں سے کسی کو صبح صادق ہونے کا اندیشہ ہو تو ایک رکعت وتر پڑھ لے ﴿اور نماز وتر کی صفت﴾ یہ مثال ہے حکم کی صفت کو ثابت کرنے کی کیونکہ وتر کی نماز ایک حکم شرعی ہے اور اس کی صفت ہے اس کا واجب یا سنت ہونا اور اس کے بارے میں رائے سے کلام نہ کیا جائے اس لیے ہم نے اس کے وجوب کو ثابت کیا آپ ﷺ کے فرمان سے (بے شک اللہ تعالیٰ نے تم پر ایک اور نماز کا اضافہ فرمادیا ہے۔ سن لو وہ وتر کی نماز ہے) اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وتر سنت ہے کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ (اور کوئی نماز فرض نہیں ہے مگر یہ کہ تم نفل پڑھو) جس وقت ایک دیہاتی نے آپ ﷺ سے سوال کیا تھا اپنے اس قول سے کہ کیا مجھ پر ان نمازوں کے علاوہ بھی کوئی نماز فرض ہے ﴿اور چوتھی غرض﴾ ان اغراض میں سے جن کیلئے قیاس کیا جاتا ہے۔ ﴿نص کے حکم کو ایسی فرع کی طرف متعدی کرنا ہے کہ جس میں نص نہ ہو تا کہ اس میں اسکو ثابت کیا جائے﴾ یعنی حکم کو اس فرع میں ثابت کیا جائے جس میں نص نہیں ہے۔ غالب رائے کے ساتھ نہ کہ قطعیت اور یقین کے ساتھ ﴿پس تعدیہ ہمارے نزدیک حکم کو لازم ہے﴾ یعنی تعدیہ کے بغیر قیاس درست نہیں ہے اور تعلیل وجود میں قیاس کے مساوی ہے ﴿اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تعدیہ جائز ہے اس لیے کہ وہ علتِ قاصرہ کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیتے ہیں، جیسے کہ ثمنیت کو علت قرار دینا﴾ سونا چاندی میں ربوا کے حرام ہونے کے لیے کہ ثمنیت کی علت سونا چاندی سے متعدی نہیں ہوتی۔ پس تعلیل امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صرف حکم کی علت کو بیان کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ اور تعلیل تعدیہ پر موقوف نہیں ہوتی کیونکہ تعدیہ کا صحیح ہونا علت کے صحیح ہونے پر موقوف ہے۔ پس اگر علت کا اپنی ذات کے لحاظ سے صحیح ہونا بھی تعدیہ کے صحیح ہونے پر موقوف ہو تو دور لازم آئے گا۔ اور جواب یہ ہے کہ علت کا اپنی ذات کے لحاظ سے صحیح ہونا تعدیہ کے صحیح ہونے پر موقوف نہیں ہے بلکہ فرع میں علت کے پائے جانے پر موقوف ہے لہٰذا دور نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کیلئے ضروری ہے کہ وہ علم کو ثابت کرے یا عمل کو۔ اور تعلیل علم قطعی کا فائدہ نہیں دیتی اور عمل کا فائدہ بھی نہیں دیتی منصوص علیہ میں کیونکہ منصوص علیہ میں عمل نص کے ذریعے ثابت ہے۔ لہٰذا تعلیل کا فائدہ صرف یہ ہے کہ نص کا حکم فرع میں ثابت ہو اور یہی مطلب ہے بتیراء کا۔

تشریح: ﴿والبتیراء﴾ یہ بتیراء تصغیر ہے بتراء کی اور بتراء مؤنث ہے ابتر کا اور ابتر کا لغوی معنی ہے دم کٹا ہوا۔ یہاں پر بتیراء سے مراد ایک رکعت نماز ہے بہرحال مصنف رحمہ اللہ یہاں سے حکم شرعی ثابت کرنے کی ایک مثال بیان کر رہے ہیں۔ حکم شرعی یہ ہے کہ ایک رکعت نماز جائز ہے یا نہیں احناف کے نزدیک جائز نہیں اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اس حکم شرعی کو قیاس سے ثابت کرنا درست نہیں ہے اس لئے ہم احناف نے اس حکم (ایک رکعت نماز جائز نہیں ہے) کو حدیث پاک سے ثابت کیا ہے ﴿انه **علیه الصلوٰة والسلام نهی عن صلوٰة البتیراء (عزاه الحافظ فی الدرایة لابن عبد البر فی التمهید من طریق عمر بن یحیٰی عن ابیه عن ابی سعید** رضی اللہ عنہ﴾ کہ حضور ﷺ نے صلوٰۃ بتیراء سے منع فرمایا ہے اس حدیث

سے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ بتیراء یعنی ایک رکعت نماز جائز نہیں ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حکم شرعی (صلوٰۃ بتیراء کے جائز ہونے) کو ثابت کیا ہے اس حدیث سے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ﴿صلوٰۃ اللیل مثنی مثنی واذا خشی احدکم الصبح فلیوتر برکعۃ﴾ کہ تم دو رکعت کر کے تہجد پڑھتے رہو جب تمہیں صبح صادق طلوع ہونے کا خوف ہو تو ایک رکعت وتر پڑھ لو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ایک رکعت نماز جس کو صلوٰۃ بتیراء کہتے ہیں جائز ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تم دو دو رکعت کر کے نماز پڑھتے رہو جب صبح صادق طلوع ہونے کا خوف ہو تو دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت اور ملا کر اس کو وتر بنا لو حضور علیہ السلام کا مقصد وتریت کی شان کو بیان کرنا ہے کہ وتریت ایک رکعت ملانے سے ثابت ہوگی دو دو رکعت نماز ہزاروں بار آدمی پڑھ لے وتر نہیں بنے گی جب تک ایک اور رکعت نہ ملائے۔

﴿و صفۃ الوتر﴾ حکم شرعی کی صفت ثابت کرنے کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ وتر ایک حکم شرعی ہے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کی صفت واجب ہونا ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کی صفت سنت ہونا ہے۔ بہر حال وتر کی صفت کو رائے اور قیاس سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے ہم نے وتر کی صفت ﴿واجب ہونے﴾ کو اس حدیث پاک سے ثابت کیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ﴿ان اللہ زادکم صلوٰۃ الا و ھی الوتر (ابو داؤد فی الصلوٰۃ باب استحباب الوتر والترمذی فی الوتر باب ما جاء فی فضل الوتر وابن ماجۃ فی الاقامۃ باب ما جاء فی الوتر والحاکم و صححہ جلد۱، ص۳۰۶ کلھم من حدیث خارجۃ بن حذافۃ و غیرھم عن غیرھم﴾ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے ایک نماز کا اضافہ کیا ہے خوب سن لو وہ وتر ہے۔ اس حدیث سے استدلال دو طرح سے ہے۔

① اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وتر کو مزید اور فرائض خمسہ کو مزید علیہ قرار دیا ہے۔ اور مزید، مزید علیہ کی جنس میں سے ہوتا ہے۔ مزید علیہ یعنی پانچ نمازیں تو فرض قطعی ہیں اس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر بھی فرض قطعی ہو لیکن چونکہ خبر واحد سے فرض قطعی ثابت نہیں ہوتا اس لئے وتر فرض قطعی نہیں ہوگا بلکہ فرض عملی ہوگا جس کا دوسرا نام واجب ہے اس لیے وتر واجب ہوگا ② اس حدیث میں آپ ﷺ نے وتر کی اضافت (نسبت) کی اللہ تعالیٰ کی طرف جب کہ سنت کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں ہوتی بلکہ رسول اللہ ﷺ کی طرف ہوتی ہے، پس معلوم ہوا کہ وتر سنت نہیں ہے بلکہ واجب ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وتر کی صفت (اس کے سنت ہونے کو) ثابت کرتے ہیں اس حدیث پاک سے کہ ایک دیہاتی یعنی حضرت ضمام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور حضور اکرم ﷺ سے مختلف سوالات کئے۔ ان میں سے ایک سوال یہ کیا کہ آپ ﷺ کے نمائندے نے ہمیں خبر دی کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر دن اور رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔ کیا ہم پر یہ حکم آپ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے ہیں آپ نے جواب دیا نعم (ہاں میں یہ حکم اللہ کی طرف سے لایا ہوں) پھر انہوں نے پوچھا ھل علی غیرھن کیا ان پانچ نمازوں کے علاوہ کوئی اور نماز مجھ پر واجب ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الا ان تطوع ان کے علاوہ کوئی اور نماز واجب نہیں ہے مگر تم نفل پڑھ سکتے ہو۔ دیکھئے اس حدیث میں حضور علیہ السلام نے پانچ نمازوں کے علاوہ بقیہ سب نمازوں کو نفل کہا ہے معلوم ہوا کہ وتر واجب نہیں ہے۔

و الرابع من جملۃ الخ: اغراض قیاس میں سے چوتھی غرض تعدیہ ہے کہ کبھی قیاس کیا جاتا ہے نص کے حکم کو ان فروع کی طرف متعدی کرنے کے لئے جن کے بارے میں نص یا اجماع وغیرہ کوئی ایسی دلیل وارد نہ ہوئی ہو جو قیاس سے بڑھ کر ہو۔ کیونکہ صحت قیاس کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ فرع کے سلسلہ میں قیاس سے اقویٰ اور فائق کوئی دلیل نہ ہو۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نص کا حکم فرع کے اندر ثابت ہونا قطعیت اور یقین کے درجہ میں نہیں ہوگا۔ بلکہ ظن غالب کے درجہ میں ہوگا اور اس میں خطاء کا احتمال ہوگا خطاء کا احتمال تو اس لئے ہوگا کہ مجتہد اجتہاد کے ذریعے کبھی تو حق کو پالیتا ہے اور کبھی اس سے خطاء واقع ہوجاتی ہے۔ اور حکم کا ثبوت ظن غالب کے درجہ میں اس لئے ہوگا کہ قیاس واجتہاد دلائل ظنیہ میں سے ہیں دلائل قطعیہ میں سے نہیں ہیں۔

اغراض قیاس میں سے صرف یہ چوتھی غرض ہمارے نزدیک درست ہے اور اس غرض رابع سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تعدیہ یعنی (مقیس علیہ سے مقیس کی طرف حکم کو متعدی کرنا) احناف کے نزدیک قیاس کو لازم ہے اس کے بغیر قیاس درست نہیں ہوتا اگر کسی نے قیاس کیا لیکن حکم کو فرع کی طرف متعدی نہیں کیا تو یہ قیاس درست نہیں ہوگا اور تعلیل کا معنی ہے نص کے حکم کی علت مستنبط کرنا پس تعلیل یعنی نص کے حکم کی علت مستنبط کرنے کا مقصد ہی چونکہ قیاس کرنا ہے اس لئے تعلیل اور قیاس میں وجود کے لحاظ سے تساوی کی نسبت ہے کہ جہاں تعلیل پائی جائے گی وہاں قیاس بھی پایا جائے گا اور جہاں قیاس پایا جائے گا وہاں تعلیل بھی پائی جائے گی اور جہاں تعلیل نہیں پائی جائے گی وہاں قیاس بھی نہ پایا جائے گا اور جہاں قیاس نہیں پایا جائے گا وہاں تعلیل بھی نہیں پائی جائے گی۔ لہٰذا اگر تعدیہ کے نہ ہونے کی وجہ سے قیاس درست نہ ہو تو پھر تعلیل بھی درست نہ ہوگی۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں تعدیہ کے بغیر قیاس تو درست نہیں ہوتا لیکن تعدیہ کے بغیر تعلیل درست ہے اگر تعلیل کی جائے (نص کے حکم کی علت مستنبط کی جائے) تو تعدیہ (نص کے اس حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا) ضروری نہیں ہے بلکہ جائز ہے، وہ فرماتے ہیں کہ تعلیل اور تعدیہ میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، تعلیل اعم مطلق اور تعدیہ اخص مطلق ہے اس لیے کہ کبھی تو نص کے حکم کی علت مستنبط کی جاتی ہے تعدیہ کے لیے یعنی حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنے کے لیے اور کبھی نص کے حکم کی علت مستنبط کی جاتی ہے شارع علیہ السلام کی حکمت پر واقف ہونے کے لیے کہ شارع علیہ السلام نے یہ حکم کیوں دیا ہے اور کبھی تعلیل کا مقصد زیادت قبول نص کے حکم کی علت مستنبط کی جائے اور اس کو دوسرے آدمی کے سامنے پیش کیا جائے اور علت بھی بتادی جائے تاکہ وہ اس کو جلدی قبول کرلے، پس تعلیل ان مقاصد میں سے کسی مقصد کے لیے ہوتی ہے، اس کے بعد دیکھا جائے گا کہ اگر وہ علت، علتِ متعدیہ ہو کہ کسی دوسری چیز میں بھی پائی جاتی ہو تو پھر نص کے حکم کو بھی اس چیز کی طرف متعدی کیا جائے گا اور اس کو قیاس کہتے ہیں اور اگر وہ علت علتِ قاصرہ ہو یعنی کسی دوسری چیز میں نہ پائی جائے تو پھر نص کے حکم کو بھی کسی دوسری چیز کی طرف متعدی نہیں کیا جائے گا، اس صورت میں تعلیل تو پائی جائے گی لیکن قیاس نہیں ہوگا، پس امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تعلیل بغیر تعدیہ کے درست ہے۔ اسی وجہ سے ان کے نزدیک نص کی ایسی علت مستنبط کرنا بھی درست ہے جو حکم منصوص علیہ کے ساتھ خاص ہو کسی اور چیز میں نہ پائی جاتی ہو۔ مثلاً امام شافعی رحمہ اللہ نے سونا چاندی میں ربوا کے حرام ہونے کی علت ثمنیت نکالی ہے اور یہ علت ثمنیت صرف سونا اور چاندی کے ساتھ خاص ہے ان کے علاوہ کسی اور چیز میں نہیں پائی جاتی۔ دیکھئے! یہاں تعلیل ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے سونا چاندی میں ربوا کے حرام ہونے کی علت ثمنیت نکالی ہے لیکن یہاں تعدیہ نہیں ہے کہ یہ علت سونے چاندی کے علاوہ کسی اور چیز میں نہیں پائی جاتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں تعلیل کا مقصد حکم کے سبب اور منشاء کو بیان کرنا ہے کہ اس حکم کا منشاء یہ ہے ان کے ہاں تعلیل کا صحیح ہونا تعدیہ پر موقوف نہیں ہے جبکہ احناف کے ہاں تعلیل کا صحیح ہونا تعدیہ پر موقوف ہے۔

﴿لان صحة التعدية﴾ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات تو بالاجماع ہے کہ تعدیہ کا صحیح ہونا تعلیل کے صحیح ہونے پر موقوف ہے۔ اب اگر تعلیل کا صحیح ہونا تعدیہ کے صحیح ہونے پر موقوف ہو تو دور لازم آئے گا اور دور تو

باطل ہے اس لئے تعلیل کا صحیح ہونا تعدیہ کے صحیح ہونے پر موقوف نہیں ہے بغیر تعدیہ کے بھی تعلیل درست ہے۔

﴿والجواب﴾ سے امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ تعدیہ کا صحیح ہونا تو تعلیل کے صحیح ہونے پر موقوف ہے لیکن تعلیل کا صحیح ہونا تعدیہ کے صحیح ہونے پر موقوف نہیں ہے بلکہ یہ وجود علت فی الفرع پر موقوف ہے (یعنی فرع میں علت کے پائے جانے پر موقوف ہے) پس چونکہ موقوف اور ہے اور موقوف علیہ اور ہے اس لیے کوئی دور لازم نہیں آئے گا۔

﴿والدلیل لنا﴾ سے احناف کی دلیل بیان کر رہے ہیں احناف کی دلیل یہ ہے کہ تعلیل ایک دلیل شرعی ہے اور دلیل شرعی کوئی بھی ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ یا تو یقین کا فائدہ دے یا عمل کے واجب ہونے کا فائدہ دے یعنی دلیل شرعی یقین اور عمل دونوں کو واجب کرتی ہو یا ان میں سے کسی ایک کو۔ ایسا نہیں ہوسکتا کہ دلیل شرعی ان دونوں میں سے کسی ایک کا بھی فائدہ نہ دے۔ کیونکہ دلیل شرعی اگر نہ یقین کا فائدہ دے اور نہ عمل کے واجب ہونے کا فائدہ دے تو وہ عبث (بیکار) ہوجائے گی۔ اس لئے دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ وہ یا تو عمل کا فائدہ دے اور یا یقین کا فائدہ دے اب ہم نے دیکھا کہ تعلیل بالاتفاق یقین کا فائدہ نہیں دیتی۔ اس لئے کہ تعلیل ایک اجتہادی چیز ہے اور اجتہادی چیز یقین کا فائدہ نہیں دیتی اس لئے تعلیل یقین کا فائدہ نہیں دیتی اور تعلیل منصوص علیہ یعنی مقیس علیہ میں عمل کے واجب وثابت ہونے کا فائدہ بھی نہیں دیتی اس لئے کہ مقیس علیہ میں عمل کا واجب ہونا نص سے ثابت ہے یعنی وجوب عمل نص کی طرف منسوب ہے تعلیل کی طرف منسوب نہیں ہے۔ اور جب تعلیل نہ مفید یقین ہے اور نہ مفید عمل ہے تو تعلیل کو لغو اور عبث ہونے سے بچانے کے لئے کسی نہ کسی چیز کے لئے مفید قرار دینا ضروری ہوا تو ہم نے دیکھا کہ تعلیل کے لئے تعدیہ کے علاوہ کوئی فائدہ باقی نہ رہا اور تعدیہ (علت کے ذریعہ فرع کے اندر حکم ثابت کرنا) بہت بڑا فائدہ ہے اس سے بڑھ کر کوئی دوسرا فائدہ نہیں ہے۔ لہٰذا تعلیل مقیس میں حکم کے ثابت ہونے کا فائدہ دے گی اس لئے احناف نے تعدیہ کو تعلیل کے لئے لازم قرار دیا ہے۔ تاکہ تعلیل کا لغو اور عبث ہونا لازم نہ آئے۔ الغرض تعدیہ تعلیل کو لازم ہے اس کے بغیر تعلیل درست نہیں ہوگی۔

وَالتَّعْلِيْلُ لِلْاَقْسَامِ الثَّلٰثَةِ الْاُوَلِ وَ نَفْيِهَا بَاطِلٌ يَعْنِيْ اَنَّ اِثْبَاتَ سَبَبٍ اَوْ شَرْطٍ اَوْ حُكْمٍ ابْتِدَاءً بِالرَّأْيِ وَ كَذَا نَفْيُهَا بَاطِلٌ اِذْ لَا اِخْتِيَارَ وَ لَا وِلَايَةَ لِلْعَبْدِ فِيْهِ وَ اِنَّمَا هُوَ اِلَى الشَّارِعِ وَ اَمَّا لَوْ ثَبَتَ سَبَبٌ اَوْ شَرْطٌ اَوْ حُكْمٌ مِنْ نَصٍّ اَوْ اِجْمَاعٍ وَ اَرَدْنَا اَنْ نُعَدِّيَهُ اِلٰى مَحَلٍّ آخَرَ فَلَا شَكَّ اَنَّ ذٰلِكَ فِي الْحُكْمِ جَائِزٌ بِالْاِتِّفَاقِ اِذْ لَهٗ وُضِعَ الْقِيَاسُ وَ اَمَّا فِي السَّبَبِ وَ الشَّرْطِ فَلَا يَجُوْزُ عِنْدَ الْعَامَّةِ وَ يَجُوْزُ عِنْدَ فَخْرِ الْاِسْلَامِ مَثَلًا اِذَا قِسْنَا اللِّوَاطَةَ عَلَى الزِّنَا فِيْ كَوْنِهٖ سَبَبًا لِلْحَدِّ بِوَصْفٍ مُشْتَرِكٍ بَيْنَهٗ وَ بَيْنَ اللِّوَاطَةِ لِيُمْكِنَ جَعْلُ اللِّوَاطَةِ اَيْضًا سَبَبًا لِلْحَدِّ يَجُوْزُ عِنْدَهٗ لَا عِنْدَهُمْ فَاِنْ كَانَ الْمُصَنِّفُ رحمہ اللہ تَابِعًا لِفَخْرِ الْاِسْلَامِ رحمہ اللہ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ فَمَعْنٰى كَوْنِهٖ بَاطِلًا اَنَّهٗ بَاطِلٌ ابْتِدَاءً لَا تَعْدِيَةً وَ اِلَّا فَالْمُرَادُ بِهِ الْبُطْلَانُ مُطْلَقًا اِبْتِدَاءً وَ تَعْدِيَةً فَلَمْ يَبْقَ اِلَّا الرَّابِعُ يَعْنِيْ لَمْ يَبْقَ مِنْ فَوَائِدِ التَّعْلِيْلِ اِلَّا التَّعْدِيَةُ اِلٰى مَا لَا نَصَّ فِيْهِ وَ لَمَّا كَانَ هٰذَا تَارَةً عَلٰى سَبِيْلِ الْقِيَاسِ الْجَلِيِّ وَ تَارَةً عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِحْسَانِ وَ هُوَ الدَّلِيْلُ الَّذِيْ يُعَارِضُ الْقِيَاسَ الْجَلِيَّ اَشَارَ اِلٰى بَيَانِهٖ بِقَوْلِهٖ وَ الْاِسْتِحْسَانُ يَكُوْنُ بِالْاَثَرِ وَ الْاِجْمَاعِ وَ الضَّرُوْرَةِ وَ الْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَعْنِيْ

أَنَّ الْقِيَاسَ الْجَلِيَّ يَقْتَضِيْ شَيْئًا وَ الْأَثَرُ وَ الْإِجْمَاعُ وَ الضَّرُوْرَةُ وَ الْقِيَاسُ الْخَفِيُّ يَقْتَضِيْ مَا يُضَادُّهُ فَيُتْرَكُ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ وَ يُصَارُ إِلَى الْاِسْتِحْسَانِ فَبَيَّنَ نَظِيْرَ كُلٍّ وَاحِدٍ وَ يَقُوْلُ كَالسَّلَمِ مِثَالٌ لِلْاِسْتِحْسَانِ بِالْأَثَرِ فَإِنَّ الْقِيَاسَ يَأْبٰى جَوَازَهُ لِأَنَّهُ بَيْعُ الْمَعْدُوْمِ وَ لٰكِنَّا جَوَّزْنَاهُ بِالْأَثَرِ وَ هُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ أَسْلَمَ مِنْكُمْ فَلْيُسْلِمْ فِيْ كَيْلٍ مَعْلُوْمٍ وَ وَزْنٍ مَعْلُوْمٍ إِلٰى أَجَلٍ مَعْلُوْمٍ وَ الْاِسْتِصْنَاعُ مِثَالٌ لِلْاِسْتِحْسَانِ بِالْإِجْمَاعِ وَ هُوَ أَنْ يَأْمُرَ إِنْسَانًا مَثَلًا بِأَنْ يَخْرُزَ لَهُ خُفًّا بِكَذَا وَ بَيَّنَ صِفَتَهُ وَ مِقْدَارَهُ وَ لَمْ يَذْكُرْ لَهُ أَجَلًا فَإِنَّ الْقِيَاسَ يَقْتَضِيْ أَنْ لَا يَجُوْزَ لِأَنَّهُ بَيْعُ الْمَعْدُوْمِ وَ لٰكِنَّا تَرَكْنَا وَ اسْتَحْسَنَّا جَوَازَهُ بِالْإِجْمَاعِ لِتَعَامُلِ النَّاسِ فِيْهِ وَ إِنْ ذَكَرَ لَهُ أَجَلًا يَكُوْنُ سَلَمًا۔

ترجمہ: ﴿اور پہلی تین قسموں کو ثابت کرنے اور انکی نفی کرنے کیلئے تعلیل باطل ہے﴾ یعنی ابتداءً قیاس کے ذریعے کسی سبب یا شرط یا حکم کو ثابت کرنا باطل ہے اور اسی طرح انکی نفی کرنا بھی باطل ہے۔ کیونکہ بندے کو کوئی اختیار اور حق نہیں ہے ان امور کی نفی یا اثبات کا۔ یہ کام تو شارع ہی کا ہے۔ البتہ اگر کوئی سبب یا شرط یا حکم نص یا اجماع سے ثابت ہو اور ہم اس کو دوسرے محل کی طرف متعدی کرنا چاہیں تو اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ حکم کے معاملہ میں ایسا کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ کیونکہ قیاس کو تو اسی لئے وضع کیا گیا ہے باقی رہا سبب اور شرط (کو متعدی کرنا) سو یہ اکثر علماء اصول کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ مثلاً جب ہم لواطت کو زنا پر قیاس کریں سبب حد ہونے میں اس وصف کی وجہ سے جو زنا اور لواطت میں مشترک ہے تا کہ لواطت کو بھی سبب حد قرار دینا ممکن ہو تو اس طرح کا قیاس کرنا فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہوگا نہ کہ اکثر علماء کے نزدیک، پس اگر مصنف رحمہ اللہ فخر الاسلام رحمہ اللہ کے تابع ہوں جیسا کہ ظاہر ہے تو تعلیل کے باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تعلیل ابتداءً باطل ہے تعدیۃً باطل نہیں ہے، ورنہ تعلیل کے باطل ہونے سے مراد مطلقاً باطل ہونا ہے ابتداءً بھی اور تعدیۃً بھی ﴿تو اب صرف چوتھی قسم باقی رہ گئی﴾ یعنی تعلیل کے فوائد میں سے باقی نہ رہا مگر (حکم کو) ایسے محل کی طرف متعدی کرنا کہ جس کے بارے میں نص موجود نہ ہو اور چونکہ یہ تعدیہ کبھی قیاس جلی کے طریقے پر ہوتا ہے اور کبھی استحسان کے طرز پر ہوتا ہے۔ اور استحسان اس دلیل کو کہتے ہیں کہ جو قیاس جلی کے معارض ہوتی ہے۔ اس لیے مصنف رحمہ اللہ نے استحسان کے بیان کرنے کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے ﴿اور استحسان اثر، اجماع، ضرورت اور قیاس خفی کی وجہ سے ہوتا ہے﴾ یعنی قیاس جلی ایک بات کا تقاضا کرے اور اثر یا اجماع یا ضرورت یا قیاس خفی اس بات کی ضد کا تقاضا کرے تو اس وقت قیاس (جلی) پر عمل کرنے کو چھوڑ دیا جائے گا۔ اور استحسان کی طرف رجوع کیا جائے گا چنانچہ مصنف رحمہ اللہ ہر ایک کی نظیر پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں ﴿جیسے کہ بیع سلم﴾ یہ استحسان بالاثر کی مثال ہے کہ قیاس (جلی) بیع سلم کے جواز کا انکار کرتا ہے۔ اسلئے کہ بیع سلم معدوم کی بیع ہے لیکن ہم نے اثر کی وجہ سے اس بیع کو جائز قرار دیا اور وہ اثر آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ تم میں سے جو شخص بیع سلم کرنا چاہے تو وہ سلم کرے کیل معلوم، وزن معلوم، مدتِ معلومہ تک معلوم ہو) ﴿اور فرمائش پر کوئی چیز بنوانا﴾ یہ مثال ہے استحسان کی بالاجماع اور استصناع یہ ہے کہ ایک شخص کسی آدمی کو حکم دے کہ وہ مثلاً اتنی قیمت پر اس کے لیے موزے سینے اور موزے کی صفت کا ذکر اور ناپ بتادے لیکن وقت کا ذکر نہ کرے۔ پس قیاس جلی تقاضا کرتا ہے کہ اس طرح کا معاملہ درست نہ ہو کیونکہ یہ بیع معدوم ہے۔ لیکن ہم نے قیاس کو چھوڑا اور اس کے جائز کا استحسان کیا (اس کے جواز کو اچھا سمجھا)۔ لوگوں کے اس طرح معاملہ کرنے

میں اجماع کی وجہ سے اور اگر اس طرح کے معاملہ کے لیے مدت کا ذکر کردے تو یہ بیع سلم بن جائے گا۔

تشریح:..... ﴿و التعلیل للاقسام الثلاثۃ الأول﴾ پہلی تین غرضوں کو ثابت کرنے یا ان کی نفی کے لئے تعلیل وقیاس کرنا باطل ہے مطلب یہ ہے کہ ابتداءً رائے اور قیاس کے ذریعے کسی حکم کی علت یا اس کی شرط یا کسی حکم شرعی کو ثابت کرنا یا ان کی نفی کرنا باطل ہے۔ اس لئے کہ ان امور کے اثبات اور نفی کا اختیار کسی بندے کو نہیں ہے۔ بلکہ یہ کام تو شارع کا ہے کیونکہ اثبات ونفی اور شریعت مقرر کرنا بندوں کا کام نہیں ہے اس لئے ابتداءً رائے کے ذریعے کسی حکم کی علت یا شرط یا کوئی حکم شرعی ثابت کرنا یا ان کی نفی کرنا درست نہیں ہے۔

﴿اما لو ثبت﴾ ہاں البتہ اگر کسی حکم کی علت یا شرط یا حکم شرعی نص یا اجماع سے ثابت ہو اور ہم قیاس کے ذریعے کسی دوسری چیز کی طرف اس کو متعدی کرنا چاہیں تو یہ جائز ہے یا نہیں ہے۔ تو قیاس کے ذریعے حکم کو دوسری چیز کی طرف متعدی کرنا تو بالاتفاق جائز ہے اس لئے کہ قیاس وضع ہی اس لئے کیا گیا ہے تا کہ اس کے ذریعے حکم کو دوسری چیز کی طرف متعدی کیا جائے۔ باقی رہا علت اور شرط تو قیاس کے ذریعے علت اور شرط کو دوسری چیز کی طرف متعدی کرنا جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ اور قاضی ابوزید دبوسی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے مثلاً زنا کا سبب حد ہونا نص سے ثابت ہے۔ اور لواطت اور زنا کے درمیان ایک وصف مشترک ہے کہ زنا کہتے ہیں۔

﴿سفح ماء محرم فی محل مشتھی محرم﴾ حرام پانی کو قابل شہوت حرام محل میں بہانا اور یہ معنیٰ لواطت میں بھی پایا جاتا ہے۔ تو آیا ہم لواطت کو زنا پر قیاس کر کے لواطت کو سبب حد قرار دے سکتے ہیں یا نہیں جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے قاضی ابوزید دبوسی رحمہ اللہ اور فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔

﴿فان کان المصنف تابعًا﴾ پس اگر مصنف رحمہ اللہ اس مسئلے میں فخر الاسلام رحمہ اللہ کے تابع ہوں اور بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے تو متن کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ سبب، شرط اور حکم کو رائے کے ذریعے ابتداءً ثابت کرنا تو باطل ہے لیکن کسی دوسری سے متعدی کر کے ثابت کرنا باطل نہیں ہے بلکہ جائز ہے اور اگر مصنف رحمہ اللہ جمہور کے تابع ہوں تو پھر متن کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ رائے کے ذریعے سبب اور شرط کو ابتداءً ثابت کرنا بھی باطل ہے اور متعدی کر کے ثابت کرنا بھی باطل ہے۔

﴿فلم یبق الا الرابع﴾ جب تعلیل کے فوائد میں سے پہلے تین فوائد درست نہیں ہیں۔ پھر ایک ہی فائدہ تعدیہ رہ گیا کہ تعلیل وقیاس کے ذریعے حکم کو ایسے محل کی طرف متعدی کیا جائے جس میں کوئی نص واجماع وغیرہ کوئی ایسی دلیل وارد نہ ہوئی ہو جو قیاس سے بڑھ کر ہو۔

﴿ولما کان ھذا تارۃ﴾ اگلی عبارت کا ماقبل کے ساتھ ربط بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا حکم کو متعدی کرنا چونکہ کبھی تو قیاس جلی کے طور پر ہوتا ہے اور کبھی قیاس خفی کے طور پر ہوتا ہے جس کا دوسرا نام استحسان ہے۔ اس لئے مصنف رحمہ اللہ یہاں سے استحسان کی بحث شروع کر رہے ہیں۔

﴿استحسان کی لغوی تعریف﴾ یہ حسن سے باب استفعال ہے کسی چیز کو حسن (اچھا) جاننا، پسند کرنا، ترجیح دینا۔ متبادل چیزوں میں سے کسی کو پسندیدہ قرار دینا۔

﴿و ھو الدلیل الذی﴾ استحسان کی اصطلاحی تعریف۔ استحسان اس دلیل کو کہتے ہیں جو قیاس جلی کے معارض ہو یعنی قیاسِ جلی سے

ایک حکم ثابت ہو رہا ہے اور استحسان سے ایسا حکم ثابت ہو رہا ہو جو اس کی ضد ہو اور قیاس جلی کے معارض چار دلیلیں ہوتی ہیں ① کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ جس کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اثر سے تعبیر کیا ہے ② اجماع ③ ضرورۃ ④ قیاس خفی۔ اگر قیاس جلی کے معارض اثر یعنی کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ ہو تو اس کا نام استحسان بالاثر رکھا جاتا ہے۔ اور اگر قیاس جلی کے معارض اجماع ہو تو اس کا نام استحسان بالاجماع رکھا جاتا ہے اور اگر قیاس جلی کے معارض قیاس خفی ہو تو اس کا نام استحسان بالقیاس الخفی ہے۔ استحسان بالاثر کا مطلب یہ ہے کہ قیاس جلی ایک حکم کا تقاضا کرتا ہو اور اثر (یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ) اس حکم کی ضد کا تقاضا کرتا ہو اور استحسان بالاجماع کا مطلب یہ ہے کہ قیاس جلی ایک حکم کا تقاضا کرتا ہو اور اجماع اس حکم کی ضد کا تقاضا کرتا ہو یاد رہے کہ یہاں اجماع سے اصطلاحی اجماع مراد نہیں ہے بلکہ اجماع لغوی مراد ہے یعنی کسی امر پر اتفاق کرنا خواہ یہ مجتہدین کا ہو، عوام وخواص سب کا اسے عرف، عادت اور تعامل کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔

استحسان بالضرورۃ کا مطلب یہ ہے کہ قیاس جلی ایک حکم کا تقاضا کرتا ہو اور ضرورت اس حکم کی ضد کا تقاضا کرتی ہو ان تینوں صورتوں میں قیاس جلی کو چھوڑ دیا جائے گا اور استحسان پر عمل کیا جائے گا۔ اور استحسان بالقیاس الخفی کا مطلب یہ ہے کہ قیاس جلی ایک حکم کا تقاضا کرتا ہو اور قیاس خفی اس حکم کی ضد کا تقاضا کرتا ہو۔ پس استحسان کی یہ چار صورتیں ہوئیں۔

﴿کالسلم﴾ استحسان بالاثر کی مثال بیان کر رہے ہیں۔ بیع سلم جائز ہے یا نہیں قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ بیع سلم جائز نہیں ہے اور اثر کا تقاضا یہ ہے کہ بیع سلم جائز ہے وجہ قیاس یہ ہے کہ بیع سلم میں مبیع معدوم ہوتی ہے لہٰذا بیع سلم بیع المعدوم ہوئی اور بیع المعدوم جائز نہیں ہوتی اس لئے کہ عقد بیع کے لئے مبیع کا موجود ہونا ضروری ہوتا ہے۔ لہٰذا بیع سلم جائز نہیں ہے اور اثر کا تقاضا یہ ہے کہ بیع سلم جائز ہے اور وہ اثر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمان ہے ﴿**من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم** (رواہ البخاری فی السلم باب السلم فی کیل معلوم ومسلم فی المساقاۃ فی السلم والترمذی فی البیوع باب ما جاء فی السلف فی الطعام والتمر وابوداؤد فی الاجارۃ باب فی السلف وابن ماجۃ عن ابن عباس رضی اللہ عنہ﴾ تم میں سے جو بیع سلم کرے تو بیع سلم کرے اس شرط کے ساتھ کہ مبیع کا کیل اور وزن معلوم ہو اور مدت بھی معلوم ہو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بیع سلم جائز ہے پس ہم نے اس اثر کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا اور استحسانا بیع سلم کو جائز قرار دیا۔

﴿و الاستصناع﴾ استحسان بالاجماع کی مثال بیان کر رہے ہیں۔ استصناع آرڈر پر کوئی چیز بنوانے کو کہتے ہیں مثلاً کوئی آدمی موچی سے کہے کہ تم میرے لئے اتنے پیسوں میں ایک موزہ سی کر دو اور وہ اس موزے کی صفت بیان کر دے اور مقدار یعنی پیمائش اور ناپ بھی بیان کر دے لیکن اس کی مدت بیان نہ کرے۔

بہر حال استصناع جائز ہے یا نہیں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ استصناع جائز نہیں ہے اور اجماع کا تقاضا یہ ہے کہ استصناع جائز ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ استصناع میں مبیع معدوم ہوتی ہے اس لئے استصناع بیع المعدوم ہوئی اور بیع المعدوم جائز نہیں ہوتی اس لئے کہ عقد بیع میں مبیع کا موجود ہونا ضروری ہے لہٰذا استصناع جائز نہیں ہے اور اجماع کا تقاضا یہ ہے کہ استصناع جائز ہے۔ اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لے کر آج تک لوگ استصناع پر عمل کرتے آرہے ہیں نہ آپ ﷺ نے اس پر نکیر فرمائی اور نہ کسی صحابی رضی اللہ عنہ نے اور نہ کسی فقیہ رحمۃ اللہ علیہ اور محدث رحمۃ اللہ علیہ نے۔ پس استصناع کے جائز ہونے پر لوگوں کا اجماع ہوا اس لئے استصناع جائز ہونا چاہئے پس ہم نے اجماع کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا اور استحسانا استصناع کو جائز قرار دیا۔

﴿وان ذكر له اجلا﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ استصناع کی تعریف میں مدت ذکر نہ کرنے کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر مدت ذکر کردی تو وہ بیع سلم بن جائے گی۔

وَ تَطْهِيْرِ الْاَوَانِيْ مِثَالٌ لِلْاِسْتِحْسَانِ بِالضَّرُوْرَةِ فَاِنَّ الْقِيَاسَ يَقْتَضِيْ عَدَمَ تَطْهِيْرِهَا اِذَا تَنَجَّسَتْ لِاَنَّهُ لَا يُمْكِنُ عَصْرُهَا حَتّٰى تَخْرُجَ مِنْهَا النَّجَاسَةُ لٰكِنَّا اسْتَحْسَنَّا فِيْ تَطْهِيْرِهَا لِضَرُوْرَةِ الْاِبْتِلَاءِ بِهَا وَ الْحَرَجِ فِيْ تَنْجِيْسِهَا وَ طَهَارَةِ سُؤْرِ سِبَاعِ الطَّيْرِ مِثَالٌ لِلْاِسْتِحْسَانِ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ فَاِنَّ الْقِيَاسَ الْجَلِيَّ يَقْتَضِيْ نَجَاسَتَهُ لِاَنَّ لَحْمَهُ حَرَامٌ وَ السُّؤْرُ مُتَوَلِّدٌ مِنْهُ كَسُؤْرِ سِبَاعِ الْبَهَائِمِ لٰكِنَّا اسْتَحْسَنَّا لِطَهَارَتِهٖ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ وَ هُوَ اَنَّهُ اِنَّمَا تَاْكُلُ بِالْمِنْقَارِ وَ هُوَ عَظْمٌ طَاهِرٌ مِنَ الْحَيِّ وَ الْمَيِّتِ بِخِلَافِ سِبَاعِ الْبَهَائِمِ لِاَنَّهَا تَاْكُلُ بِلِسَانِهَا فَيَخْتَلِطُ لُعَابُهَا النَّجِسُ بِالْمَاءِ ثُمَّ لَاخِفَاءَ اَنَّ الْاَقْسَامَ الثَّلٰثَةَ الْاُوَلَ مُقَدَّمَةٌ عَلَى الْقِيَاسِ وَ اِنَّمَا الْاِشْتِبَاهُ فِيْ تَقْدِيْمِ الْقِيَاسِ الْجَلِيِّ عَلَى الْخَفِيِّ وَ بِالْعَكْسِ فَاَرَادَ اَنْ يُبَيِّنَ ضَابِطَةً لِيُعْلَمَ بِهَا تَقْدِيْمُ اَحَدِهِمَا عَلَى الْاٰخَرِ فَقَالَ وَ لَمَّا صَارَتِ الْعِلَّةُ عِنْدَنَا عِلَّةً بِاَثَرِهَا لَا بِدَوَرَانِهَا كَمَا تَقُوْلُهُ الشَّافِعِيَّةُ مِنْ اَهْلِ الطَّرْدِ قَدَّمْنَا عَلَى الْقِيَاسِ الْاِسْتِحْسَانَ الَّذِيْ هُوَ قِيَاسٌ خَفِيٌّ اِذَا قَوِيَ اَثَرُهُ لِاَنَّ الْمَدَارَ عَلٰى قُوَّةِ التَّاْثِيْرِ وَ ضُعْفِهٖ لَا عَلَى الظُّهُوْرِ وَ الْخِفَاءِ فَاِنَّ الدُّنْيَا ظَاهِرَةٌ وَ الْعُقْبٰى بَاطِنَةٌ لٰكِنَّهَا تَرَجَّحَتْ عَلَى الدُّنْيَا بِقُوَّةِ اَثَرِهَا مِنْ حَيْثُ الدَّوَامِ وَ الصَّفَاءِ وَ اَمْثِلَتُهُ كَثِيْرَةٌ مِنْهَا سُؤْرُ سِبَاعِ الطَّيْرِ الْمَذْكُوْرُ اٰنِفًا فَاِنَّ الْاِسْتِحْسَانَ فِيْهِ قَوِيُّ الْاَثَرِ وَ لِذَا يُقَدَّمُ عَلَى الْقِيَاسِ كَمَا حَرَّرْتُ وَ فِيْ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ الْعَمَلَ بِالْاِسْتِحْسَانِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنَ الْحُجَجِ الْاَرْبَعَةِ بَلْ هُوَ نَوْعٌ اَقْوٰى لِلْقِيَاسِ فَلَا طَعْنَ عَلٰى اَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمه الله فِيْ اَنَّهُ يَعْمَلُ بِمَا سِوَى الْاَدِلَّةِ الْاَرْبَعَةِ وَ قَدَّمْنَا الْقِيَاسَ لِصِحَّةِ اَثَرِهِ الْبَاطِنِ عَلَى الْاِسْتِحْسَانِ الَّذِيْ ظَهَرَ اَثَرُهُ وَ خَفِيَ فَسَادُهُ كَمَا اِذَا تَلَا اٰيَةَ السَّجْدَةِ فِيْ صَلَاتِهٖ فَاِنَّهُ يَرْكَعُ بِهَا قِيَاسًا وَ فِي الْاِسْتِحْسَانِ لَا يُجْزِئُهُ الْاَصْلُ فِيْ هٰذَا اَنَّهُ اِنْ قَرَاَ اٰيَةَ السَّجْدَةِ يَسْجُدُ لَهَا ثُمَّ يَقُوْمُ فَيَقْرَاُ مَا بَقِيَ وَ يَرْكَعُ اِذَا جَاءَ اَوَانُ الرُّكُوْعِ وَ اِنْ رَكَعَ فِيْ مَوْضِعِ اٰيَةِ السَّجْدَةِ وَ يَنْوِي التَّدَاخُلَ بَيْنَ رُكُوْعِ الصَّلٰوةِ وَ سَجْدَةِ التِّلَاوَةِ كَمَا هُوَ الْمَعْرُوْفُ بَيْنَ الْحُفَّاظِ يَجُوْزُ قِيَاسًا لَا اسْتِحْسَانًا وَجْهُ الْقِيَاسِ اَنَّ الرُّكُوْعَ وَ السُّجُوْدَ مُتَشَابِهَانِ فِي الْخُضُوْعِ وَ لِهٰذَا اُطْلِقَ الرُّكُوْعُ عَلَى السُّجُوْدِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَخَرَّ رَاكِعًا وَّ اَنَابَ وَجْهُ الْاِسْتِحْسَانِ اَنَّا اُمِرْنَا بِالسُّجُوْدِ وَ هُوَ غَايَةُ التَّعْظِيْمِ وَ الرُّكُوْعُ دُوْنَهُ وَ لِهٰذَا لَا يَنُوْبُ عَنْهُ فِي الصَّلٰوةِ فَكَذَا فِيْ سَجْدَةِ التِّلَاوَةِ فَهٰذَا الْاِسْتِحْسَانُ ظَاهِرٌ اَثَرُهُ وَ لٰكِنْ خَفِيَ فَسَادُهُ وَ هُوَ اَنَّ السُّجُوْدَ فِي التِّلَاوَةِ لَمْ يُشْرَعْ قُرْبَةً مَقْصُوْدَةً بِنَفْسِهَا وَ اِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ التَّوَاضُعُ وَ

الرُّكُوْعُ فِى الصَّلٰوةِ يَعْمَلُ هٰذَا الْعَمَلَ لَا خَارِجَهَا فَلِهٰذَا لَمْ نَعْمَلْ بِهٖ بَلْ عَمِلْنَا بِالْقِيَاسِ الْمُسْتَتِرَةِ صِحَّتُهٗ وَ قُلْنَا يَجُوْزُ إِقَامَةُ الرُّكُوْعِ مَقَامَ سُجُوْدِ التِّلَاوَةِ بِخِلَافِ الصَّلٰوةِ فَإِنَّ الرُّكُوْعَ فِيْهَا مَقْصُوْدٌ عَلٰى حِدَةٍ وَالسُّجُوْدَ عَلٰى حِدَةٍ فَلَا يَنُوْبُ اَحَدُهُمَا عَنِ الْاٰخَرِ۔

ترجمہ:.... ﴿اور برتنوں کو پاک کرنا﴾ یہ مثال ہے استحسان بالضرورۃ کی کہ قیاس برتنوں کے پاک نہ ہونے کا تقاضا کرتا ہے جب وہ ناپاک ہوجائیں کیونکہ نچوڑنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن برتنوں میں ابتلاء کی ضرورت اور نجس شمار کرنے میں تنگی کی وجہ سے ہم نے ان کو پاک قرار دینے میں استحسان کیا۔ ﴿اور شکاری پرندوں کے جھوٹے کا پاک ہونا﴾ یہ استحسان بالقیاس الخفی کی مثال ہے۔ کہ قیاس جلی تقاضا کرتا ہے کہ شکاری پرندوں کے جھوٹے کے ناپاک ہونے کا کیونکہ انکا گوشت حرام ہے اور جھوٹا گوشت سے پیدا ہوتا ہے۔ جیسے چیرنے پھاڑنے والے درندوں کا جھوٹا (ناپاک ہے) لیکن ہم نے قیاس خفی کی وجہ سے انکے جھوٹے کے پاک ہونے کا استحسان کیا وہ قیاس یہ ہے کہ شکاری پرندے چونچ سے کھاتے پیتے ہیں۔ اور چونچ ایک ہڈی ہے جو زندہ مردہ تمام جانوروں کی پاک ہے۔ بخلاف شکاری درندوں کے کہ وہ اپنی زبان کی مدد سے کھاتے پیتے ہیں اس لئے ناپاک لعاب پانی کے ساتھ مل جائے گا پھر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ (استحسان کی) کی پہلی تین قسمیں قیاس جلی پر ہیں البتہ قیاس خفی کو قیاس جلی پر مقدم کرنے اور اسکے برعکس میں اشتباہ ہے۔ اس لئے مصنف ﷫ نے چاہا کہ وہ ایک ضابطہ بتائیں تا کہ اس سے ایک کا دوسرے پر مقدم کرنا معلوم ہوجائے چنانچہ فرمایا ﴿اور ہمارے نزدیک چونکہ علت اپنی تاثیر کی وجہ سے علت بنتی ہے﴾ نہ کہ اپنے دوران کی وجہ سے جیسے کہ اہل طرد شوافع کہتے ہیں ﴿اس لیے ہم نے قیاس جلی پر اس استحسان کو مقدم کیا جو قیاس خفی ہے، جس وقت کہ استحسان کا اثر قوی ہو﴾ کیونکہ دارومدار تاثیر کے قوی اور ضعیف ہونے پر ہے نہ کہ تاثیر کے ظاہر اور مخفی ہونے پر اس لیے کہ دنیا ظاہر ہے اور آخرت مخفی ہے لیکن آخرت کو دنیا پر ترجیح حاصل ہے آخرت کے اثر (حیات ابدی) کے قوی ہونے کی وجہ سے دوام اور پاک صاف ہونے کے لحاظ سے اور استحسان کو قیاس پر مقدم کرنے کی مثالیں بہت زیادہ ہیں جن میں سے ایک شکاری پرندوں کا جھوٹا ہے جو ابھی ذکر کیا گیا ہے کیونکہ استحسان کا اثر اس میں قوی ہے اسی وجہ سے قیاس پر استحسان کو مقدم کیا جائے گا ترجیح دی جاتی ہے جیسے کہ میں تحریر کرچکا ہوں اور استحسان کو قیاس خفی کہنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ استحسان پر عمل کرنا دلائل اربعہ سے خارج نہیں ہے بلکہ یہ بھی قیاس کی ایک اقویٰ نوع ہے لہٰذا امام ابوحنیفہ ﷫ پر یہ طعن نہیں کیا جاسکتا کہ وہ دلائل اربعہ کے علاوہ کسی اور دلیل پر عمل کرتے ہیں سے خارج نہیں ہے ﴿اور ہم نے قیاس کو مقدم کیا اسکے باطنی اثر کے صحیح ہونے کی وجہ سے اس استحسان پر کہ جس کا اثر ظاہر ہو اور اس کا فساد پوشیدہ ہو جیسے کہ کوئی شخص جب نماز میں آیت سجدہ پڑھے تو وہ قیاساً رکوع سے اس کو ادا کرسکتا ہے اور استحساناً یہ اس کو کفایت نہیں کرے گا﴾ اس بارے میں اصل حکم تو یہ ہے کہ جب کوئی شخص سجدہ کی آیت پڑھے تو اس کی ادائیگی کے لئے سجدہ کرے پھر کھڑا ہوجائے اور جتنی قراءت رہتی ہو وہ کرے اور جب رکوع کا وقت آئے تو رکوع کرے اور اگر اس نے آیت سجدہ کی جگہ رکوع کرلیا اور نماز کے رکوع اور سجدۂ تلاوت دونوں کے درمیان تداخل کی نیت کرلی جیسے کہ حفاظ کے ہاں مشہور ہے۔ تو قیاساً یہ جائز ہے اور استحساناً جائز نہیں ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ یہ دونوں خضوع (کے حصول) میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے فرمان (اور حضرت داؤد علیہ السلام خدا کے سامنے جھک پڑے اور اسکی طرف رجوع ہوئے) میں سجدہ پر رکوع کا اطلاق فرمایا گیا اور وجہ استحسان یہ ہے کہ ہمیں تو سجدہ کرنے کا حکم کیا گیا ہے اور سجدہ تعظیم کے انتہائی درجہ پر ہے اور رکوع تعظیم میں سجدہ سے کم ہے۔ اور اسی وجہ سے نماز میں رکوع سجدہ کے قائم مقام نہیں ہوسکتا اسی طرح رکوع سجدہ تلاوت کا نائب بھی نہیں بن سکتا پس اس

استحسان کا اثر ظاہر ہے لیکن اس نماز میں فساد چھپا ہوا ہے اور وہ فساد مخفی یہ ہے کہ سجدہ تلاوت بذات خود عبادت مقصودہ بن کر مشروع نہیں ہوا ہے بلکہ مقصود تو تواضع وانکساری ہے اور نماز کا رکوع یہ کام کر دیتا ہے نہ کہ نماز سے باہر (کا رکوع) اسی وجہ سے ہم نے استحسان پر عمل نہیں کیا بلکہ اس قیاس پر عمل کیا کہ جس کی صحت مخفی ہے اور ہم نے کہا کہ رکوع کو سجدہ تلاوت کے قائم مقام کرنا جائز ہے بخلاف نماز کہ نماز میں رکوع علیحدہ طور پر مقصود ہے اور سجدہ علیحدہ طور پر۔ لہٰذا ان میں سے ایک دوسرے کا قائم مقام نہیں ہوسکتا۔

تشریح:..... ﴿وتطهير الاواني﴾ استحسان بالضرورة کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ برتن جب ایک بار ناپاک ہو جائیں تو اس کے بعد پانی بہانے سے وہ پاک ہوسکتے ہیں یا نہیں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ برتن جب ایک بار ناپاک ہو جائیں تو پانی کے ساتھ دوبارہ پاک نہیں ہوسکتے۔ اور ضرورت کا تقاضا یہ ہے کہ جب برتن ایک بار ناپاک ہو جائیں تو دوبارہ پانی بہانے سے پاک ہو جانے چاہئیں، وجہ قیاس یہ ہے کہ برتن جب ایک بار ناپاک ہو گیا تو ناپاکی اس کے مساموں میں چلی گئی، اس کے بعد جب اس پر پانی ڈالا جائے گا تو وہ پانی ناپاک برتن سے ملنے کی وجہ سے ناپاک ہو جائے گا اور ناپاک چیز تو کسی چیز کو پاک نہیں کر سکتی اور برتن کو کپڑے کی طرح نچوڑنا بھی ممکن نہیں ہے کہ اس کے اندر سے ناپاک پانی نکال لیا جائے اس لئے برتن کو پاک کرنا ممکن نہیں ہے۔

اور ضرورت کا تقاضا یہ ہے کہ پانی بہانے سے برتن پاک ہو جائیں گے اس لئے کہ برتنوں کے پاک ہونے میں ابتلاء عام ہے اور پھر برتن کو اگر ہمیشہ ناپاک ہی شمار کریں تو اس میں حرج اور تنگی ہے اور ارشادِ خداوندی ہے "و ما جعل عليكم في الدين من حرج" اور دوسری جگہ ارشاد ہے "يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر" پس ابتلاء عام کی ضرورت کی وجہ سے اور ناپاک شمار کرنے میں حرج لازم آنے کی وجہ سے ہم نے قیاس کو چھوڑ دیا اور استحساناً کہہ دیا کہ پانی بہانے سے برتن پاک ہو جائیں گے۔

﴿وطهارة سور سباع الطير﴾: یہ استحسان بالقیاس الخفی کی مثال ہے کہ شکاری پرندوں مثلاً باز اور شکرہ کا جھوٹا پاک ہے یا ناپاک ہے قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا جھوٹا ناپاک ہے اور قیاس خفی کا تقاضا ہے کہ ان کا جھوٹا پاک ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ جھوٹا بنتا ہے پانی میں لعاب ملنے سے اور لعاب پیدا ہوتا ہے گوشت سے اور ان کا گوشت حرام ہے۔ لہٰذا ان کا لعاب ناپاک ہوا اور پانی ناپاک چیز کے ساتھ ملنے کی وجہ سے ناپاک ہو جاتا ہے اس لئے ان کا جھوٹا ناپاک ہے جیسا کہ شکاری درندوں مثلاً شیر اور بھیڑیے کا جھوٹا ناپاک ہے اور قیاس خفی کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا جھوٹا پاک ہے قیاس خفی کی وجہ یہ ہے کہ شکاری پرندے اپنی چونچ سے کھاتے پیتے ہیں اور چونچ تو ایک ہڈی ہے اور ہڈی خواہ زندہ کی ہو یا مردہ کی وہ پاک ہوتی ہے لہٰذا پانی کے ساتھ ان کی چونچ ملتی ہے جو کہ پاک ہے اور پانی پاک چیز سے ملنے کی وجہ سے ناپاک نہیں ہوتا بلکہ پاک رہتا ہے لہٰذا ان کا جھوٹا پاک ہوگا ہم نے اس قیاس خفی کی وجہ سے قیاس جلی کو چھوڑ دیا اور استحساناً یہ کہا کہ شکاری پرندوں کا جھوٹا پاک ہے بخلاف شکاری درندوں کے کہ وہ اپنی زبان کی مدد سے کھاتے پیتے ہیں اور زبان پر نجس لعاب ہوتا ہے جو حرام گوشت سے بنتا ہے اس لئے ان کا ناپاک لعاب پانی کے ساتھ مل جاتا ہے اور ناپاک چیز کے ساتھ ملنے کی وجہ سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے اس لئے شکاری درندوں کا جھوٹا ناپاک ہوگا اس مخفی فرق کی وجہ سے شکاری پرندوں کے جھوٹے اور شکاری درندوں کے جھوٹے کے حکم میں فرق کیا گیا ہے۔

﴿ثم لا خفاء ان الاقسام الثلثة الاول﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بات تو ظاہر ہے کہ استحسان کی پہلی تین قسمیں (استحسان بالاثر، استحسان بالاجماع اور استحسان بالضرورة) قیاس پر مقدم اور اس سے راجح ہوتی ہیں لیکن اس بارے میں اشتباہ ہے کہ قیاس جلی مقدم ہوتا ہے استحسان بالقیاس الخفی پر یا استحسان بالقیاس الخفی مقدم ہوتا ہے قیاس جلی پر اس لئے مصنف رحمہ اللہ ایک ضابطہ بیان

کرنا چاہتے ہیں جس کے ذریعے معلوم ہوسکے کہ کہاں قیاس جلی کو مقدم کیا جائے گا اور کہاں استحسان بالقیاس لخفی کو مقدم کیا جائے گا۔

﴿ولما صارت﴾ چنانچہ فرمایا چونکہ علت ہمارے نزدیک علت بنتی ہے حکم میں اپنی تاثیر کی وجہ سے یعنی علت کا دارومدار اثر پر ہوتا ہے جیسا کہ پیچھے گذرا کہ وصف اگر مؤثر ہوتو علت ہوتا ہے اور وصف اگر مؤثر نہ ہوتو علت نہیں ہوتا اس لئے ترجیح کا دارومدار بھی تاثیر پر ہوگا پس ضابطہ یہ ہے کہ جہاں استحسان کا اثر قوی اور قیاس جلی کا اثر ضعیف ہو وہاں استحسان مقدم ہوگا قیاس جلی پر اور جہاں قیاس کا اثر قوی اور استحسان کا اثر ضعیف ہو وہاں قیاس مقدم ہوگا استحسان پر کیونکہ اعتبار اثر کی قوت اور اس کی ضعف کا ہے۔ اس کے ظاہر اور مخفی ہونے کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات ایک چیز ظاہر ہوتی ہے مگر اس کا اثر ضعیف ہوتا ہے۔ اور بسا اوقات ایک چیز مخفی ہوتی ہے مگر اس کا اثر قوی ہوتا ہے۔ مثلاً دنیا ظاہر ہے مگر اس کا اثر (فنا ہونا اور رنج والم سے پُر ہونا) ضعیف ہے۔ اور آخرت مخفی ہے نظروں سے اوجھل ہے مگر اس کا اثر (حیات ابدی اور رنج والم سے پاک وصاف ہونا) بہت قوی ہے لہٰذا آخرت کو مخفی ہونے کے باوجود دنیا پر ترجیح حاصل ہوگی اس لئے اعتبار اثر کے قوی اور ضعیف ہونے کا ہوگا پس جہاں استحسان کا اثر قوی اور قیاس کا اثر ضعیف ہو وہاں استحسان مقدم ہوگا قیاس جلی پر اگر چہ استحسان قیاس خفی ہے اور قیاس قیاس جلی ہے اور جہاں قیاس کا باطنی اثر قوی ہو لیکن اس کے ظاہر میں فساد ہو یعنی اس کا ظاہری اثر ضعیف ہو وہاں قیاس کو ترجیح ہوگی اس استحسان پر جس کا ظاہری اثر قوی ہو مگر اس کے باطن میں فساد ہو۔

پہلی صورت کو تعبیر کرتے ہیں تقدیم الاستحسان علی القیاس سے اور دوسری صورت کو تعبیر کرتے ہیں تقدیم القیاس علی الاستحسان سے۔

﴿امثلته کثیرة﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تقدیم الاستحسان علی القیاس کی مثالیں بہت زیادہ ہیں ان میں سے ایک مثال وہ ہے جو ہم نے ابھی بیان کی شکاری پرندوں کے جھوٹے کے بارے میں کہ اس مثال میں استحسان کا اثر قوی ہے۔ اور قیاس کا اثر ضعیف ہے۔ استحسان کا اثر اس لئے قوی ہے کہ چونچ ایک پاک ہڈی ہے اور پاک چیز پانی میں ملنے کی وجہ سے پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے چونکہ وہاں استحسان کا اثر قوی ہے۔ اور قیاس کا اثر ضعیف ہے اس لئے ہم نے استحسان کو قیاس پر مقدم کیا۔

﴿و فی هذا اشارة﴾ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ادلہ شرعیہ چار ہیں ان میں سے ایک قیاس بھی ہے لہٰذا قیاس دلیل شرعی ہے لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کبھی قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کرتے ہیں اور استحسان تو دلیل شرعی نہیں ہے پس قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کرنا یہ دلیل شرعی کو چھوڑ کر غیر دلیل شرعی پر عمل کرنا ہے اور ایسا کرنا تو کسی طرح مناسب نہیں ہے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب دیا۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ استحسان قیاس سے ہٹ کر کوئی الگ چیز نہیں ہے بلکہ یہ قیاس ہی کی ایک اقویٰ قسم ہے کوئی الگ دلیل نہیں ہے لہٰذا قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کرنے سے دلیل شرعی کو چھوڑ کر غیر دلیل شرعی پر عمل کرنا لازم نہیں آتا، بلکہ یہ ایک دلیل شرعی کو چھوڑ کر اس سے اقوی دلیل شرعی پر عمل کرنا ہے۔

﴿کما اذا تلا آیة السجدة﴾ دوسری صورت تقدیم القیاس علی الاستحسان کی مثال بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی تو اس پر سجدہ تلاوت واجب ہو جائے گا اور سجدہ تلاوت کی ادائیگی کا اصل طریقہ یہ ہے کہ آیت سجدہ کی تلاوت کے بعد وہیں تلاوت کو روک کر سجدہ میں چلا جائے پھر کھڑا ہو کر بقیہ تلاوت پوری کرلے اور جب رکوع کا وقت آئے تو رکوع میں چلا جائے لیکن اگر وہ سجدہ تلاوت کی ادائیگی کے لیے اور واجب سے بری ہونے کے لیے سجدہ کے بجائے رکوع میں اس کو ادا کرنا چاہے اور نماز کے رکوع اور سجدہ تلاوت میں تداخل کی نیت کرے کہ نماز کا رکوع بھی ادا ہو جائے اور سجدہ تلاوت بھی جیسا کہ حفاظ میں مشہور ہے۔ تو ایسا کرنا قیاساً جائز ہے اور استحساناً ناجائز ہے لیکن قیاس مقدم ہوگا استحسان پر لہٰذا رکوع میں سجدہ تلاوت ادا کرنا جائز ہوگا۔

قیاس اور استحسان دونوں کا ایک ظاہری اثر ہے اور دوسرا باطنی اثر ہے، قیاس کا ظاہری اثر اور قیاسا جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ خشوع وخضوع کے معنی میں ایک دوسرے کے قریب اور مشابہ ہیں کہ دونوں میں اللہ کے سامنے جھکنا ہے۔ اسی وجہ سے قرآن کریم میں سجدے پر لفظ رکوع کا اطلاق کیا گیا ہے چنانچہ حضرت داؤد علیہ السلام کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وخر راكعا وّ اناب﴾ داؤد علیہ السلام خدا کے سامنے جھک پڑے رکوع کرتے ہوئے یعنی سجدہ کرتے ہوئے اور اس کی طرف رجوع کیا۔ خرور ﴿زمین پر گرنا﴾ یہ سجدے میں پایا جاتا ہے پس لفظِ خرور قرینہ ہے اس بات کا کہ رکوع سے مراد سجدہ ہے پس خشوع خضوع والی علتِ مشترکہ کی وجہ سے ہم رکوع کو قیاس کرتے ہیں سجدہ پر کہ جس طرح سجدہ سے سجدہ تلاوت ادا ہو جاتا ہے اسی طرح رکوع سے بھی سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا۔ یہ ہے قیاس کا ظاہری اثر۔

اور استحسان کا ظاہری اثر اور استحسانا ناجائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے ہمیں سجدہ تلاوت کی ادائیگی کے لئے سجدہ کرنے کا حکم دیا ہے رکوع کرنے کا حکم نہیں دیا۔ چنانچہ ایک جگہ ارشاد ہے ﴿فاسجدوا لله و اعبدوا﴾ دوسری جگہ ارشاد ہے ﴿واسجد و اقترب﴾ اور رکوع سجدے کے معنی میں نہیں ہے بلکہ ان کی حقیقت مختلف ہے کیونکہ سجدہ نام ہے وضع الجبهة على الارض (زمین پر پیشانی رکھنا) کا جو غایت تعظیم ہے یعنی اعلیٰ درجہ کی تعظیم ہے، جبکہ رکوع (جھکنا) میں تعظیم کم ہے جب دونوں کی حقیقت مختلف ہے تو سجدہ تلاوت سجدہ سے ادا ہوگا رکوع سے ادا نہیں ہوگا، اور اسی وجہ سے کہ ان کی حقیقت مختلف ہے، نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہوتا اور جب نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہوتا تو اس پر ہم قیاس کر کے کہتے ہیں کہ سجدہ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہیں ہوگا۔ پس رکوع اور سجدے میں فرق ہونا اور رکوع کا غیر سجود ہونا اور ایک دوسرے کے لئے کافی نہ ہونا جو استحسان سے معلوم ہوا یہ استحسان کا ظاہری اثر ہے جو قوی ہے۔ اور رکوع اور سجدہ کا باہم مشابہ ہونا اور ایک دوسرے کے لئے کافی ہونا اور و خر راكعا میں سجدہ کو رکوع سے تعبیر کرنا یہ قیاس کا ظاہری اثر ہے جو کہ ضعیف ہے اس لئے کہ رکوع اور سجدہ دونوں میں فرق کا ہونا حقیقت ہے، پس استحسان میں رکوع اور سجدہ دونوں کے حقیقی معنی پر عمل ہو رہا ہے اور دونوں کا آپس میں مشابہ ہونا اور سجدہ پر رکوع کا لفظ بولنا یہ مجاز ہے اور حقیقت قوی ہوتی ہے مجاز کے مقابلے میں اس لئے استحسان کا ظاہری اثر قوی ہے اور قیاس کا ظاہری اثر ضعیف ہے۔ اور قیاس کا اثر ظاہری اس لیے بھی ضعیف ہے کہ اس میں رکوع اور سجدہ کی آپس میں جو مشابہت صوریہ ہے اس سے استدلال کیا جا رہا ہے اور مشابہت صوریہ سے تو کوئی حکم شرعی ثابت نہیں ہوتا پھر چونکہ قوی کو ضعیف پر ترجیح ہوتی ہے، لہٰذا مناسب ہے کہ استحسان کو قیاس پر ترجیح دی جائے مگر ہم کہتے ہیں کہ اگرچہ استحسان کا ظاہری اثر قوی ہے لیکن قیاس کا باطنی اثر قوی ہے اور استحسان کا باطنی اثر ضعیف ہے۔ قیاس کا باطنی اثر یہ ہے کہ سجدہ تلاوت عبادت مقصودہ بن کر مشروع نہیں ہوا اسی وجہ سے اگر کوئی شخص سجدہ تلاوت کی نذر مانے تو یہ نذر درست نہیں ہوگی جیسا کہ اگر کوئی شخص وضو کی نذر مانے تو درست نہیں ہوتی کیونکہ وضو عبادت مقصودہ نہیں ہے یعنی جو چیز عبادت مقصودہ ہوتی ہے وہ نذر ماننے سے لازم ہو جاتی ہے اور جو عبادت غیر مقصودہ ہوتی ہے وہ نذر ماننے سے لازم نہیں ہوتی جیسے وضو عبادت غیر مقصودہ ہے اس لیے نذر ماننے سے لازم نہیں ہوتا، اور سجدہ تلاوت بھی نذر ماننے سے لازم نہیں ہوتا، پس سجدہ تلاوت کا نذر ماننے سے لازم نہ ہونا یہ دلیل ہے اس بات کی کہ سجدہ تلاوت عبادت مقصودہ نہیں ہے، سجدہ تلاوت سے مقصود اس چیز کو بجالانا ہے جس میں تواضع ہو اور وہ عبادت ہو اور یہ مقصود جس طرح سجدہ سے حاصل ہو جاتا ہے ایسے ہی نماز کے رکوع سے بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ نماز کے رکوع میں تواضع بھی ہے اور وہ عبادت بھی ہے۔ لہٰذا تواضع کی علت مشترکہ کی وجہ سے ہم رکوع کو قیاس کرتے ہیں سجدہ پر کہ جس طرح سجدہ سے سجدہ تلاوت ادا ہو جاتا ہے اسی طرح بہیت تداخل رکوع سے بھی سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا یہ قیاس کا باطنی اثر ہے، یہ بات کہ سجدہ تلاوت سے مقصود خود سجدہ نہیں ہے

بلکہ تواضع مقصود ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک جگہ ارشاد ہے" الم تر ان الله یسجد له من فی السموات الآیة " یہ آیت سجدہ ہے اور اس میں سجدہ سے مراد وہ سجدہ نہیں ہے جو انسان کرتا ہے بلکہ سجدہ سے مراد تواضع ہے کیونکہ اس آیت میں سورج، چاند، ستاروں اور پہاڑوں کے سجدہ کرنے کا ذکر بھی ہے اور اسی طرح دوسری جگہ ارشاد ہے" ولله یسجد ما فی السموت الآیة " یہ آیت سجدہ ہے اور اس میں بھی سجدہ سے مراد تواضع ہے اور استحسان کا باطنی اثر یہ ہے کہ ہم سجدہ تلاوت کو قیاس کرتے ہیں سجدہ صلاۃ پر کہ جس طرح سجدہ صلاۃ رکوع سے ادا نہیں ہوتا اسی طرح سجدہ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہیں ہوگا۔

نیز ہم نماز کے رکوع کو قیاس کرتے ہیں نماز کے باہر کے رکوع پر کہ جس طرح نماز سے باہر کے رکوع سے سجدہ تلاوت ادا نہیں ہوتا اسی طرح نماز کے رکوع سے بھی سجدہ تلاوت ادا نہیں ہوگا۔ یہ استحسان کا باطنی اثر ہے جو ضعیف ہے کیونکہ اس اثر میں سجدہ تلاوت کو قیاس کیا گیا ہے سجدہ صلاۃ پر اور یہ قیاس درست نہیں ہے کہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ سجدہ صلاۃ عبادت مقصودہ ہے اور سجدہ تلاوت عبادت غیر مقصودہ ہے اور عبادت مقصودہ دوسری چیز سے ادا نہیں ہوتی جب کہ عبادت غیر مقصودہ دوسری چیز سے ادا ہو جاتی ہے اس لیے سجدہ تلاوت رکوع سے ادا ہو جائے گا لیکن سجدہ صلاۃ رکوع سے ادا نہیں ہوگا، نیز اس میں نماز کے رکوع کو قیاس کیا گیا ہے نماز سے باہر والے رکوع پر اور یہ قیاس بھی درست نہیں ہے کہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ نماز کا رکوع عبادت ہے اور نماز سے باہر کا رکوع عبادت نہیں ہے حالانکہ سجدہ تلاوت سے مقصود ایسی چیز کو بجالانا ہے جس میں تواضع ہو اور وہ عبادت بھی ہو پس اس وجہ سے نماز والے رکوع سے سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا اور نماز سے باہر والے رکوع سے ادا نہیں ہوگا، معلوم ہوا کہ استحسان کا باطنی اثر ضعیف ہے اور قیاس کا باطنی اثر قوی ہے اور جب قیاس کا باطنی اثر قوی ہو اور استحسان کا باطنی اثر ضعیف ہو تو ایسی صورت میں قیاس مقدم ہوتا ہے استحسان پر اس لئے یہاں قیاس کو مقدم کیا جائے گا استحسان پر اور رکوع سے سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا۔

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ تَصِحُّ تَعْدِيَتُهُ إِلَى غَيْرِهِ لِأَنَّهُ أَحَدُ الْقِيَاسَيْنِ غَايَتُهُ أَنَّهُ خَفِيٌّ يُقَابِلُ الْجَلِيَّ بِخِلَافِ الْأَقْسَامِ الْأُخَرِ يَعْنِي مَا يَكُونُ بِالْأَثَرِ أَوِ الْإِجْمَاعِ أَوِ الضَّرُورَةِ لِأَنَّهَا مَعْدُولَةٌ عَنِ الْقِيَاسِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ أَلَا تَرَى أَنَّ الْإِخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيعِ لَا يُوجِبُ يَمِينَ الْبَائِعِ قِيَاسًا وَ يُوجِبُهُ اسْتِحْسَانًا فَإِنَّهُ إِذَا اخْتَلَفَا فِي الثَّمَنِ بِدُونِ قَبْضِ الْمَبِيعِ بِأَنْ قَالَ الْبَائِعُ بِعْتُهَا بِأَلْفَيْنِ وَ قَالَ الْمُشْتَرِي اشْتَرَيْتُهَا بِأَلْفٍ فَالْقِيَاسُ أَنْ لَا يَحْلِفَ الْبَائِعُ لِأَنَّ الْمُشْتَرِيَ لَا يَدَّعِي عَلَيْهِ شَيْئًا حَتَّى يَكُونَ هُوَ مُنْكِرًا فَيَنْبَغِي أَنْ يُسَلِّمَ الْمَبِيعَ إِلَى الْمُشْتَرِي وَ يُحَلِّفَهُ عَلَى إِنْكَارِ الزِّيَادَةِ وَ لٰكِنَّ الْإِسْتِحْسَانَ أَنْ يَتَحَالَفَا لِأَنَّ الْمُشْتَرِيَ يَدَّعِي عَلَيْهِ وُجُوبَ تَسْلِيمِ الْمَبِيعِ عِنْدَ نَقْدِ الْأَقَلِّ وَ الْبَائِعُ يُنْكِرُهُ وَ الْبَائِعُ يَدَّعِي عَلَيْهِ زِيَادَةَ الثَّمَنِ وَ الْمُشْتَرِي يُنْكِرُهُ فَيَكُونَانِ مُدَّعِيَيْنِ مِنْ وَجْهٍ وَ مُنْكِرَيْنِ مِنْ وَجْهٍ فَيَجِبُ الْحَلْفُ عَلَيْهِمَا فَإِذَا تَحَالَفَا فَسَخَ الْقَاضِي الْبَيْعَ وَ هٰذَا حُكْمٌ أَيْ تَحَالُفُهُمَا جَمِيعًا مِنْ حَيْثُ الْقِيَاسِ الْخَفِيِّ حُكْمٌ مَعْقُولٌ يَتَعَدّٰى إِلَى الْوَارِثَيْنِ بِأَنْ مَاتَ الْبَائِعُ وَ الْمُشْتَرِي جَمِيعًا وَ اخْتَلَفَ وَارِثَاهُمَا فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيعِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي قُلْنَا يَتَحَالَفَانِ وَ يَفْسَخُ الْقَاضِي الْبَيْعَ كَمَا كَانَ هٰذَا فِي الْمُوَرِّثَيْنِ أَوِ الْإِجَارَةِ أَيْ يَتَعَدّٰى حُكْمُ الْبَيْعِ إِلَى الْإِجَارَةِ بِأَنِ اخْتَلَفَ الْمُؤَجِّرُ وَ الْمُسْتَاجِرُ فِي

مِقْدَارِ الْأُجْرَةِ قَبْلَ قَبْضِ الْمُسْتَاجِرِ الدَّارَ يَتَحَالَفُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَ تُفْسَخُ الْإِجَارَةُ لِدَافِعِ الضَّرَرِ وَ عَقْدُ الْإِجَارَةِ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ فَأَمَّا بَعْدَ الْقَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ يَمِيْنُ الْبَائِعِ إِلَّا بِالْأَثَرِ فَلَمْ تَصِحَّ تَعْدِيَتُهُ يَعْنِيْ إِذَا اخْتَلَفَ الْبَائِعُ وَ الْمُشْتَرِيْ فِيْ مِقْدَارِ الثَّمَنِ بَعْدَ قَبْضِ الْمُشْتَرِي الْمَبِيْعَ فَحِيْنَئِذٍ كَانَ الْقِيَاسُ مِنْ كُلِّ الْوُجُوْهِ أَنْ يَحْلِفَ الْمُشْتَرِيْ فَقَطْ لِأَنَّهُ يُنْكِرُ زِيَادَةَ الثَّمَنِ الَّذِيْ يَدَّعِيْهِ الْبَائِعُ وَ لَا يَدَّعِيْ عَلَى الْبَائِعِ شَيْئًا لِأَنَّ الْمَبِيْعَ سَالِمٌ فِيْ يَدِهٖ وَ لٰكِنَّ الْأَثَرَ وَ هُوَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَ السِّلْعَةُ قَائِمَةٌ بِعَيْنِهَا تَحَالَفَا وَ تَرَادَّا يَقْتَضِيْ وُجُوْبَ التَّحَالُفِ عَلٰى كُلِّ حَالٍ لِأَنَّهٗ مُطْلَقٌ عَنْ قَبْضِ الْمَبِيْعِ وَ عَدَمِهٖ فَلَمَّا كَانَ هٰذَا غَيْرَ مَعْقُوْلِ الْمَعْنٰى فَلَا يَتَعَدّٰى إِلَى الْوَارِثَيْنِ إِذَا اخْتَلَفَا بَعْدَ مَوْتِ الْمُوْرِثَيْنِ إِلَّا عِنْدَ مُحَمَّدٍ ﷫ وَ لَا إِلَى الْمُوْجِرِ وَ الْمُسْتَاجِرِ إِذَا اخْتَلَفَا بَعْدَ اسْتِيْفَاءِ الْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ عَلٰى مَا عُرِفَ فِي الْفِقْهِ مُفَصَّلًا۔

ترجمہ:...... ﴿پھر وہ حکم جو قیاس خفی سے استحسانا ثابت ہوا سکو اس کے غیر کی طرف متعدی کرنا درست ہے﴾ اسلئے کہ استحسان بھی تو دو قیاسوں میں سے ایک قیاس ہے زیادہ سے زیادہ یہ بات ہے کہ یہ قیاس خفی ہے جو قیاس جلی کے مقابل ہے ﴿بخلاف دوسری قسموں کے﴾ یعنی وہ استحسان جو اثر یا اجماع یا ضرورت کی بناء پر ہوتا ہے کیونکہ یہ پوری طرح قیاس کے مخالف ہیں ﴿کیا تم نہیں دیکھتے کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن کے بارے میں اختلاف کرنا قیاسا بائع کی قسم کو واجب نہیں کرتا لیکن استحسانا واجب کرتا ہے﴾ یعنی جب مبیع پر قبضہ کیے بغیر بائع اور مشتری کا ثمن کے بارے میں اختلاف ہوجائے بایں طور کہ بائع نے کہا ہو کہ میں نے یہ چیز دو ہزار درہم کے بدلے بیچی ہے اور مشتری نے کہا ہو کہ میں نے ایک ہزار درہم کے بدلے میں اسکو خریدا ہے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بائع سے قسم نہ لی جائے کیونکہ مشتری اس پر کسی چیز کا دعویٰ نہیں کر رہا کہ وہ اس کا منکر ہو پس مناسب یہ ہے کہ بائع مبیع مشتری کے حوالے کردے اور زیادتی کے انکار کرنے پر مشتری سے قسم لے لے لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں قسم کھائیں اس لئے کہ مشتری بائع پر اقل ثمن ادا کرنے کے وقت وجوبی طور پر مبیع سپرد کرنے کا دعویٰ کر رہا ہے اور بائع اس کا منکر ہے اور بائع مشتری پر زیادتی ثمن کا دعویٰ کر رہا ہے اور مشتری اس کا منکر ہے، پس دونوں من وجہ مدعی ہیں اور من وجہ منکر ہیں، لہٰذا دونوں پر قسم کھانا واجب ہے اور جب دونوں قسم اٹھالیں تو قاضی بیع کو فسخ کردے گا ﴿اور یہ حکم ہے﴾ یعنی قیاس خفی کی رو سے بائع اور مشتری دونوں کا قسم اٹھانا ایسا حکم معقول ہے ﴿جو وارثوں کی طرف متعدی ہوگا﴾ بایں طور پر کہ بائع اور مشتری دونوں مرگئے اور مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن کی مقدار کے بارے میں ان کے ورثاء کا اختلاف ہوا اس طریقے پر جو ہم ابھی بیان کر آئے ہیں تو دونوں کے ورثاء قسم کھائیں گے اور قاضی بیع کو فسخ کرے گا۔ جیسا کہ یہی حکم مورثین کے بارے میں تھا ﴿اور (یہ حکم) اجارہ کی طرف بھی متعدی ہوگا﴾ یعنی بیع کا حکم اجارہ کی طرف بھی متعدی ہوگا بایں طور کہ مکان پر مستاجر کے قبضہ کرنے سے پہلے کرایہ پر دینے والے اور کرایہ پر لینے والے کا کرایہ کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہوگیا تو ان میں ہر ایک قسم کھائے گا اور ضرر کو دفع کرنے کی خاطر اجارہ کو فسخ کردیا جائے گا کیونکہ عقد اجارہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے ﴿بہر حال قبضہ کرلینے کے بعد سو بائع کی قسم واجب نہیں ہوئی مگر حدیث کی وجہ سے، اس وجہ سے اس حکم کو متعدی کرنا درست نہیں ہے﴾ یعنی جب بائع اور مشتری کا مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف ہو مبیع پر مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد تو اس وقت من کل وجہ

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ صرف مشتری سے قسم لی جائے کیونکہ یہ اس زیادتی ثمن کا منکر ہے کہ بائع جس کا دعویٰ کر رہا ہے اور مشتری بائع پر کسی چیز کا دعویٰ نہیں کر رہا کیونکہ مبیع اس کے قبضہ میں صحیح سالم ہے لیکن حدیث جو کہ آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے (جب بائع اور مشتری میں اختلاف پیدا ہو جائے اور سامان بعینہٖ موجود ہو تو دونوں حلف اٹھائیں اور (ایک دوسرے کی چیز) واپس کر دیں، تقاضا کرتی ہے ہر حال میں تحالف کے واجب ہونے کا کیونکہ یہ حدیث مبیع پر قبضہ ہونے اور نہ ہونے سے مطلق ہے۔ پس چونکہ یہ حکم عقل کے خلاف ہے۔ اس لیے یہ حکم وارثوں کی طرف متعدی نہیں ہوگا جب وہ اختلاف کریں مورثین کی موت کے بعد مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک (یہ حکم تحالف ورثاء کی طرف متعدی ہوگا) اور نہ (یہ حکم) موجر (کرایہ پر دینے والا) اور مستاجر (کرایہ پر لینے والا) کی طرف متعدی ہوگا، جب معقود علیہ وصول کرنے کے بعد ان کا اختلاف ہو جائے، جیسا کہ فقہ میں یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ پہچانا جا چکا ہے۔

تشریح:...... ﴿ثم المستحسن﴾ یہاں سے حکم متعدی اور غیر متعدی کا بیان ہے کہ استحسان کی چار اقسام میں سے کونسی قسم سے ثابت ہونے والا حکم متعدی ہوگا اور کونسی قسم سے ثابت ہونے والا حکم متعدی نہیں ہوگا چنانچہ جو حکم استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہو اس کو غیر کی طرف متعدی کرنا درست ہے یعنی علت مشترکہ کی وجہ سے غیر کو اس پر قیاس کرنا درست ہے۔ اس لئے کہ استحسان بھی قیاس کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ استحسان قیاس خفی ہے جو قیاس جلی کے مقابل ہے بہر حال استحسان قیاس کی ایک قسم ہے اور جب استحسان قیاس کی ایک قسم ہے تو اس سے ثابت ہونے والا حکم قیاس کی ایک قسم یعنی قیاس خفی کے موافق ہو اور جو حکم قیاس کے موافق ہو اس کو غیر کی طرف متعدی کرنا درست ہوتا ہے اس لئے جو حکم استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہو اس کو غیر کی طرف متعدی کرنا درست ہے لیکن وہ حکم استحسان بالاثر یا استحسان بالاجماع یا استحسان بالضرورۃ سے ثابت ہو اس کو غیر کی طرف متعدی کرنا درست نہیں ہے یعنی اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا درست نہیں ہے بلکہ وہ حکم اپنے مورد پر بند رہے گا اس لئے کہ وہ حکم من کل وجہ خلاف قیاس ہے۔ کیونکہ جو حکم استحسان بالاثر، یا استحسان بالاجماع یا استحسان بالضرورۃ سے ثابت ہو وہ قیاس جلی کے خلاف ہوتا ہے اور جو حکم خلاف قیاس ہو اس کو غیر کی طرف متعدی نہیں کیا جاتا، کیونکہ صحت قیاس کی دوسری شرط نہیں پائی جا رہی۔

﴿الا تری﴾ یہاں سے وہ حکم جو استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہو غیر کی طرف اس کے متعدی ہونے کی مثال بیان کر رہے ہیں۔ مثال یہ ہے کہ دو آدمیوں نے بیع کی اور مشتری نے ابھی تک مبیع پر قبضہ نہیں کیا کہ دونوں کا ثمن کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو گیا مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے یہ چیز تم کو دو ہزار روپے کے بدلے میں بیچی ہے اور مشتری نے کہا کہ نہیں میں نے یہ چیز تم سے ایک ہزار روپے کے بدلے میں خریدی ہے۔ اور بینہ (گواہ) کسی کے پاس نہیں ہیں تو اب قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بائع سے قسم نہ لی جائے بلکہ صرف مشتری سے قسم لی جائے اور استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں سے قسم لی جائے۔

﴿لان المشتری لا یدعی علیه﴾ وجہ قیاس یہ ہے کہ بائع مشتری پر زیادتی ثمن کا دعویٰ کر رہا ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اور حدیث ﴿البینة علی المدعی والیمین علی من انکر﴾ کی وجہ سے منکر پر قسم آتی ہے لہٰذا مشتری پر قسم واجب ہوگی اور مشتری بائع پر کسی چیز کا دعویٰ نہیں کر رہا کہ وہ منکر ہو اور اس سے قسم لی جائے لہٰذا بائع سے قسم نہیں لینی چاہیے۔ بلکہ صرف مشتری سے زیادتی ثمن کے انکار پر قسم لینی چاہیے۔ اگر وہ قسم اٹھالے تو مبیع اس کے حوالے کر دینی چاہیے۔

﴿و لکن الاستحسان ان یتحالفا﴾ اور وجہ استحسان یہ ہے کہ جس طرح بائع مشتری پر زیادتی ثمن کا دعویٰ کر رہا ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اسی طرح مشتری بھی بائع پر دعویٰ کر رہا ہے اس بات کا کہ ثمن اقل یعنی ایک ہزار روپے ادا کرنے کے وقت بائع پر مبیع

میرے حوالے کرنا واجب ہے اور بائع اس کا منکر ہے۔ اور حدیث ﴿البینة علی المدعی والیمین علی من انکر﴾ کی وجہ سے منکر پر قسم آتی ہے لہٰذا بائع پر قسم واجب ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ دونوں من وجہ مدعی ہیں اور من وجہ منکر ہیں لہٰذا دونوں سے قسم لی جائے گی اور جب دونوں قسم اٹھالیں تو قاضی ان کے درمیان بیع کو فسخ کردے گا اور اگر دونوں قسم نہ اٹھائیں بلکہ صرف ایک قسم اٹھائے تو جو قسم اٹھائے اس کے حق میں اور دوسرے کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا اور یہ حکم (دونوں سے قسم لینا اور بیع کو فسخ کرنا) چونکہ استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہوا ہے اس لئے یہ غیر کی طرف متعدی ہوگا چنانچہ ہم نے کہا کہ بائع اور مشتری کی موت کے بعد اگر ان کے وارث اسی طرح اختلاف کریں (کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن کی مقدار کے بارے میں ان کا اختلاف ہو جائے اور بینہ کسی کے پاس نہ ہوں) تو بائع اور مشتری والا حکم ان کے وارثوں کی طرف متعدی کیا جائے گا کہ دونوں سے قسم لی جائے گی اگر دونوں قسم اٹھالیں تو بیع فسخ کردی جائے گی اسی طرح یہ بیع والا حکم (دونوں سے قسم لینا اور بیع فسخ کردینا) متعدی ہوگا اجارہ کی طرف کہ اگر موجر (کرائے پر دینے والا) اور مستاجر (کرائے پر لینے والا) کا کرایہ کی مقدار میں اختلاف ہوا اس وقت جب کہ مستاجر نے ابھی تک کرائے کے گھر پر قبضہ نہیں کیا تھا اور اس سے نفع حاصل نہیں کیا تھا، مثلاً موجر کہتا ہے کہ اجرت دو ہزار روپے ماہانہ ہے اور مستاجر کہتا ہے کہ ایک ہزار روپے ماہانہ ہے تو بیع والا حکم اجارہ کی طرف متعدی کیا جائے گا کہ دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اگر دونوں نے قسم اٹھالی تو قاضی اجارہ کو فسخ کرے گا اس لئے کہ جس طرح بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے اسی طرح اجارہ بھی نفع حاصل کئے جانے سے پہلے فسخ کا احتمال رکھتا ہے۔

﴿فاما بعد القبض﴾ وہ حکم جو استحسان بالاثر سے ثابت ہو غیر کی طرف اس کے متعدی نہ ہونے کی مثال بیان کررہے ہیں۔ مثال یہ ہے کہ دو آدمیوں نے بیع کی اور مشتری نے مبیع پر قبضہ کیا اس کے بعد بائع اور مشتری کا ثمن کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہوگیا۔ مثلاً بائع نے کہا میں نے یہ چیز تمہیں دو ہزار روپے میں بیچی ہے اور مشتری نے کہا نہیں بلکہ میں نے تم سے یہ چیز ایک ہزار روپے میں خریدی ہے تو اب قیاس جلی اور قیاس خفی دونوں کا تقاضا یہ ہے کہ صرف مشتری سے قسم لی جائے بائع سے قسم نہ لی جائے اور استحسان بالاثر کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں سے قسم لی جائے۔

﴿لانه ینکر زیادة الثمن﴾ وجہ قیاس یہ ہے کہ بائع مشتری پر زیادتی ثمن کا دعویٰ کررہا ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اور حدیث ﴿البینة علی المدعی والیمین علی من انکر﴾ کی وجہ سے منکر پر قسم آتی ہے لہٰذا مشتری پر قسم واجب ہے اور مبیع پر چونکہ مشتری نے قبضہ کرلیا ہے اس لئے وہ بائع پر یہ دعویٰ نہیں کرسکتا کہ ثمن اقل ادا کرنے کے وقت بائع پر مبیع میرے حوالے کرنا واجب ہے جب وہ یہ دعویٰ نہیں کرسکتا تو بائع منکر نہ ہوا اور اس پر قسم واجب نہ ہوئی پس ثابت ہوا کہ صرف مشتری سے قسم لی جائے گی۔

﴿ولكن الاثر و هو قوله علیه السلام﴾ وجہ استحسان یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ﴿اذا اختلف المتبایعان و السلعة قائمة تحالفا وترادا﴾ جب بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے اور سامان بعینہ موجود ہو تو دونوں قسمیں اٹھائیں اور ایک دوسرے کی چیز واپس کریں اس حدیث کے لفظ ترادا سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث اس صورت کے بارے میں ہے کہ جب مشتری مبیع پر قبضہ کرچکا ہے کہ ایسی صورت میں دونوں سے قسم لی جائے گی اگر دونوں قسم اٹھالیں تو بیع کو فسخ کردیا جائے گا اور چونکہ قیاس کے مقابلے میں استحسان بالاثر کو ترجیح ہوتی ہے اس لیے یہاں بائع اور مشتری دونوں سے قسم لی جائے گی، اگر دونوں قسم اٹھالیں تو بیع کو فسخ کردیا جائے گا اور یہ حکم ﴿مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد اختلاف واقع ہونے کی صورت میں دونوں سے قسم لینا اور بیع کو فسخ کردینا﴾ چونکہ خلاف قیاس استحسان بالاثر سے ثابت ہوا ہے اس لئے یہ غیر کی طرف متعدی نہیں ہوگا۔ کیونکہ جو چیز خود خلاف قیاس ہو اس پر دوسری چیز کو قیاس کیسے کیا جاسکتا ہے؟ لہٰذا بائع اور مشتری کی موت کے بعد ان کے وارث اگر اسی طرح اختلاف کریں ﴿کہ

مبیع پر قبضہ کے بعد ثمن کی مقدار کے بارے میں ان کا اختلاف ہو جائے اور بینہ کسی کے پاس نہ ہوں﴾ تو یہ بائع اور مشتری والا حکم ان کی طرف متعدی نہیں کیا جائے گا چنانچہ دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی بلکہ صرف مشتری کے وارث سے قسم لی جائے گی اور اسی طرح یہ بیع والا حکم اجارہ کی طرف متعدی نہیں کیا جائے گا چنانچہ اگر اجارہ میں **موجر**﴿کرایہ پر دینے والا﴾ اور **مستاجر**﴿کرایہ پر لینے والا﴾ نے اس وقت اختلاف کیا جب مستاجر کرایہ کے گھر سے نفع حاصل کر چکا ہے۔ تو بیع والا حکم اجارہ کی طرف متعدی نہیں کیا جائے گا اور دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی بلکہ صرف مستاجر سے قسم لی جائے گی۔ یہ شیخین رحمہما اللہ کا مسلک ہے اس مسئلے میں امام محمد رحمہ اللہ کا اختلاف ہے امام رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بائع اور مشتری کی موت کے بعد اگر ان دونوں کے وارثوں نے مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد ثمن کی مقدار کے بارے میں اختلاف کیا تو اس صورت میں بھی دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اگر دونوں نے قسم اٹھالی تو بیع کو فسخ کر دیا جائے گا اور اسی طرح اگر موجر اور مستاجر نے اس وقت اختلاف کیا جب مستاجر کرائے والے گھر سے نفع حاصل کر چکا ہے تو دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اگر دونوں نے قسم اٹھالی تو اجارہ کو فسخ کر دیا جائے گا۔

﴿تنبیہ﴾ شارح رحمہ اللہ کا قول ﴿یقتضی وجوب التحالف علی کل حال لانہ مطلق عن قبض المبیع وعدمہ﴾ غالباً تسامح ہے اس لئے کہ حدیث مذکور مبیع پر قبضہ اور عدم قبضہ کی قید سے مطلق نہیں ہے بلکہ لفظ **ترادا** قبضہ مبیع پر دلالت کرتا ہے کیونکہ **ترادا** کا معنیٰ یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں ایک دوسرے کی چیز واپس کریں، پس مشتری مبیع تب ہی واپس کرے گا جب وہ قبضہ کر چکا ہو ﴿فتامل﴾

ثُمَّ لَمَّا كَانَ الْقِيَاسُ وَ الْاِسْتِحْسَانُ لَا يَحْصُلَانِ اِلَّا بِالْاِجْتِهَادِ ذَكَرَ بَعْدَهُمَا شَرْطَ الْاِجْتِهَادِ وَ حُكْمَهُ لِيُعْلَمَ اَنَّ اَهْلِيَّةَ الْقِيَاسِ وَ الْاِسْتِحْسَانِ تَكُوْنُ حِيْنَئِذٍ فَقَالَ وَ شَرْطُ الْاِجْتِهَادِ اَنْ يَّحْوِيَ عِلْمَ الْكِتَابِ بِمَعَانِيْهِ اللُّغَوِيَّةِ وَ الشَّرْعِيَّةِ وَ وُجُوْهِهِ الَّتِيْ قُلْنَا مِنَ الْخَاصِّ وَ الْعَامِّ وَ الْاَمْرِ وَ النَّهْيِ وَ سَائِرِ الْاَقْسَامِ السَّابِقَةِ وَ لٰكِنْ لَا يُشْتَرَطُ عِلْمُ جَمِيْعِ مَا فِي الْكِتَابِ بَلْ قَدْرِ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْاَحْكَامُ وَ تُسْتَنْبَطُ هِيَ مِنْهُ وَ ذٰلِكَ قَدْرُ خَمْسِ مِائَةِ اٰيَةٍ الَّتِيْ اَلَّفْتُهَا وَ جَمَعْتُهَا اَنَا فِي التَّفْسِيْرَاتِ الْاَحْمَدِيَّةِ وَ عِلْمَ السُّنَّةِ بِطُرُقِهَا الْمَذْكُوْرَةِ فِيْ اَقْسَامِهَا مَعَ اَقْسَامِ الْكِتَابِ وَ ذٰلِكَ اَيْضًا قَدْرُ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْاَحْكَامُ اَعْنِيْ ثَلٰثَ الْاٰفٍ دُوْنَ سَائِرِهَا وَ اَنْ يَّعْرِفَ وُجُوْهَ الْقِيَاسِ بِطُرُقِهَا وَ شَرَائِطِهَا الْمَذْكُوْرَةِ اٰنِفًا وَ لَمْ يَذْكُرِ الْاِجْمَاعَ اِقْتِدَاءً بِالسَّلَفِ وَ لِاَنَّهُ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ فَائِدَةُ الْاِخْتِلَافِ بِالْاِسْتِنْبَاطِ وَ اِنَّمَا يُحْتَاجُ اِلَيْهِ لِاَنْ يُّعْلَمَ الْمَسَائِلَ الْاِجْمَاعِيَّةَ فَلَا يَجْتَهِدُ فِيْهَا بِنَفْسِهِ بِخِلَافِ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ فَاِنَّ لِكُلِّ مُجْتَهِدٍ تَاوِيْلًا عَلٰى حِدَةٍ فِي الْمُشْتَرَكِ وَ الْمُجْمَلِ وَ اَمْثَالِهِ وَ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ فَاِنَّهُ عَيْنُ الْاِجْتِهَادِ وَ عَلَيْهِ مَدَارُ الْفِقْهِ وَ لِهٰذَا بَيَّنَ حُكْمَهُ عَلٰى وَجْهٍ يَتَضَمَّنُ بَيَانَ حُكْمِ الْقِيَاسِ الْمَوْعُوْدِ فِيْمَا سَبَقَ فَقَالَ وَ حُكْمُهُ الْاِصَابَةُ بِغَالِبِ الرَّاْيِ اَيْ حُكْمُ الْاِجْتِهَادِ لِذِكْرِهٖ قَرِيْبًا اَوْ حُكْمُ الْقِيَاسِ لِذِكْرِهٖ فِي الْاِجْمَالِ اِصَابَةُ الْحَقِّ بِغَالِبِ الرَّاْيِ دُوْنَ الْيَقِيْنِ حَتّٰى قُلْنَا اِنَّ الْمُجْتَهِدَ يُخْطِئُ وَ يُصِيْبُ وَ الْحَقُّ فِيْ مَوْضِعِ الْخِلَافِ وَاحِدٌ وَ لٰكِنْ لَا يُعْلَمُ ذٰلِكَ الْوَاحِدُ بِالْيَقِيْنِ فَلِهٰذَا قُلْنَا بِحَقِّيَّةِ

الْمَذَاهِبِ الْاَرْبَعَةِ وَهٰذَا مِمَّا عُلِمَ بِاَثَرِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ رضی اللہ عنہ فِی الْمُفَوَّضَةِ وَهِیَ الَّتِیْ مَاتَ عَنْهَا زَوْجُهَا قَبْلَ الدُّخُوْلِ بِهَا وَلَمْ يُسَمِّ لَهَا مَهْرٌ فَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُوْدٍ رضی اللہ عنہ عَنْهَا فَقَالَ اَجْتَهِدُ فِيْهَا بِرَأْيِیْ اِنْ اَصَبْتُ فَمِنَ اللّٰهِ وَاِنْ اَخْطَأْتُ فَمِنِّیْ وَمِنَ الشَّيْطَانِ اَرٰی لَهَا مَهْرَ مِثْلِ نِسَائِهَا لَا وَكْسَ وَلَا شَطَطَ وَكَانَ ذٰلِكَ بِمَحْضَرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ رضی اللہ عنہم وَلَمْ يُنْكِرْ عَلَيْهِ اَحَدٌ مِنْهُمْ فَكَانَ اِجْمَاعًا عَلٰی اَنَّ الْاِجْتِهَادَ يَحْتَمِلُ الْخَطَاءَ وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيْبٌ وَالْحَقُّ فِیْ مَوْضِعِ الْخِلَافِ مُتَعَدِّدٌ اَیْ فِیْ عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَهٰذَا بَاطِلٌ لِاَنَّ مِنْهُمْ مَنْ يَعْتَقِدُ حُرْمَةَ شَیْءٍ وَمِنْهُمْ مَنْ يَعْتَقِدُ حِلَّهٗ وَكَيْفَ يَجْتَمِعَانِ فِی الْوَاقِعِ وَفِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ۔

ترجمہ.....اور چونکہ قیاس اور استحسان دونوں اجتہاد کے بغیر حاصل نہیں ہوتے اسلئے انکو ذکر کرنے کے بعد ماتن رحمہ اللہ نے اجتہاد کی شرائط اور اس کے حکم کو ذکر کیا تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ قیاس اور استحسان کی اہلیت اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب یہ شرائط پائی جائیں۔ چنانچہ فرمایا ﴿اور اجتہاد کی شرط یہ ہے کہ مجتہد کتاب اللہ کے علم کو حاوی ہو﴾ معانی لغویہ اور شرعیہ کے ساتھ ﴿اور اس کی ان اقسام کے ساتھ جو ہم بیان کر چکے ہیں﴾ یعنی خاص و عام اور امر و نہی اور باقی سابقہ اقسام لیکن ان تمام باریکیوں کا جاننا شرط نہیں ہے جو قرآن کریم میں ہیں بلکہ اتنی مقدار کا جاننا ضروری ہے کہ جس سے احکام متعلق ہیں۔ اور جن سے احکام مستنبط ہوتے ہیں اور احکام سے متعلقہ آیات تقریبا پانچ سو ہیں۔ جن کو میں نے تفسیرات احمدیہ میں جمع کر دیا ہے۔ ﴿اور سنت کے علم کو حاوی ہو اس کے ان تمام طرق کے ساتھ﴾ جو اس کی اقسام میں مذکور ہیں کتاب اللہ کی اقسام کے ساتھ اور (سنت کے علم سے مراد) بھی اس قدر احادیث (کو جاننا) ہے جن کے ساتھ احکام کا تعلق ہے یعنی تین ہزار حادیث نہ کہ تمام احادیث کو جاننا ﴿اور یہ کہ قیاس کی تمام اقسام سے واقف ہو﴾ اس کے ان طرق اور شرائط کے ساتھ جو ابھی ذکر ہو چکی ہیں۔ اور مصنف رحمہ اللہ نے اجماع کو ذکر نہیں کیا سلف کی اقتداء کرتے ہوئے۔ اور اس وجہ سے کہ استنباط کی وجہ سے واقع ہونے والے کا اختلاف کے فائدہ کا اجماع کے ساتھ تعلق نہیں ہے بلکہ اجماع کی ضرورت تو صرف اس لئے پڑتی ہے کہ مجتہد مسائل اجماعیہ جان لے تا کہ خود ان میں اجتہاد نہ کرے۔ بخلاف کتاب اللہ اور سنت کے کیونکہ مشترک مجمل اور اس قسم کی دیگر نصوص میں ہر مجتہد کی الگ الگ تاویل و توجیہ ہوتی ہے۔ اور بخلاف قیاس کے کیونکہ یہ عین اجتہاد ہے۔ اور اسی پر فقہ کا دارومدار ہے اور اسی وجہ سے ماتن رحمہ اللہ نے اجتہاد کے حکم کو اس انداز پر بیان کیا کہ وہ قیاس کے حکم کو متضمن ہے، ماقبل میں جس کا وعدہ کیا گیا تھا چنانچہ فرمایا ﴿اور اس کا حکم حق کو پالینا ہے ظن غالب کے ساتھ﴾ یا قیاس کا حکم اجمال میں اس کے مذکور ہونے کی وجہ سے حق کو پالینا ہے ظن غالب کے ساتھ نہ کہ یقین کے ساتھ۔ ﴿اسی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ مجتہد کبھی غلطی کرتا ہے اور کبھی حق کو پاتا ہے اور اختلاف کے موقع میں حق ایک امر ہوتا ہے﴾ لیکن وہ ایک امر یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے ہم چاروں مذہبوں کے حق ہونے قائل ہیں۔ ﴿اور یہ مجتہد کا غلطی اور مصیب ہونا) وہ بات ہے جو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس اثر سے معلوم ہوئی ہے جو مفوضہ عورت کے بارے میں مروی ہے﴾ اور مفوضہ وہ عورت ہے کہ جس کا خاوند اس سے دخول کرنے سے پہلے فوت ہو جائے اور اس کا مہر مقرر نہ کیا گیا ہو۔ اس کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسکے بارے میں میں اپنی رائے سے اجتہاد کرونگا اگر میری رائے ٹھیک ہوئی تو وہ خدا کی طرف سے عنایت ہے اور اگر میری رائے غلط ہو تو وہ میری طرف سے اور

شیطان کی طرف سے ہوگی۔ میری رائے یہ ہے کہ اسکے لئے مہر مثل ہوگا نہ اس سے کم اور نہ اس سے زیادہ۔ اور یہ بات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی موجودگی میں ہوئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں فرمایا۔ پس اس بات پر اجماع ہوا کہ اجتہاد خطاء کا احتمال رکھتا ہے ﴿اور معتزلہ کہتے ہیں کہ ہر مجتہد حق پر ہوتا ہے اور اختلاف کی جگہ میں حق متعدد ہوتا ہے﴾ یعنی اللہ تعالی کے علم میں اور یہ مسلک بالکل باطل ہے اسلئے کہ بعض مجتہدین ایک چیز کے حرام ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں اور بعض مجتہدین اسی چیز کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں اور واقع اور نفس الامر میں یہ دونوں چیزیں کیسے جمع ہو سکتی ہیں۔

تشریح: ﴿ثم لما كان القياس و الاستحسان﴾ ماقبل کے ساتھ ربط بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ قیاس اور استحسان دونوں چونکہ اجتہاد کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے بلکہ دونوں اجتہاد پر موقوف ہیں اس لئے مصنفؒ قیاس اور استحسان کو بیان کرنے کے بعد اجتہاد کی شرائط اور اس کا حکم بیان کر رہے ہیں تا کہ معلوم ہو جائے کہ قیاس اور استحسان کی اہلیت کب پیدا ہوتی ہے۔

﴿اجتہاد کی لغوی تعریف﴾: جدوجہد کرنا، کوشش کرنا، کسی کام کی انجام دہی میں انتہائی کوشش کرنا، ٹھیک راہ ڈھونڈھنا۔

﴿اجتہاد کی اصطلاحی تعریف﴾: فقیہ کا کسی حکم کے شرعی کے استخراج و استنباط کے لئے اپنی پوری طاقت صرف کر دینا۔

﴿وشرط الاجتهاد﴾ یہاں سے اجتہاد کی شرائط بیان کر رہے ہیں اجتہاد کی پہلی شرط یہ ہے کہ مجتہد کتاب اللہ کے علم میں ماہر اور کامل ہو کہ اس کے معانی لغویہ کو جانتا ہو (یعنی مفردات اور مرکبات کے معانی اور ان کی خاصیات کو جانتا ہو) اور معانی شرعیہ کو بھی جانتا ہو (یعنی ان علتوں کو جانتا ہو جو احکام میں مؤثر ہوتی ہیں) اور کتاب اللہ کی ان اقسام کو جانتا ہو جو پیچھے ہم نے بیان کی ہیں یعنی خاص، عام، نہی، امر وغیرہ لیکن یہ بات یاد رکھیے کہ پورے قرآن کریم کے حقائق و معارف کو جاننا شرط نہیں ہے بلکہ جن آیات سے احکام کا تعلق ہے اور ان سے احکام کا استنباط ہو سکتا ہے ان سے کما حقہ واقف ہونا کافی ہے اور احکام سے متعلقہ آیات تقریباً پانچ سو ہیں جن کو میں نے تفسیرات احمدیہ میں جمع کر دیا ہے۔

﴿و علم السنة﴾ اجتہاد کی دوسری شرط یہ ہے کہ مجتہد علم سنت میں ماہر اور کامل ہو اور حدیث کی اسانید اور اس کی اقسام (متواتر، مشہور وغیرہ) کو جانتا ہو اور اس کی ان اقسام کو بھی جانتا ہو جو کتاب اللہ کی بحث میں بیان کی گئی ہیں لیکن یہ بات یاد رکھیں کہ پورے ذخیرہ حدیث کو جاننا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ جن احادیث سے احکام کا تعلق ہے اور ان سے احکام کا استنباط ہو سکتا ہے ان کو کما حقہ جاننا ضروری ہے اور احکام سے متعلقہ احادیث تقریباً تین ہزار ہیں۔

﴿تیسری شرط﴾ مجتہد قیاس کے تمام طریقوں اور اس کی شرائط سے واقف ہو۔

﴿ولم يذكر الاجماع﴾ شارحؒ سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ مصنفؒ نے شرائط اجتہاد میں اجماع کو کیوں نہیں ذکر کیا کہ مجتہد مسائل اجماعیہ کو جانتا ہو تا کہ اپنی طرف سے دوبارہ ان کے بارے میں اجتہاد نہ کرنے لگے۔ شارحؒ نے اس سوال کے دو جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے سلف یعنی متقدمین اصولیوں کی اقتداء میں اجماع کی شرط کو ذکر نہیں کیا۔ کیونکہ ان حضرات نے بھی شرائط اجتہاد میں مسائل اجماعیہ کو جاننے کا ذکر نہیں کیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اجتہادی مسائل کے استنباط پر اجماع کا کوئی خاص اثر نہیں پڑتا اجماع کو جاننے کی ضرورت صرف اس لیے پڑتی ہے کہ مجتہد مسائل اجماعیہ کو جانتا ہو تا کہ مسائل اجماعیہ میں دوبارہ اپنی طرف سے اجتہاد نہ کرنے بخلاف کتاب وسنت کے کہ ان سے پوری واقفیت ضروری ہے۔ کیونکہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کی بعض نصوص مشترک اور مجمل وغیرہ ہیں اور مشترک و مجمل

اور اس طرح کی دیگر نصوص میں ہر مجتہد کی الگ الگ توجیہ اور تشریح ہوتی ہے جس میں مہارت تامہ کے بغیر صحیح طریقے سے اجتہاد کرنا ممکن نہیں اس لیے ان میں مہارت اور کامل علم رکھنے کو شرط قرار دیا گیا اور قیاس کا جاننا تو بہر حال ضروری ہے اس لئے کہ قیاس میں اجتہاد ہے اور اسی پر فقہ کا دارومدار ہے۔ کیونکہ فقہ کے اکثر مسائل قیاسی ہیں تاکہ اپنی طرف سے دوبارہ اجتہاد نہ کرنے لگے۔

﴿و حکمه الاصابة﴾ سے مصنف ﷫ حکم اجتہاد کو اس طرح بیان کر رہے ہیں کہ اس کے ضمن میں حکم قیاس بھی آجائے گا جس کا سابق میں وعدہ کیا گیا تھا۔ چنانچہ فرمایا ﴿وحکمه الاصابة بغالب الرأی﴾ شارح ﷫ فرماتے ہیں کہ وحکمه کی ضمیر کے مرجع کے بارے میں دو احتمال ہیں یا تو حکمه کی ضمیر کا مرجع اجتهاد ہے کیونکہ قریب میں اسی کا ذکر ہے۔ یا حکمه کی ضمیر کا مرجع قیاس ہے کیونکہ باب کے شروع میں جن چیزوں کو بیان کرنے کا اجمالاً وعدہ کیا تھا ان میں سے حکم قیاس بھی تھا۔

بہر حال اجتہاد اور قیاس کا حکم یہ ہے کہ اجتہاد اور قیاس کے ذریعہ مجتہد حق کو پالیتا ہے ظن غالب کے درجہ میں نہ کہ یقین کے درجہ میں یعنی مجتہد کو اس بات کا ظن غالب حاصل ہو جاتا ہے کہ مستنبط کیا ہوا حکم شریعت حقہ کا اصلی حکم ہے اور اسی وجہ سے کہ اجتہاد اور قیاس سے ظن غالب حاصل ہوتا ہے یقین حاصل نہیں ہوتا ہم نے کہا کہ مجتہد کبھی غلطی کرتا ہے اور کبھی حق اور صواب کو پالیتا ہے اور جس مسئلے میں مجتہدین کا اختلاف ہو جائے اور کئی اقوال ہو جائیں ان میں سے حق ایک ہوگا۔ لیکن وہ حق کونسا ایک ہے یقین کے ساتھ معلوم نہیں اسی وجہ سے ہم حنفی ہونے کے باوجود مذاہب اربعہ کے حق ہونے کے قائل ہیں۔

﴿المجتهد یخطی و یصیب﴾ مجتہد کبھی حق وصواب کو پالیتا ہے اور کبھی اس سے خطا کر جاتا ہے اس مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ مسئلہ اجتہادیہ میں اجتہاد سے قبل کیا اللہ تعالیٰ کی طرف کوئی حکم مقرر ہوتا ہے یا نہیں۔ احناف اور اکثر شوافع کا مذہب یہ ہے کہ مسئلہ اجتہادیہ میں اجتہاد سے قبل اللہ کی طرف سے ایک حکم مقرر ہوتا ہے جو مجتہد اس کو پالے وہ مصیب ہوگا اور جو اس کو نہ پاسکے وہ مخطی ہوگا اس لئے یہ حضرات فرماتے ہیں ﴿المجتهد یخطی و یصیب﴾ کہ مجتہد بعض اوقات حق وصواب کو پالیتا ہے اور بعض اوقات اس سے خطا کر جاتا ہے۔ اور اکثر معتزلہ جیسے ابو ہذیل جبائی اور ابو ہاشم اور اکثر اشاعرہ جیسے امام ابوبکر باقلانی، مزنی، امام غزالی ﷫ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ مسئلہ اجتہادیہ میں اجتہاد سے قبل اللہ کی طرف سے کوئی حکم مقرر نہیں ہوتا ہے بلکہ اس میں حکم مجتہد کے ظن کے تابع ہوتا ہے حتیٰ کہ ہر مجتہد کے حق میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے وہی حکم ہوتا ہے جو اجتہاد کے ذریعے اس نے نکالا اسی وجہ سے کل مجتهد یصیب ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے کوئی مجتہد خطا نہیں کرتا (کشف الاسرار شرح اصول بزدوی ص ۳۲۔۳۳، ج ۴) اور مسئلہ اجتہادیہ میں ہمارے نزدیک (احناف اور اکثر شوافع کے نزدیک) ان اقوال میں سے حق کوئی ایک ہوگا جبکہ ان حضرات (اکثر معتزلہ و اشاعرہ) کے نزدیک مسئلہ اجتہادیہ میں حق متعدد ہوتا ہے ان اقوال میں سے ہر قول حق ہوگا۔

﴿ولکن لا یعلم﴾: سوال کا جواب دے رہے ہیں، کہ ہمارے نزدیک جب مسئلہ اجتہادیہ میں حق ایک ہوتا ہے تو پھر چاروں مذہب حق کیسے ہوگئے تو اس کا جواب دیا کہ چاروں مذاہب کا حق ہونا احتمال کے درجہ میں ہے، یقین کے درجہ میں نہیں، یعنی مسئلہ اجتہادیہ میں حق تو ایک ہوتا ہے لیکن وہ کونسا ایک ہوتا ہے یہ یقینی طور پر معلوم نہیں ہے، اس لیے ہم چاروں مذاہب کے حق ہونے کے قائل ہیں۔

﴿و هٰذا مما علم﴾ سے مصنف ﷫ احناف کی دلیل بیان کر رہے ہیں اس بات پر کہ مجتہد مخطی بھی ہوتا ہے اور مصیب بھی ہوتا ہے چنانچہ فرمایا کہ اس پر ہماری دلیل اثر ابن مسعود ﷜ ہے وہ یہ ہے کہ وہ عورت جس کا خاوند اس کے ساتھ دخول سے پہلے مر گیا اور اس کا مہر مقرر نہیں کیا گیا اس کو کتنا مہر ملے گا تو حضرت عبداللہ بن مسعود ﷜ سے اس کے بارے میں پوچھا گیا انہوں نے اس مسئلے کے

بارے میں ایک مہینہ تک غور کیا پھر فرمایا کہ اس مسئلے کے بارے میں میں نے کتاب وسنت میں کوئی حکم نہیں پایا لہذا اس کے بارے میں میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ اگر میری رائے ٹھیک ہوئی تو یوں سمجھا جائے کہ یہ خدا کی عنایت ہے اور اگر میری رائے غلط ہوئی تو غلطی کی نسبت میری طرف اور شیطان کی طرف کی جائے۔ میری رائے یہ ہے کہ اس عورت کو مہر مثل ملے گا نہ مہر مثل سے کمی کی جائے اور نہ مہر مثل سے زیادتی کی جائے۔ پس حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ فرمان ﴿ان اصبت فمن الله وان اخطات فمنی ومن الشیطان﴾ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے کبھی غلطی ہوتا ہے اور پھر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے یہ بات صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں کی اور کسی صحابی رضی اللہ عنہ نے بھی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس بات پر انکار نہیں کیا پس گویا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس بات پر اجماع سکوتی ہو گیا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی غلطی ہوتا ہے۔

﴿و هذا باطل﴾ شارح رحمہ اللہ معتزلہ کے مذہب کے باطل ہونے کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ معتزلہ کا یہ قول کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے اور مسئلہ اختلافیہ میں ہر قول حق ہوتا ہے باطل ہے۔ اس لئے کہ بسا اوقات کسی مسئلے میں مجتہدین کے درمیان اختلاف اس طرح ہوا کہ ایک مجتہد اس چیز کو حرام کہتا ہے اور دوسرا مجتہد اس کو حلال سمجھتا ہے جیسا کہ متروک التسمیۃ عامدًا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حلال ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حرام ہے۔ اور واقع اور نفس الامر میں دونوں قول کیسے حق ہو سکتے ہیں اور ہر مجتہد مصیب کیسے ہو سکتا ہے؟ ورنہ لازم آئے گی جمع بین الضدین کی خرابی اور یہ تو شریعت محمدیہ میں جائز نہیں ہے۔ اس لئے یہ کہنا پڑے گا کہ ہر مجتہد مصیب نہیں ہوتا اور مسئلہ اختلافیہ میں ہر قول حق نہیں ہوتا بلکہ حق ایک ہوتا ہے اور مجتہد کبھی غلطی ہوتا ہے کبھی مصیب ہوتا ہے۔

وَ قَدْ رُوِیَ هٰذَا اَیْ کَوْنُ کُلِّ مُجْتَهِدٍ مُصِیْبًا عَنْ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رحمه الله اَیْضًا وَ لِذَا نَسَبَهٗ جَمَاعَةٌ اِلَی الْاِعْتِزَالِ وَ هُوَ مُنَزَّهٌ عَنْهُ وَ اِنَّمَا غَرَضُهٗ اَنَّ کُلَّهُمْ مُصِیْبٌ فِی الْعَمَلِ دُوْنَ الْوَاقِعِ عَلٰی مَا عُرِفَ فِیْ مُقَدِّمَةِ الْبَزْدَوِیِّ مُفَصَّلًا وَ هٰذَا الْاِخْتِلَافُ فِی النَّقْلِیَّاتِ دُوْنَ الْعَقْلِیَّاتِ اَیْ فِی الْاَحْکَامِ الْفِقْهِیَّةِ دُوْنَ الْعَقَائِدِ الدِّیْنِیَّةِ فَاِنَّ الْمُخْطِیَ فِیْهَا کَافِرٌ کَالْیَهُوْدِ وَ النَّصَارٰی اَوْ مُضَلِّلٌ کَالرَّوَافِضِ وَ الْخَوَارِجِ وَ الْمُعْتَزِلَةِ وَ نَحْوِهِمْ وَ لَا یُشْکَلُ بِاَنَّ الْاَشْعَرِیَّةَ وَ الْمَاتُرِیْدِیَّةَ اخْتَلَفُوْا فِیْ بَعْضِ الْمَسَائِلِ وَ لَا یَقُوْلُ اَحَدٌ مِّنْهُمَا بِتَضْلِیْلِ الْاٰخَرِ لِاَنَّ ذٰلِكَ لَیْسَ فِیْ اُمَّهَاتِ الْمَسَائِلِ الَّتِیْ عَلَیْهَا مَدَارُ الدِّیْنِ وَ اَیْضًا لَمْ یَقُلْ اَحَدٌ مِّنْهُمَا بِالتَّعَصُّبِ وَ الْعَدَاوَةِ وَ ذُکِرَ فِیْ بَعْضِ الْکُتُبِ اَنَّ هٰذَا الْاِخْتِلَافَ اِنَّمَا هُوَ فِی الْمَسَائِلِ الْاِجْتِهَادِیَّةِ دُوْنَ تَاوِیْلِ الْکِتَابِ وَ السُّنَّةِ فَاِنَّ الْحَقَّ فِیْهِمَا وَاحِدٌ بِالْاِجْمَاعِ وَ الْمُخْطِیُ فِیْهِ مُعَاتَبٌ وَ اللّٰهُ اَعْلَمُ

ترجمہ...... اور یہ یعنی ہر مجتہد کا مصیب ہونا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی مروی ہے۔ اسی وجہ سے ایک گروہ نے ان کو اعتزال کی طرف منسوب کیا ہے۔ حالانکہ امام صاحب رحمہ اللہ اس الزام سے بالکل پاک ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مقصود یہ ہے کہ ہر مجتہد (اپنے اجتہاد پر) عمل کرنے میں حق پر ہوتا ہے نہ کہ واقع اور نفس الامر میں ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے جیسا کہ اصول بزدوی کے مقدمہ میں یہ بات پوری تفصیل کے ساتھ پہچانی جا چکی ہے۔ ﴿اور یہ اختلاف صرف امور نقلیہ میں ہے نہ کہ امور عقلیہ میں﴾ یعنی یہ اختلاف احکام فقہیہ میں ہے عقائد دینیہ میں نہیں ہے۔ کیونکہ عقائد دینیہ میں خطاء کرنے والا کافر ہوتا ہے۔ جیسے کہ یہودی اور عیسائی ہیں یا عقائد دینیہ میں

خطا کار گمراہ ہوتا ہے جیسے کہ روافض اور خوارج اور معتزلہ وغیرہ ہیں اور یہ اشکال نہیں ہونا چاہیے کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان بھی چند مسائل میں اختلاف ہے۔ حالانکہ ان میں سے کوئی ایک گروہ دوسرے کو گمراہ قرار دینے کا قائل نہیں ہے۔ ان کا اختلاف ان بنیادی مسائل میں ہے کہ جن پر دین کا مدار ہے اور نیز ان میں سے کوئی ایک تعصب اور عداوت کی وجہ سے (ان مسائل کا) قائل نہیں ہے اور بعض کتابوں میں یہ مذکور ہے کہ ہمارے اور معتزلہ کے مابین اختلاف صرف مسائل اجتہادیہ میں ہے نہ کہ قرآن وسنت کی توجیہ میں۔ کیونکہ ان میں بالاجماع حق ایک ہوتا ہے۔ اور اس میں خطا کرنے والا بالاتفاق عتاب کا حقدار ہوتا ہے۔ اور اللہ رب العزت سب سے زیادہ جاننے والے ہیں۔

تشریح: ﴿وقد روی هذا﴾ شارح ؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات (ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے) ابو یوسف بن خالد سمتی نے امام ابو حنیفہ ؒ سے بھی روایت کیا ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے اور یہ (ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے) چونکہ معتزلہ کا مذہب ہے اس لیے ایک گروہ امام ابو حنیفہ ؒ پر اعتزال کا الزام لگاتا ہے کہ امام ابو حنیفہ ؒ معتزلی ہیں، شارح ؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ ؒ اس الزام سے بالکل بری ہیں، اس الزام کا منشاء غلط فہمی ہے۔ امام ابو حنیفہ ؒ کے اس قول ﴿کل مجتهد یصیب﴾ کا مطلب یہ ہے کہ ہر مجتہد عمل میں یعنی دلیل کے مقدمات کو ترتیب دینے میں مصیب ہوتا ہے کہ اس نے دلیل کے مقدمات کو اس طرح ترتیب دیا ہے جس طرح ترتیب دینے کا حق تھا۔ امام ابو حنیفہ ؒ کے اس قول کا وہ مطلب نہیں ہے جو معتزلہ کا ہے کہ ہر مجتہد واقع اور نفس الامر میں حق پر ہوتا ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ مجتہد جب اجتہاد کرتا ہے تو وہ دو کام کرتا ہے ① عمل یعنی مقدمات کو ترتیب دے کر دلیل قائم کرنا ② حکم لگانا تو معتزلہ جو کہتے ہیں کہ کل مجتهد مصیب اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر مجتہد حکم لگانے میں مصیب ہوتا ہے یعنی حق پر ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ ؒ جو فرماتے ہیں کہ کل مجتهد مصیب اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر مجتہد عمل یعنی مقدمات کو ترتیب دینے میں مصیب ہوتا ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ حکم لگانے میں مصیب ہوتا ہے، پس معتزلہ کے قول کا تعلق دوسری چیز کے ساتھ ہے اور امام ابو حنیفہ ؒ کے قول کا تعلق پہلی چیز کے ساتھ ہے ورنہ حکم لگانے میں امام صاحب ؒ کے ہاں مجتہد مخطی بھی ہوتا ہے اور مصیب بھی ہوتا ہے۔ اس کی پوری تفصیل اصول بزدوی کے مقدمہ میں مذکور ہے۔ یعنی اس بات کی دلیل کہ حکم لگانے میں امام ابو حنیفہ ؒ کے نزدیک ہر مجتہد مصیب نہیں ہوتا بلکہ بعض مخطی اور بعض مصیب ہوتے ہیں، اصول بزدوی اور اس کی شروح میں موجود ہے، چنانچہ اس کی دلیل ایک مسئلہ ہے، کہ اگر کچھ لوگوں کو جہت قبلہ معلوم نہ ہو اور اندھیری رات میں انہوں نے تحری کر کے نماز باجماعت پڑھی اور ہر شخص نے اسی جہت کی طرف منہ کر لیا جس کی طرف اس کی تحری گئی، اس دوران ان میں سے کوئی شخص امام کو دیکھ لے کہ اس نے دوسری جہت کی طرف منہ کیا ہوا ہے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ اس کے گمان کے مطابق اس کا امام اپنے اجتہاد میں مخطی ہے اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ ؒ کے ہاں ہر مجتہد مصیب نہیں ہوتا اگر ہر مجتہد مصیب ہوتا جس طرح کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ تو پھر اس شخص کی نماز کو امام ابو حنیفہ ؒ فاسد قرار نہ دیتے کیونکہ پھر تو یہ اس طرح ہوگا جس طرح کعبۃ اللہ کے اندر کچھ لوگ نماز باجماعت پڑھیں، الگ الگ جہت کی طرف منہ کر کے، اگر ان میں سے کوئی امام کو دیکھ لے کہ اس نے کس طرف منہ کیا ہوا ہے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، اسی طرح یہاں بھی فاسد نہ ہوتی حالانکہ امام صاحب ؒ فاسد قرار دیتے ہیں، معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ ؒ کے ہاں ہر مجتہد مصیب نہیں ہوتا اور مسائل بھی اس پر دلالت کرتے ہیں۔

﴿و هذا الاختلاف﴾ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان جو اختلاف ہوا ہے اس کے بارے میں شارح ؒ محل نزاع کی تعیین

کر رہے ہیں کہ ہمارا معتزلہ کے ساتھ اختلاف نقلیات یعنی احکام فقہیہ میں ہے عقلیات یعنی عقائد دینیہ میں نہیں ہے۔ بلکہ عقائد دینیہ میں سب کے ہاں حق ایک ہوتا ہے۔ اور عقائد دینیہ میں جو غلطی ہو وہ یا تو کافر ہوگا اگر اس کا اجتہاد شرک یا انکار رسول یا ضروریات دینیہ کے انکار تک پہنچا ہو۔ جیسے یہود و نصاری کہ یہود اجتہاد کر کے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت کا انکار کرتے ہیں اور نصاری اجتہاد کر کے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا مانتے ہیں۔ یا پھر عقائد دینیہ میں جو غلطی ہو وہ گمراہ اور گنہگار ہوگا اگر اس کا اجتہاد ان تین چیزوں میں سے کسی تک نہ پہنچا ہو نہ شرک تک نہ انکار رسول تک اور نہ ضروریات دینیہ کے انکار تک جیسے خوارج معتزلہ اور روافض۔

﴿و لا یشکل﴾ سے ایک اشکال نقل کر کے لان ذلك سے اس کے دو جواب دے رہے ہیں۔ اشکال کی تقریر یہ ہے کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان عقائد کے بعض مسائل میں اختلاف ہے پس لامحالہ ان میں سے حق ایک ہوگا۔ لہٰذا دوسرے کو گمراہ کہنا چاہیے حالانکہ ان میں سے کسی کو گمراہ نہیں کہا جاتا۔

﴿لان ذلك﴾ سے جواب دیا کہ ان کا اختلاف عقائد کے محض فروعی مسائل میں ہے عقائد کے بنیادی مسائل میں نہیں ہے کہ جن پر دین کا دارومدار ہے اور ہم نے جو کہا ہے کہ عقائد دینیہ میں حق ایک ہوتا ہے اس میں جو خطا کرے وہ کافر ہوگا یا گمراہ ہوگا اس سے مراد عقائد کے بنیادی مسائل میں خطا کرنا ہے اس لئے اشاعرہ اور ماتریدیہ میں سے کسی کو گمراہ نہیں کہا جائے گا۔

﴿و ایضا﴾ سے دوسرا جواب کہ ان کا یہ اختلاف تعصب اور عداوت کی وجہ سے نہیں ہے اور ہم نے جو کہا ہے کہ عقائد دینیہ میں حق ایک ہوتا ہے اس میں جو خطاء کرے وہ کافر یا گمراہ ہوگا اس سے مراد یہ ہے جو تعصب اور عداوت کی بناء پر جان بوجھ کر خطاء کرے وہ کافر یا گمراہ ہوگا اور اشاعرہ اور ماتریدیہ کا جو اختلاف ہے یہ تعصب اور عداوت کی بناء پر نہیں بلکہ ہر ایک حق کو پہنچنا چاہتا ہے، جب کہ دیگر گمراہ فرقوں جیسے روافض اور خوارج کا اختلاف تعصب اور عداوت کی وجہ سے ہے اس لئے روافض و خوارج کو گمراہ کہا جائے گا لیکن اشاعرہ اور ماتریدیہ کو گمراہ نہیں کہا جائے گا۔

﴿و ذکر فی بعض الکتب﴾ اوپر کہا تھا کہ ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف احکام فقہیہ میں ہے لیکن تمام احکام فقہیہ میں ہے یا بعض احکام میں تو اس کے بارے میں شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض کتابوں میں ہے کہ معتزلہ کے ساتھ ہمارا اختلاف صرف اجتہادی مسائل میں ہے کتاب و سنت کی توجیہ اور تشریح میں مجتہدین کے مابین جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اس میں حق ایک ہوتا ہے اور خطا کرنے والا بالاتفاق عتاب کا مستحق ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ثُمَّ الْمُجْتَهِدُ إِذَا أَخْطَأَ كَانَ مُخْطِئًا اِبْتِدَاءً وَ اِنْتِهَاءً عِنْدَ الْبَعْضِ يَعْنِيْ فِيْ تَرْتِيْبِ الْمُقَدِّمَاتِ وَ اسْتِخْرَاجِ النَّتِيْجَةِ جَمِيْعًا وَ إِلَيْهِ مَالَ الشَّيْخُ أَبُوْمَنْصُوْرٍ وَ جَمَاعَةٌ أُخْرٰى وَ الْمُخْتَارُ أَنَّهٗ مُصِيْبٌ اِبْتِدَاءً مُخْطِئٌ اِنْتِهَاءً لِأَنَّهٗ أَتٰى بِمَا كُلِّفَ بِهٖ فِيْ تَرْتِيْبِ الْمُقَدِّمَاتِ وَ بَذَلَ جُهْدَهٗ فِيْهَا فَكَانَ مُصِيْبًا فِيْهِ وَ إِنْ أَخْطَأَ فِيْ اٰخِرِ الْأَمْرِ وَ عَاقِبَةِ الْحَالِ فَكَانَ مَعْذُوْرًا بَلْ مَاجُوْرًا لِأَنَّ الْمُخْطِئَ لَهٗ أَجْرٌ وَ الْمُصِيْبُ لَهٗ أَجْرَانِ وَ قَدْ وَقَعَتْ فِيْ زَمَانِ دَاوٗدَ عليه السلام وَ سُلَيْمَانَ عليه السلام حَادِثَةُ رَعْيِ الْغَنَمِ حَرْثَ قَوْمٍ فَحَكَمَ دَاوٗدُ بِشَيْءٍ وَ أَخْطَأَ فِيْهِ وَ سُلَيْمَانُ عليه السلام بِشَيْءٍ اٰخَرَ وَ أَصَابَ فِيْهِ فَيَقُوْلُ اللّٰهُ تَعَالٰى حِكَايَةً عَنْهُمَا فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ وَ كُلًّا اٰتَيْنَا حُكْمًا وَّ عِلْمًا أَيْ فَهَّمْنَا تِلْكَ الْفَتْوٰى سُلَيْمَانَ عليه السلام اٰخِرَ الْأَمْرِ وَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ دَاوٗدَ وَ سُلَيْمَانَ عليه السلام

اٰتَيْنَاهُ حُكْمًا وَّ عِلْمًا فِي ابْتِدَاءِ الْمُقَدِّمَاتِ فَعُلِمَ مِنْ قَوْلِهٖ فَفَهَّمْنَاهَا أَنَّ الْمُجْتَهِدَ يُخْطِئُ وَ يُصِيْبُ وَ مِنْ قَوْلِهٖ وَ كُلًّا اٰتَيْنَاهُ أَنَّهُمَا مُصِيْبَانِ فِي ابْتِدَاءِ الْمُقَدِّمَاتِ وَإِنْ أَخْطَأَ دَاوُدُ فِي اٰخِرِ الْأَمْرِ وَالْقِصَّةُ مَعَ الْاِسْتِدْلَالِ مَذْكُوْرَةٌ فِي الْكُتُبِ فَطَالِعْهَا إِنْ شِئْتَ ۔

ترجمہ ﴿پھر مجتہد جب غلطی کرے تو ابتداء اور انتہاء دونوں وہ غلطی کرنے والا ہوگا بعضوں کے نزدیک﴾ یعنی مقدمات کو ترتیب دینے اور نتیجہ نکالنے میں اور اسی کی طرف شیخ ابو منصور اور ایک جماعت مائل ہوئی ہے۔﴿لیکن پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ مجتہد ابتداء میں حق پر ہوتا ہے اور انتہاء کے لحاظ سے مخطی ہوتا ہے﴾ اس لئے کہ مقدمات کو ترتیب دینے میں جس چیز کا وہ مکلف تھا وہ بجالایا ہے اور مقدمات کے بارے میں اس نے اپنی کوشش خرچ کر ڈالی ہے، اس لئے اس چیز میں تو وہ حق کو پانے والا ہوگا اگرچہ معاملہ کے آخر اور انجام کار میں اس نے خطا کی ہے۔ تو اس میں وہ معذور ہوگا بلکہ اجر کا مستحق ہوگا اس لئے کہ خطاء کرنے والے مجتہد کے لیے ایک اجر ہوتا ہے اور حق کو پانے والے مجتہد کو دو اجر ملتے ہیں۔ حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں کسی قوم کے کھیت کو بکریوں کے چرنے کا واقعہ پیش آیا تو حضرت داؤد علیہ السلام نے ایک چیز کا فیصلہ کیا اور اس میں ان سے تسامح ہوا۔ اور حضرت سلیمان علیہ السلام نے دوسری چیز کا فیصلہ دیا اور وہ اس میں حق کو پہنچے۔ تو ان دونوں حضرات کے بارے میں حکایت کرتے ہوئے اللہ تعالی ارشاد فرماتے ہیں "ففهمناها سليمان و كلا اتينا حكما و علما یعنی آخر کار ہم نے اس کا حق فتوی سلیمان علیہ السلام کو سمجھا دیا اور حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام میں سے ہر ایک کو ہم نے قوت فیصلہ اور علم و حکمت سے نوازا۔ مقدمات کی ابتداء میں پس اللہ تعالی کے قول "ففهمناها سليمان" سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مجتہد مخطی بھی ہوتا ہے اور کبھی مصیب بھی ہوتا ہے اور اللہ تعالی کے قول "و كلاً اتيناه" سے معلوم ہوگیا کہ مقدمات کے شروع وہ میں دونوں مصیب تھے اگرچہ معاملہ کے آخر میں حضرت داؤد علیہ السلام سے تسامح ہوا۔ اور یہ قصہ استدلال کے ساتھ کتب تفسیر میں مذکور ہے۔ اگر چاہتے ہو تو کتب تفسیر کا مطالعہ کرلو۔

تشریح ﴿ثم المجتهد﴾ جن لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ مجتہد کبھی خطاء کرتا ہے اور کبھی حق اور صواب کو پہنچتا ہے ان کا پھر آپس میں اختلاف ہے کہ مجتہد کسی مسئلہ میں جب خطا کرے تو آیا وہ اجتہاد کی ابتدا (یعنی دلیل کے مقدمات کو ترتیب دینے) اور اس کی انتہاء (یعنی نتیجہ نکالنے) دونوں میں مخطی ہوگا یا ابتداء میں مصیب ہوگا اور انتہاء میں مخطی ہوگا۔ شیخ ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ اور اہل السنت والجماعت کی ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ مجتہد جب خطا کرے تو وہ ابتداء ﴿دلیل کے مقدمات کو ترتیب دینے﴾ اور انتہاء ﴿نتیجہ نکالنے﴾ دونوں میں مخطی ہوگا لیکن فخر الاسلام بزدوی اور مشائخ سمرقند کا مذہب یہ ہے کہ مجتہد جب خطا کرے تو وہ ابتداء (دلیل کے مقدمات کو ترتیب دینے) میں مصیب ہوگا اور انتہاء (نتیجہ نکالنے) میں مخطی ہوگا۔

﴿لانه اتى بما كلف﴾ مذہب مختار کی دلیل بیان کر رہے ہیں: دلیل یہ ہے کہ مجتہد دلیل کے مقدمات کو ترتیب دینے کے سلسلے میں جس ذمہ داری کا مکلف تھا اس نے اس کو اچھی طرح انجام دیا ہے اور حق کو پانے کے لئے اس نے پوری کوشش صرف کردی ہے اس لئے اس حد تک تو وہ مصیب ہوگا اگرچہ انجام کے لحاظ سے اس کا فیصلہ حق کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے نتیجہ میں وہ مخطی شمار ہوگا جس پر اسے معذور قرار دیا جائے گا بلکہ وہ مستحق اجر و ثواب ہوگا۔ اس لئے کہ جو مجتہد مخطی ہو اس کو ایک اجر ملتا ہے دلیل کے مقدمات کو صحیح ترتیب دینے کا اجر اور جو مجتہد مصیب ہو اس کو دو اجر ملتے ہیں (۱) دلیل کے مقدمات کو صحیح ترتیب دینے کا (۲) نتیجہ صحیح نکالنے کا۔

﴿ولقد وقعت فی زمان داؤد﴾ مذکورہ دونوں مسئلوں (ایک یہ کہ مجتہد کبھی مخطی ہوتا ہے اور کبھی مصیب ہوتا ہے اور دوسرا یہ کہ مجتہد جب خطاء کرے تو وہ ابتداء میں مصیب ہوگا اور انتہاء میں مخطی ہوگا) کے بارے میں مذہب مختار کی دوسری دلیل بیان کر رہے ہیں۔ کہ حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں یہ واقعہ پیش آیا کہ دو آدمی حضرت داؤد علیہ السلام کے پاس آئے ان میں سے ایک بکریوں والا تھا جس کا نام الوفا تھا اور دوسرا کھیتی کا مالک تھا جس کا نام ایلیا تھا، کھیتی کے مالک نے بکریوں کے مالک کے بارے میں کہا کہ اس کی بکریاں چھوٹیں اور میری ساری کھیتی کھا گئیں حضرت داؤد علیہ السلام نے کھیت اور بکریاں دونوں کی قیمت دیکھی تو دونوں کی قیمت برابر تھی اس لئے داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ کیا کہ بکریاں کھیتی والے کو دے دی جائیں اس کے بعد وہ دونوں وہاں سے چل دیے، جب حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس سے گذرے تو ان کے سامنے واقعہ بیان کیا، سلیمان علیہ السلام اس وقت گیارہ سال کے تھے تو حضرت سلیمان علیہ السلام نے یہ فیصلہ کیا کہ بکریوں والا اپنی بکریاں کھیتی والے کو دے دے وہ ان کے دودھ اور ان کی نسل سے فائدہ اٹھاتا رہے اور بکریوں والا اس کے کھیت کو کاشت کرے جب کھیتی اپنی پہلی حالت پر پہنچ جائے تو کھیتی والا اپنی کھیتی لے لے اور بکریوں والا اپنی بکریاں واپس لے لے اس واقعہ میں حضرت داؤد علیہ السلام نے جو فیصلہ کیا اس میں وہ مخطی تھے اور حضرت سلیمان علیہ السلام نے جو فیصلہ کیا اس میں وہ مصیب تھے چنانچہ اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں اس واقعے کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں ﴿ففھمناھا سلیمان و کلا اتیناہ حکما و علما﴾ کہ اس واقعہ کے بارے میں ہم نے صحیح فیصلہ کی سمجھ سلیمان علیہ السلام کو دی اور داؤد اور سلیمان علیہما السلام دونوں کو ہم نے قوت فیصلہ اور علم وحکمت سے نوازا۔ جس کی رہنمائی میں انہوں نے مقدمات کو ترتیب دیا۔ پس اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿ففھمناھا﴾ سے معلوم ہوا کہ مجتہد کبھی مخطی ہوتا ہے اور کبھی مصیب ہوتا ہے۔ چنانچہ اس واقعے میں حضرت سلیمان علیہ السلام مصیب اور حضرت داؤد علیہ السلام مخطی تھے اس لئے کہ اگر دونوں کا اجتہاد حق اور صواب ہوتا اور دونوں کو فیصلے کی سمجھ حاصل ہو جاتی تو پھر اللہ تعالیٰ فیصلے کی سمجھ کے بارے میں خصوصی طور پر حضرت سلیمان علیہ السلام کا ذکر نہ کرتے لیکن اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کا خصوصی طور پر ذکر کیا پس معلوم ہوا کہ وہ مصیب تھے اور حضرت داؤد علیہ السلام مخطی تھے اور پھر اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿و کلا اتیناہ﴾ سے معلوم ہوا کہ ابتداء ﴿دلیل کے مقدمات کو ترتیب دینے﴾ میں دونوں مصیب تھے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہم نے دونوں کو قوت فیصلہ دی اور مقدمات کو ترتیب دینے کا علم دیا۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پورا واقعہ کتب تفسیر میں مذکور ہے جس کا جی چاہے مطالعہ کر لے اور اس کی سب سے زیادہ تشریح تفسیرات احمدیہ میں ہے۔

وَ لِهٰذَا اَیْ وَلِاَجْلِ اَنَّ الْمُجْتَهِدَ یُخْطِیُٔ وَ یُصِیْبُ قُلْنَا لَا یَجُوْزُ تَخْصِیْصُ الْعِلَّةِ وَ هُوَ اَنْ یَّقُوْلَ کَانَتْ عِلَّتِیْ حَقَّةً مُؤَثِّرَةً لٰکِنْ تَخَلَّفَ الْحُکْمُ عَنْهَا لِمَانِعٍ لِاَنَّهٗ یُؤَدِّیْ اِلٰی تَصْوِیْبِ کُلِّ مُجْتَهِدٍ اِذْ لَا یَعْجِزُ مُجْتَهِدٌ مَّا عَنْ هٰذَا الْقَوْلِ فَیَکُوْنُ کُلٌّ مِّنْهُمْ مُصِیْبًا فِیْ اسْتِنْبَاطِ الْعِلَّةِ خِلَافًا لِلْبَعْضِ کَمَشَایِخِ الْعِرَاقِ وَ الْکَرْخِیِّ فَاِنَّهُمْ جَوَّزُوْا تَخْصِیْصَ الْعِلَّةِ الْمُسْتَنْبَطَةِ لِاَنَّ الْعِلَّةَ اَمَارَةٌ عَلَی الْحُکْمِ فَجَازَ اَنْ تُجْعَلَ اَمَارَةً فِیْ بَعْضِ الْمَوَاضِعِ دُوْنَ الْبَعْضِ وَ اِنَّمَا قُیِّدَتِ الْعِلَّةُ بِالْمُسْتَنْبَطَةِ لِاَنَّ الْعِلَّةَ الْمَنْصُوْصَةَ ذَهَبَ اِلٰی تَخْصِیْصِهَا کَثِیْرٌ مِّنَ الْفُقَهَاءِ لِاَنَّ الزِّنَا وَ السَّرِقَةَ عِلَّةٌ لِّلْجَلْدِ وَ الْقَطْعِ وَ مَعَ ذٰلِکَ لَا یُجْلَدُ وَ لَا یُقْطَعُ فِیْ بَعْضِ الْمَوَاضِعِ لِمَانِعٍ وَ ذٰلِکَ اَیْ بَیَانُ تَخْصِیْصِ الْعِلَّةِ اَنْ یَّقُوْلَ کَانَتْ عِلَّتِیْ تُوْجِبُ

ذٰلِكَ لٰكِنَّهُ لَمْ يَجِبْ مَعَ قِيَامِهَا لِمَانِعٍ فَصَارَ الْمَحَلُّ الَّذِيْ لَمْ يَثْبُتِ الْحُكْمُ فِيْهِ مَخْصُوْصًا مِنَ الْعِلَّةِ بِهٰذَا الدَّلِيْلِ وَ عِنْدَنَا عَدَمُ الْحُكْمِ بِنَاءً عَلٰى عَدَمِ الْعِلَّةِ بِاَنْ نَقُوْلَ لَمْ تُوْجَدْ فِيْ مَحَلِّ الْخِلَافِ الْعِلَّةُ لِاَنَّهَا لَمْ تَصْلَحْ كَوْنُهَا عِلَّةً مَعَ قِيَامِ الْمَانِعِ ۔

ترجمہ..... ﴿اور اسی وجہ سے﴾ یعنی اس وجہ سے کہ مجتہد مخطی بھی ہوتا ہے اور مصیب بھی (ہم نے کہا کہ علت کی تخصیص درست نہیں ہے﴾ تخصیص علت یہ ہے کہ مجتہد یہ کہے کہ میری علت برحق و مؤثر تھی لیکن کسی مانع کی وجہ سے حکم اس سے پیچھے رہ گیا﴿ کیونکہ تخصیص علت کا جواز ہر مجتہد کو مصیب قرار دینے تک پہنچا دیتا ہے۔ کیونکہ کوئی مجتہد بھی عاجز نہیں ہے یہ بات کہنے سے﴾ تو ہر مجتہد استنباط علت میں مصیب ہوگا۔﴿ بخلاف بعض کے﴾ جیسے مشائخ عراق اور امام کرخی رحمہ اللہ کیونکہ یہ حضرات علتِ مستنبطہ کی تخصیص کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس لئے کہ علت حکم کی علامت ہوتی ہے۔ لہذا یہ ممکن ہوگا کہ بعض مواقع میں علت کو علامت قرار دیا جائے نہ کہ بعض میں اور علت کو مستنبطہ کے ساتھ اس لیے مقید کیا گیا ہے کہ علت منصوصہ کی تخصیص کی طرف تو بہت سے فقہاء گئے ہیں اس لیے کہ زنا اور چوری کوڑوں اور ہاتھ کاٹنے کی علت ہیں مگر اس کے باوجود بھی بعض مواقع میں کوڑے نہیں لگائے جاتے اور ہاتھ نہیں کاٹا جاتا کسی مانع کی وجہ سے۔﴿ اور اس کی﴾ یعنی تخصیص علت کی ﴿ وضاحت یہ ہے کہ مجتہد یہ کہے کہ میری علت تو حکم کو ثابت کرتی تھی لیکن کسی مانع کی وجہ سے علت کے ہوتے ہوئے حکم ثابت نہیں ہوا﴾ پس وہ محل کہ جس میں یہ حکم ثابت نہیں ہوا﴿ علت (کے حکم) سے خاص کر لیا گیا اس دلیل کی وجہ سے اور ہمارے نزدیک حکم کا نہ ہونا علت کے نہ ہونے کی بناء پر ہے﴾ یعنی مجتہد یوں کہے کہ محل اختلاف میں علت ہی نہیں پائی گئی کیونکہ مانع کے موجود ہونے کے وقت علت علت بننے کے قابل نہیں ہے۔

تشریح..... ﴿ولھٰذا﴾ عبارت کی تشریح سے پہلے یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ علت دو قسم پر ہے ① علت منصوصہ ② علت مستنبطہ۔ کتاب میں علت سے مراد علت مستنبطہ ہے علت منصوصہ مراد نہیں ہے یعنی وہ علت مستنبطہ ہے جس کو کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ یا اجماع یا قیاس سے مستنبط کیا گیا ہو اور علت منصوصہ وہ علت ہے جو کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ میں صراحۃً مذکور ہو۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ ہمارے نزدیک مجتہد کبھی مخطی ہوتا ہے اور کبھی مصیب ہوتا ہے اس لئے ہم نے کہا کہ تخصیص علت جائز نہیں ہے تخصیص علت کا مطلب یہ ہے کہ ایک مجتہد کسی حکم کی کوئی علت نکالے پھر جب اس پر نقض وارد کیا جائے کہ فلاں جگہ آپ کی یہ علت پائی جاتی ہے لیکن حکم نہیں پایا جاتا تو وہ اس کے جواب میں کہے کہ میری علت تو برحق ہے اور حکم میں مؤثر ہے لیکن اس جگہ حکم نہیں پایا گیا ایک مانع کی وجہ سے۔ تخصیص علت کا جائز نہ ہونا اکثر مشائخ احناف کا مذہب ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کا قول اظہر ہے اور مشائخ عراق، امام ابوبکر رازی، امام ابوالحسن کرخی اور قاضی ابوزید دبوسی، امام مالک رحمہ اللہ، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور عامۃ المعتزلہ کے نزدیک تخصیص علت جائز ہے چنانچہ یہ فرماتے ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ علت پائی جائے مگر مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا جائے۔

﴿لانه یودی﴾ سے ہماری دلیل بیان کر رہے ہیں ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر تخصیص علت جائز ہو تو پھر ہر مجتہد کو مصیب ماننا پڑے گا اس لئے کہ اگر کسی مجتہد نے ایک حکم کی علت مستنبط کی پھر کسی دوسرے نے اس پر اعتراض کیا کہ آپ کی یہ علت درست نہیں ہے کہ فلاں جگہ یہ علت تو پائی جا رہی ہے لیکن حکم نہیں پایا جا رہا تو اس کے جواب میں ہر مجتہد یہ بات کہہ سکتا ہے کہ میری علت تو برحق ہے اور حکم میں مؤثر ہے لیکن فلاں جگہ حکم نہیں پایا گیا ایک مانع کی وجہ سے اس طرح وہ اعتراض سے چھٹکارا پا جائے گا اور اس کا اجتہاد خطا سے بچ جائے گا لہذا کہنا پڑے گا کہ ہر مجتہد استنباط علت کے سلسلے میں مصیب ہے حالانکہ ہمارے نزدیک مجتہد کبھی مخطی ہوتا ہے اور کبھی مصیب ہوتا ہے۔

﴿لان العلة امارة للحکم﴾ مشائخ عراق وغیرہ جو مجوزین تخصیص ہیں ان کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔
مشائخ عراق فرماتے ہیں کہ تخصیص علت جائز ہے اس لئے کہ علت حکم کی محض علامت اور نشانی ہوتی ہے موجب حکم یعنی حکم کو ثابت کرنے والی نہیں ہوتی بلکہ حکم کو ثابت کرنے والا حقیقۃً اللہ تعالیٰ ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ شئی کی علامت پائی جائے لیکن شئی نہ پائی جائے لہٰذا ایسا ہو سکتا ہے کہ علت بعض مواقع میں حکم کی علامت اور نشانی ہو اور بعض مواقع میں حکم کی علامت نہ ہو یعنی علت تو موجود ہو مگر حکم موجود نہ ہو جیسے بادل بارش کی علامت ونشانی ہے لیکن بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ بادل موجود ہوتا ہے لیکن بارش نہیں ہوتی اس کے باوجود بادل کے علامت ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ نیز علت حکم کی علامت ہے، لیکن بذات خود نہیں بلکہ شارع علیہ السلام کے مقرر کرنے سے تو شارع علیہ السلام جہاں اس کو علامت بنائے گا وہاں وہ علامت ہوگی اور جہاں علامت نہیں بنائے گا وہاں وہ علامت نہیں ہوگی۔
﴿و انما قیدت العلة﴾ سے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ اختلافی مسئلے میں علت کو مستنبطہ کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ جو علت منصوصہ ہو بہت سارے فقہاء اس کی تخصیص کے قائل ہیں اس لئے کہ زنا کوڑے لگائے جانے کی علت منصوصہ ہے اور چوری کرنا ہاتھ کاٹے جانے کی علت منصوصہ ہے لیکن بعض مواقع میں علت کے پائے جانے کے باوجود مانع کی وجہ سے حد جاری نہیں ہوتی یعنی بعض صورتوں میں زنا پایا جاتا ہے لیکن کسی مانع کی وجہ سے کوڑے نہیں لگائے جاتے اور چوری پائی جاتی ہے لیکن کسی مانع کی وجہ سے ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔ جیسے دار الحرب میں کوئی چوری کرے یا زنا کرے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور اس کو کوڑے نہیں لگائے جائیں گے یا اسلامی حکومت نہ ہو۔
﴿وذلك تخصیص العلة﴾ تخصیص علت کا مطلب بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرمایا تخصیص العلۃ کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد کسی حکم کی کوئی علت نکالے پھر جب اس پر نقض وارد کیا جائے کہ فلاں جگہ آپ کی یہ علت پائی جاتی ہے لیکن حکم نہیں پایا جاتا تو وہ جواب دے کہ میری علت تو برحق ہے اور حکم کو مؤثر کرنے والی ہے لیکن فلاں جگہ علت کے پائے جانے کے باوجود حکم نہیں پایا گیا ایک مانع کی وجہ سے۔
﴿فصار المحل الذی﴾ خلاصہ یہ ہے کہ جس محل میں وہ علت پائی گئی ہے اور حکم نہیں پایا گیا تو مشائخ عراق کے نزدیک وہ محل علت سے مخصوص ہوگا مذکورہ دلیل یعنی مانع کی وجہ سے یعنی ان حضرات کے نزدیک اس محل میں عدم حکم وجود علت کے ہوتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے ہے، یعنی اس محل میں علت تو پائی گئی ہے مگر حکم نہیں پایا گیا ایک مانع کی وجہ سے اور ہمارے نزدیک اس محل میں عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے یعنی حکم اس لئے نہیں پایا گیا کہ علت ہی نہیں پائی گئی اس لئے کہ اس محل میں جب مانع موجود ہے تو مانع کے ہوتے ہوئے وہ علت، علت نہیں بن سکتی۔ یعنی جب ہماری مستنبط کردہ علت پر کوئی اعتراض کرے کہ آپ کی علت درست نہیں ہے کیونکہ ہر جگہ یہ علت تو پائی جارہی ہے لیکن حکم نہیں پایا جارہا تو ہم جواب میں یہ کہیں گے کہ فلاں جگہ حکم اس لیے نہیں پایا گیا کہ وہاں علت ہی نہیں پائی گئی نہ یہ کہ علت تو پائی گئی ہے لیکن حکم نہیں پایا گیا ایک مانع کی وجہ سے، وہ اس طرح کہ جس وصف کو حکم کی علت بنایا گیا تھا، ہم اس میں ایک اور قید کا اضافہ کردیں گے ایسی قید کا جو فلاں جگہ (جس کے بارے میں معترض نے کہا ہے کہ علت تو پائی جارہی ہے لیکن حکم نہیں پایا جارہا) نہ پائی جارہی ہو اور اس قید کا اضافہ ہم اس طرح کریں گے کہ جس چیز کو انہوں نے ثبوت حکم سے مانع قرار دیا تھا ہم اسی سے ایک قید نکال کر اس وصف کے ساتھ جوڑ دیں گے، کیونکہ مانع کے ہوتے ہوئے وہ علت کیسے علت بن سکتی ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ پہلے جس وصف کو علت بنایا گیا تھا وہ ناقص تھا اس مانع سے ایک قید نکال اس وصف کے ساتھ جوڑی اب وہ تام ہوا۔

لَكِنْ قِيلَ عَلَى هٰذَا أَيْضًا يَلْزَمُ تَصْوِيبُ كُلِّ مُجْتَهِدٍ إِذْ لَا يَعْجِزُ أَحَدٌ عَنْ أَنْ يَقُولَ لَمْ تَكُنِ الْعِلَّةُ مَوْجُودَةً هٰهُنَا أُجِيبَ بِأَنَّ فِي بَيَانِ الْمَانِعِ يَلْزَمُ التَّنَاقُضُ إِذِ ادَّعٰى أَوَّلًا صِحَّةَ الْعِلَّةِ ثُمَّ بَعْدَ وُرُودِ

النَّقْضِ ادَّعٰی الْمَانِعَ فَلَا يُقْبَلُ اَصْلًا بِخِلَافِ بَيَانِ عَدَمِ وُجُوْدِ الدَّلِيْلِ اِذْ لَا يَلْزَمُ فِيْهِ التَّنَاقُضُ فَلِهٰذَا يُقْبَلُ وَ بَيَانُ ذٰلِكَ فِی الصَّائِمِ اِذَا صُبَّ الْمَاءُ فِیْ حَلْقِهٖ بِالْاِكْرَاهِ اَوْ فِی النَّوْمِ اَنَّهٗ يَفْسُدُ الصَّوْمُ لِفَوَاتِ رُكْنِهٖ وَ هُوَ الْاِمْسَاكُ وَ يَلْزَمُ عَلَيْهِ النَّاسِیْ فَاِنَّهٗ لَا يَفْسُدُ صَوْمُهٗ مَعَ فَوَاتِ رُكْنِهٖ حَقِيْقَةً فَيُجِيْبُ عَنْ هٰذَا النَّقْضِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا وَ مِمَّنْ جَوَّزَ تَخْصِيْصَ الْعِلَّةِ عَلٰی طِبْقِ رَأْيِهٖ فَمَنْ اَجَازَ خُصُوْصَ الْعِلَلِ قَالَ امْتَنَعَ حُكْمُ هٰذَا التَّعْلِيْلِ ثَمَّهٗ لِمَانِعٍ وَ هُوَ الْاَثَرُ يَعْنِیْ قَوْلَهٗ ﷺ تَمِّ عَلٰی صَوْمِكَ فَاِنَّمَا اَطْعَمَكَ اللّٰهُ وَ سَقَاكَ مَعَ بَقَاءِ الْعِلَّةِ وَ قُلْنَا امْتَنَعَ الْحُكْمُ لِعَدَمِ الْعِلَّةِ فَكَاَنَّهٗ لَمْ يُفْطِرْ لِاَنَّ فِعْلَ النَّاسِیْ مَنْسُوْبٌ اِلٰی صَاحِبِ الشَّرْعِ فَسَقَطَ عَنْهُ مَعْنَی الْجِنَايَةِ وَ بَقِیَ الصَّوْمُ لِبَقَاءِ رُكْنِهٖ لَا لِمَانِعٍ مَعَ فَوَاتِ رُكْنِهٖ كَمَا زَعَمَ مُجَوِّزُ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ فَجَعَلْنَا مَا جَعَلَهُ الْخَصْمُ مَانِعًا لِلْحُكْمِ دَلِيْلًا عَلٰی عَدَمِ الْعِلَّةِ وَ بَنٰی عَلٰی هٰذَا اَیْ عَلٰی بَحْثِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ بِالْمَانِعِ تَقْسِيْمُ الْمَوَانِعِ وَ هِیَ خَمْسَةٌ مَانِعٌ يَمْنَعُ اِنْعِقَادَ الْعِلَّةِ كَبَيْعِ الْحُرِّ فَاِنَّهٗ اِذَا بَاعَ الْحُرَّ لَا يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ شَرْعًا وَ اِنْ وُجِدَ صُوْرَةً وَ مَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَ الْعِلَّةِ كَبَيْعِ عَبْدِ الْغَيْرِ بِلَا اِذْنِهٖ فَاِنَّهٗ يَنْعَقِدُ شَرْعًا لِوُجُوْدِ الْمَحَلِّ وَ لٰكِنَّهٗ لَا يَتِمُّ مَا لَمْ يُوْجَدْ رِضَاءُ الْمَالِكِ وَ عَدُّ هٰذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ مِنْ قَبِيْلِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ مُسَامَحَةٌ نَشَأَتْ مِنْ فَخْرِ الْاِسْلَامِ لِاَنَّ التَّخْصِيْصَ هُوَ تَخَلُّفُ الْحُكْمِ مَعَ وُجُوْدِ الْعِلَّةِ وَ هٰهُنَا لَمْ تُوْجَدِ الْعِلَّةُ اِلَّا اَنْ يُقَالَ اِنَّهَا وُجِدَتْ صُوْرَةً وَ اِنْ لَمْ تُعْتَبَرْ شَرْعًا وَ لِهٰذَا عَدَلَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ اِلٰی اَنَّ جُمْلَةَ مَا يُوْجِبُ عَدَمَ الْحُكْمِ خَمْسَةٌ لِئَلَّا يَرِدَ عَلَيْهِ هٰذَا الْاِعْتِرَاضُ وَ مَانِعٌ يَمْنَعُ ابْتِدَاءَ الْحُكْمِ كَخِيَارِ الشَّرْطِ فِی الْبَيْعِ فَاِنَّهٗ وُجِدَتِ الْعِلَّةُ بِتَمَامِهَا وَ لٰكِنْ لَمْ يَثْبُتِ الْحُكْمُ وَ هُوَ الْمِلْكُ لِلْخِيَارِ وَ مَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَ الْحُكْمِ كَخِيَارِ الرُّؤْيَةِ فَاِنَّهٗ لَا يَمْنَعُ ثُبُوْتَ الْمِلْكِ وَ لٰكِنَّهٗ لَمْ يَتِمَّ مَعَهٗ وَ لِهٰذَا يَتَمَكَّنُ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ مِنْ فَسْخِ الْعَقْدِ بِدُوْنِ قَضَاءٍ اَوْ رِضَاءٍ وَ مَانِعٌ يَمْنَعُ لُزُوْمَ الْحُكْمِ كَخِيَارِ الْعَيْبِ فَاِنَّهٗ لَا يَمْنَعُ ثُبُوْتَ الْمِلْكِ وَ لَا تَمَامَهٗ حَتّٰی يَتَمَكَّنَ الْمُشْتَرِیْ مِنَ التَّصَرُّفِ فِی الْمَبِيْعِ وَ لَا يَتَمَكَّنُ مِنَ الْفَسْخِ بِدُوْنِ قَضَاءٍ اَوْ رِضَاءٍ وَ لٰكِنَّهٗ يَمْنَعُ لُزُوْمَهٗ لِاَنَّ لَهٗ وِلَايَةَ الرَّدِّ وَ الْفَسْخِ فَلَا يَكُوْنُ لَازِمًا۔

تشریح پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اس صورت میں بھی تو ہر مجتہد کو مصیب قرار دینا لازم آتا ہے کیونکہ یوں کہنے سے کوئی عاجز نہیں ہے کہ یہاں علت نہیں پائی گئی۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مانع بیان کرنے میں تناقض لازم آتا ہے کہ اولاً مجتہد نے دعویٰ کیا اپنی علت کے صحیح ہونے کا، پھر نقض وارد ہونے کے بعد مانع کا دعویٰ کیا اس لئے یہ دعویٰ بالکل قبول نہیں ہوگا بخلاف دلیل کے نہ ہونے کے بیان کے کہ اس میں تناقض لازم نہیں آتا اسی وجہ سے یہ دعویٰ قابل قبول ہوگا۔ اس کی وضاحت روزہ دار میں ہے کہ جب اس کے

حلق میں پانی ڈالا جائے﴾ زبردستی یا نیند کی حالت میں ﴿تو روزے کے رکن کے فوت ہونے کی وجہ سے روزہ فاسد ہو جائے گا﴾ اور وہ رکن امساک ہے ﴿اس پر ناسی کے ساتھ اعتراض لازم آتا ہے﴾ کہ اس کا روزہ رکن صوم کے حقیقۃً فوت ہونے کے باوجود فاسد نہیں ہوتا۔ تو ہم میں سے اور ان میں سے کہ جو تخصیص علت کو جائز کہتے ہیں ہر ایک اپنی اپنی رائے کے مطابق اس نقض کا جواب دیتے ہیں ﴿چنانچہ جو تخصیص علت کو جائز قرار دیتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ اس علت کا حکم وہاں مانع کی وجہ سے نہیں پایا گیا اور وہ مانع حدیث ہے﴾ یعنی آپ ﷺ کا یہ فرمان کہ (تو اپنا روزہ پورا کر۔ کیونکہ تجھ کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا، پلایا ہے﴾ حالانکہ علت موجود ہے ﴿اور ہم نے کہا کہ حکم علت کے نہ ہونے کی وجہ سے نہیں پایا گیا گویا کہ ناسی نے روزہ افطار ہی نہیں کیا کیونکہ ناسی کا فعل صاحب شرع کی طرف منسوب ہے﴾ اس لئے ناسی سے جنایت کا معنیٰ ساقط ہو گیا ﴿اور روزے کے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے روزہ باقی رہا نہ یہ کہ مانع کی وجہ سے روزہ باقی رہا رکن صوم کے فوت ہونے کے باوجود﴾ جیسا کہ تخصیص علت کو جائز کہنے والوں نے گمان کر لیا ہے۔ الغرض جس حدیث کو خصم نے حکم کیلئے مانع قرار دیا ہم نے اسی کو علت کے نہ ہونے کی دلیل قرار دیا ہے۔ ﴿اور اسی پر دارومدار ہے﴾ یعنی تخصیص علت بالمانع کی بحث پر دارومدار ہے ﴿موانع کی تقسیم کا چنانچہ اس کی پانچ قسمیں ہیں۔ ① ایسا مانع جو علت کو منعقد ہونے سے روک دے جیسے آزاد آدمی کی بیع﴾ اس لئے کہ جب کوئی آدمی کسی آزاد کو بیچ دے تو یہ بیع شرعاً منعقد نہیں ہو گی اگرچہ صورت کے لحاظ سے بیع پائی گئی۔ ﴿② ایسا مانع جو علت کو تام ہونے سے روک دے جیسے کہ بغیر اجازت کے دوسرے کے غلام کو بیچنا﴾ کیونکہ یہ بیع شرعاً منعقد ہو جائے گی محل بیع کے پائے جانے کی وجہ سے۔ لیکن بیع تام نہیں ہو گی جب تک کہ مالک کی رضامندی نہ پائی جائے۔ اور ان دونوں قسموں کو تخصیص علت کی قبیل میں شمار کرنا تسامح ہے۔ جسکی ابتداء فخر الاسلام رحمہ اللہ سے ہوئی۔ اس لئے کہ تخصیص علت یہ ہے کہ علت کے پائے جانے کے باوجود حکم نہ پایا جائے اور یہاں علت ہی سرے سے نہیں پائی گئی مگر یہ کہ یہ کہا جائے کہ صورۃً علت پائی گئی۔ اگرچہ وہ علت شرعاً معتبر نہیں ہے۔ اسی وجہ سے صاحب توضیح رحمہ اللہ نے اس بات کی طرف عدول کیا کہ وہ تمام موانع کہ جو عدم حکم کو ثابت کرتے ہیں پانچ ہیں۔ تا کہ ان پر یہ اعتراض وارد نہ ہو۔ ﴿③ ایسا مانع جو ابتداء حکم سے مانع بنے جیسے بیع میں خیار شرط ہے﴾ کہ (اس صورت میں) علت پورے طور پر پائی گئی ہے لیکن حکم یعنی ملک کی ابتداء نہیں ہوئی خیار کی وجہ سے۔ ﴿④ ایسا مانع جو حکم کو تام ہونے سے روک دے جیسے خیار رویت﴾ کہ یہ خیار ملک کے ثابت ہونے سے مانع نہیں ہے۔ لیکن اس خیار کے ہوتے ہوئے ملک تام نہیں ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے صاحب خیار قادر ہوتا ہے قضاء اور رضاء کے بغیر عقد کو فسخ کرنے پر۔ ﴿⑤ ایسا مانع جو لزوم حکم کو روک دے جیسے خیار عیب ہے﴾ کہ خیار عیب ثبوت ملک سے مانع نہیں ہوتا اور نہ ہی ملک کے تام ہونے سے مانع ہوتا ہے یہاں تک کہ مشتری قادر ہوتا ہے مبیع میں تصرف کرنے پر لیکن قضاء یا رضاء کے بغیر فسخ کرنے پر قادر نہیں ہوتا۔ لیکن خیار عیب لزوم حکم سے مانع ہوتا ہے اسلئے کہ مشتری کو واپس کرنے اور (بیع) کو فسخ کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے جسکی وجہ سے بیع لازم نہیں ہو گی۔

تشریح: ...... ﴿فان قیل﴾ ہمارے مذہب پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔
اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جناب آپ کے مذہب (محل اختلاف میں حکم کا نہ پایا جانا علت کے نہ پائے جانے کی بناء پر ہے) کے مطابق بھی ہر مجتہد کو مصیب ماننا لازم آتا ہے اس لئے کہ ہر مجتہد کہہ سکتا ہے کہ فلاں جگہ حکم نہیں پایا گیا اس لئے کہ علت ہی نہیں پائی گئی پس اس طرح وہ اعتراض سے جان چھڑا لے گا اور اس کا اجتہاد خطاء سے بچ جائے گا پس وہ مصیب ہو گا۔
﴿و اجیب﴾ سے جواب دیا کہ دونوں مذہبوں میں بڑا فرق ہے کیونکہ مشائخ عراق کے مذہب کے مطابق مجتہد کے اقوال میں

تناقض لازم آتا ہے کہ پہلے اس نے اپنی علت کے صحیح ہونے کا دعویٰ کیا پھر جب اس پر نقض وارد ہوا تو اس نے مانع کا ذکر کر کے اپنی علت کے صحیح نہ ہونے کا دعویٰ کیا یعنی پہلے اپنی علت کو صحیح کہا پھر اس کو غلط کہا، پس چونکہ مجتہد کے اقوال میں تناقض ہے اس لئے اس کا قول مقبول نہیں ہوگا۔

جبکہ ہمارے مذہب کے مطابق مجتہد کے اقوال میں تناقض لازم نہیں آتا کیونکہ اس نے پہلے اپنی علت کے صحیح ہونے کا دعویٰ کیا ہے پھر جب اس پر نقض وارد ہوا تو اس نے کہا کہ فلاں جگہ حکم نہیں پایا گیا اس لئے کہ علت ہی نہیں پائی گئی کیونکہ میں نے پہلے جو علت بیان کی تھی وہ ناقص تھی، اب میں اس میں ایک قید کا اضافہ کرتا ہوں اس قید کے اضافہ سے وہ علت تام ہوتی ہے، پس پہلا اجتہاد خطاء تھا اور دوسرا اجتہاد صواب (درست) ہے اس صورت میں ہر مجتہد کو مصیب کہنا لازم نہیں آتا بلکہ المجتهد يخطئ و يصيب کیونکہ پہلا اجتہاد خطاء اور دوسرا صواب ہے، پس اس صورت میں چونکہ مجتہد کے اقوال میں تناقض نہیں ہے اس لئے اس کا قول مقبول ہوگا۔

﴿و بيان ذلك في الثاني﴾ تخصیص علت کی توضیح بالمثال کر رہے ہیں کہ اگر کسی روزہ دار کے حلق میں زبردستی یا نیند کی حالت میں پانی ڈال دیا گیا تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا کیونکہ روزے کا رکن ہے امساك عن المفطرات الثلاثة (کھانے پینے اور جماع سے رکنا) اور یہاں یہ رکن فوت ہو گیا ہے پس فسادِ صوم حکم ہے اور امساک کا فوت ہو جانا اس کی علت ہے۔

﴿و يلزم عليه الناسي﴾ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر کسی روزہ دار نے بھول کر کھا پی لیا تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ حالانکہ یہاں بھی روزے کا رکن یعنی امساک فوت ہو گیا پس یہاں علت یعنی امساک موجود ہے لیکن حکم یعنی فسادِ صوم نہیں پایا جا رہا پس ہم میں سے (جو تخصیص علت کو جائز قرار نہیں دیتے) اور تخصیص علت کے مجوزین میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی رائے کے مطابق اس اعتراض کا جواب دیا ہے ﴿تخصیص علت کے مجوزین کا جواب﴾ یہ ہے کہ یہاں ناسی والی صورت میں علت (امساک کا فوت ہو جانا) پائی جا رہی ہے لیکن ایک مانع کی وجہ سے فسادِ صوم کا حکم نہیں لگایا جا رہا ہے وہ مانع حضور ﷺ کی حدیث ہے ﴿تمّ على صومك فانما اطعمك الله و سقاك﴾ حضور ﷺ نے ناسی (بھول کر کھانے پینے والے) سے فرمایا کہ تم روزہ پورا کرو اللہ نے ہی تمہیں کھلایا ہے اور اسی نے ہی تمہیں پلایا ہے پس مانع کی وجہ سے علت میں تخصیص ہو گی یعنی علت سے اس محل (ناسی) کو خاص کیا جائے گا کہ ناسی میں فسادِ صوم کی علت پائی جا رہی ہے لیکن حکم (فسادِ صوم) نہیں پایا جا رہا اور ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ ہم نے کہا کہ ناسی والی صورت میں حکم (فسادِ صوم) کا نہ پایا جانا علت (امساک) کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے اس طرح نہیں ہے کہ جیسے تخصیص علت کے مجوزین نے کہا کہ علت تو پائی جا رہی ہے لیکن ایک مانع کی وجہ سے حکم نہیں پایا جا رہا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ناسی کے فعل (کھانے پینے) کی حضور اکرم ﷺ نے صاحب شرع (اللہ تعالیٰ) کی طرف نسبت کی ہے چنانچہ ارشاد ہے "انما اطعمك الله وسقاك کہ تو نے خود نہیں کھایا پیا بلکہ اللہ تعالیٰ نے تجھے کھلایا ہے اور اسی نے تجھے پلایا ہے" اور جو صاحب شرع ہے وہی صاحب حق ہے روزہ کی حالت میں کھانے پینے سے رکنا اسی کا حق تھا اس نے خود ہی اس بندہ کو روزہ بھلوا کر کھلایا پلایا تو اس نے اپنا حق خود ہی ساقط کیا ہے، تو پھر اس بندہ (ناسی) کا کیا جرم ہوا، پس ناسی سے جرم ساقط ہو گیا اور ناسی کا یہ فعل معاف قرار دے دیا گیا۔ پس ایسے ہو گیا گویا کہ اس نے کھایا پیا ہی نہیں ہے اور رکن صوم (امساک عن المفطرات الثلاثہ) باقی ہے اور جب روزے کا رکن باقی ہے تو روزہ بھی باقی رہے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ خصم نے جس چیز (حدیث مذکور) کو مانع حکم بنایا ہے ہم نے اسی کو ناسی میں فسادِ صوم کی علت (امساک کا فوت ہونا) کے نہ پائے جانے کی دلیل بنایا ہے۔

﴿و بنی علی هذا﴾: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بات سے بات نکلتی ہے تخصیص علت بالمانع کی بحث سے ایک اور بحث نکلتی ہے اور وہ ہے تقسیم موانع کی بحث کہ بعض فقہاء چونکہ مانع کی وجہ سے علت کی تخصیص کے قائل ہیں تو اس پر سوال ہوتا ہے کہ مانع کے کہتے ہیں تو فرمایا کہ مانع کی کل پانچ قسمیں ہیں:

مانع کی پہلی قسم :مانع یمنع انعقاد العلة: وہ مانع جو علت کو منعقد ہونے سے روک دے، یعنی علت بننے سے ہی روک دے، جیسے بیع علت ہے ملک کی اور ملک اس کا حکم ہے اگر آزاد آدمی کی بیع کی جائے تو یہ آزاد کی بیع شرعا منعقد نہیں ہوتی تو آزاد ہونا ایسا مانع ہے جو ملک کی علت (بیع) کو منعقد ہونے سے روک دیتا ہے، اس لیے کہ آزاد آدمی مال نہیں ہوتا جب کہ بیع نام ہے مبادلۃ المال بالمال کا۔

مانع کی دوسری قسم :مانع یمنع تمام العلة : وہ مانع جو علت کو منعقد ہونے سے تو نہ روکے لیکن علت کو تام ہونے سے روک دے، جیسے اگر کوئی آدمی دوسرے کے غلام کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دے تو یہ بیع شرعا منعقد تو ہو جائے گی لیکن تام نہیں ہوگی جب تک کہ مالک کی رضامندی نہ پائی جائے یہاں ملکِ غیر ایسا مانع ہے کہ اس نے علت کو منعقد ہونے سے نہیں روکا یعنی بیع کو منعقد ہونے سے نہیں روکا بلکہ بیع منعقد ہو جائے گی، کیونکہ بیع نام ہے مبادلۃ المال بالمال کا یعنی مال کا مال کے ساتھ تبادلہ اور غلام بھی مال ہونے کی وجہ سے محل بیع ہے اس لیے بیع منعقد ہو جائے گی لیکن یہ مانع (ملکِ غیر) بیع کو تام ہونے سے روک دے گا کہ بیع تام نہیں ہوگی بلکہ مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی۔

﴿وعد هذین القسمین﴾: شارح رحمہ اللہ ماتن رحمہ اللہ پر اعتراض کر رہے ہیں، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مانع کی ان دو قسموں کو تخصیص علت کی قبیل میں سے قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ تخصیص علت کا مطلب یہ ہے کہ علت پائی جائے لیکن حکم نہ پایا جائے کسی مانع کی وجہ سے اور مذکورہ دو قسموں میں تو علت ہی نہیں پائی جارہی، پس مانع کی ان دو قسموں میں حکم کا نہ پایا جانا علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے، ایسا نہیں ہے کہ علت پائی جارہی ہے لیکن مانع کی وجہ سے حکم نہیں پایا جارہا ہے، شارح رحمہ اللہ نے اس اعتراض کے دو جواب دیے ہیں:

پہلا جواب یہ ہے کہ مانع کی ان دو قسموں کو تخصیص علت کی اقسام میں سے قرار دینا یہ تسامح ہے اور اس تسامح کی ابتدا فخر الاسلام رحمہ اللہ سے ہوئی ہے۔

﴿الا ان یقال انها وجدت صورة﴾ دوسرا جواب دے رہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے ان دو قسموں کو تخصیص علت کی اقسام میں سے اس لئے قرار دیا ہے کہ ان دو قسموں میں علت صورۃً پائی جارہی ہے اگر چہ وہ شرعا معتبر نہیں ہے تو صورت کا اعتبار کر کے ماتن رحمہ اللہ نے ان دونوں قسموں کو تخصیص علت کی قبیل میں سے قرار دیا ہے۔

﴿ولهذا عدل﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ مذکورہ تقسیم پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے اس لیے صاحب توضیح رحمہ اللہ نے تقسیم ہی بدل دی اور فرمایا کہ جو موانع حکم کے مرتب نہ ہونے کا تقاضا کرتے ہیں وہ پانچ ہیں خواہ علت موجود ہو اور حکم نہ پایا جائے یا سرے سے علت ہی نہ پائی جائے اور یہ تقسیم موانع کی سب اقسام کو شامل ہے۔

مانع کی تیسری قسم: ﴿و مانع یمنع ابتداء الحکم﴾ مانع کی تیسری قسم وہ مانع ہے جو نہ تو علت کو منعقد ہونے سے روکے اور نہ ہی علت کو تام ہونے سے روکے، لیکن حکم کو شروع ہونے سے روک دے۔ جیسے بیع میں خیار شرط کا ہونا کہ خیار شرط ایسا مانع ہے جو ملک

کی ملت (بیع) کو نہ منعقد ہونے سے روکتا ہے اور نہ تام ہونے سے روکتا ہے بلکہ خیار شرط کے ہوتے ہوئے بیع منعقد بھی ہو جاتی ہے اور تام بھی ہو جاتی ہے لیکن خیار شرط حکم (ملک) کو شروع ہونے سے روک دیتا ہے چنانچہ عوضین (مبیع اور ثمن) میں سے جو عوض صاحب خیار نے دوسرے عاقد کو دیا ہو وہ اس کی ملک سے نکلتا ہی نہیں کہ دوسرے عاقد کی ملک میں داخل ہو۔

مانع کی چوتھی قسم: ﴿مانع یمنع تمام الحکم﴾ مانع کی چوتھی قسم وہ مانع ہے جو حکم کو شروع ہونے سے تو نہ روکے لیکن حکم کو تام ہونے سے روک دے جیسے بیع میں خیار رویت کا ہونا یعنی ایک شخص نے اگر کوئی چیز دیکھے بغیر خریدی تو اس (مشتری) کو خیار حاصل ہوتا ہے کہ دیکھنے کے بعد اگر اس کو پسند آئے تو لے لے ورنہ بیع کو فسخ کر دے تو خیار رویت ایسا مانع ہے جو حکم یعنی ملک کو ثابت ہونے سے تو نہیں روکتا لیکن ملک کو تام ہونے سے روک دیتا ہے۔ اس لئے کہ ملک کے تام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مشتری مبیع میں تصرف کرنے پر قادر ہو کہ وہ جس طرح چاہے تصرف کرے اور وہ قاضی کے فیصلے کے بغیر یا بائع کی رضامندی کے بغیر عقد بیع کو فسخ کرنے پر قادر نہ ہو اور جس آدمی کو خیار رویت حاصل ہو وہ قاضی کے فیصلے اور بائع کی رضامندی کے بغیر عقد بیع کو فسخ کرنے پر قادر ہوتا ہے یہ دلیل ہے اس بات کی کہ خیار رویت ملک کو تام ہونے سے روک دیتا ہے۔

مانع کی پانچویں قسم: ﴿مانع یمنع لزوم الحکم﴾ مانع کی پانچویں قسم۔ وہ مانع جو نہ تو حکم کو ثابت ہونے سے روکے اور نہ حکم کو تام ہونے سے روکے لیکن حکم کو لازم ہونے سے روک دے جیسے بیع میں خیار عیب کا حاصل ہونا کہ خیار عیب ایسا مانع ہے جو نہ تو ملک کو ثابت ہونے سے روکتا ہے اور نہ ملک کو تام ہونے سے روکتا ہے بلکہ خیار عیب کے ہوتے ہوئے ملک ثابت بھی ہو جاتی ہے اور ملک تام بھی ہو جاتی ہے چنانچہ مشتری مبیع میں تصرف کرنے پر قادر ہوتا ہے کہ جس طرح چاہے تصرف کرلے اور قاضی کے فیصلے یا بائع کی رضامندی کے بغیر عقد بیع کو فسخ کرنے پر قادر نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ خیار عیب کے ہوتے ہوئے ملک تام ہو جاتی ہے۔ لیکن خیار عیب ملک کو لازم ہونے سے روک دیتا ہے، ملک کے لازم ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مشتری مبیع میں تصرف کرنے پر قادر ہو کہ جس طرح چاہے تصرف کرے لیکن مشتری عقد بیع کو فسخ کرنے پر مطلقاً قادر نہ ہو نہ قاضی کے فیصلہ سے اور نہ بائع کی رضامندی سے اور خیار عیب کی صورت میں مشتری قاضی کے فیصلہ یا بائع کی رضامندی سے عقد بیع کو فسخ کرنے پر قادر ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ خیار عیب لزوم ملک سے مانع ہوتا ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ شَرْطِ الْقِيَاسِ وَ رُكْنِهٖ وَ حُكْمِهٖ شَرَعَ فِىْ بَيَانِ دَفْعِهٖ فَقَالَ ثُمَّ الْعِلَلُ نَوْعَانِ طَرْدِيَّةٌ وَ مُؤَثِّرَةٌ وَ عَلٰى كُلِّ قِسْمٍ ضُرُوْبٌ مِنَ الدَّفْعِ فَاِنَّ الطَّرْدِيَّةَ لِلشَّافِعِيَّةِ وَ نَحْنُ نَدْفَعُهَا عَلٰى وَجْهٍ يُلْجِئُهُمْ اِلَى الْقَوْلِ بِالتَّاثِيْرِ وَ الْمُؤَثِّرَةُ لَنَا وَ تَدْفَعُهَا الشَّافِعِيَّةُ ثُمَّ نُجِيْبُهُمْ عَنِ الدَّفْعِ وَ هٰذَا الْبَحْثُ هُوَ اَسَاسُ الْمُنَاظَرَةِ وَ الْمُحَاوَرَةِ وَ قَدِ اقْتُبِسَ عِلْمُ الْمُنَاظَرَةِ مِنْ هٰذَا الْبَحْثِ الْاُصُوْلِىِّ وَ جُعِلَ عِلْمًا اٰخَرَ وَ تُصُرِّفَ فِيْهِ بِتَغْيِيْرِ بَعْضِ الْقَوَاعِدِ وَ اِزْدِيَادِهَا عَلٰى مَا نُبَيِّنُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى اَمَّا الطَّرْدِيَّةُ فَوُجُوْهُ دَفْعِهَا اَرْبَعَةٌ۔ اَلْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ اَىْ قَوْلُ الْمُعْتَرِضِ بِمُوْجَبِ عِلَّةِ الْمُسْتَدِلِّ وَ هُوَ اِلْتِزَامُ مَا يُلْزِمُهُ الْمُعَلِّلُ بِتَعْلِيْلِهٖ مَعَ بَقَاءِ الْخِلَافِ فِى الْحُكْمِ الْمُتَنَازَعِ فِيْهِ كَقَوْلِهِمْ اَىْ قَوْلِ الشَّافِعِيَّةِ فِىْ صَوْمِ رَمَضَانَ اَنَّهٗ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَتَاَدّٰى اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ بِاَنْ يَّقُوْلَ بِصَوْمِ غَدٍ

نَوَيْتُ لِفَرْضِ رَمَضَانَ فَاَوْرَدُوا الْعِلَّةَ الطَّرْدِيَّةَ وَ هِيَ الْفَرْضِيَّةُ لِلتَّعْيِيْنِ اِذْ اَيْنَمَا تُوجَدُ الْفَرْضِيَّةُ تُوجَدُ التَّعْيِيْنُ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ وَ الْكَفَّارَةِ وَ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ وَ نَحْنُ نَدْفَعُهُ بِمُوْجَبِ عِلَّتِهٖ فَنَقُوْلُ عِنْدَنَا لَا يَصِحُّ اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ وَ اِنَّمَا نُجَوِّزُهُ بِاِطْلَاقِ النِّيَّةِ عَلٰى اَنَّهٗ تَعْيِيْنٌ اَيْ سَلَّمْنَا اَنَّ التَّعْيِيْنَ ضَرُوْرِيٌّ لِلْفَرْضِ وَ لٰكِنَّ التَّعْيِيْنَ نَوْعَانِ تَعْيِيْنٌ مِنْ جَانِبِ الْعِبَادِ قَصْدًا وَ تَعْيِيْنٌ مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ وَ هٰذَا الْاِطْلَاقُ فِيْ حُكْمِ التَّعْيِيْنِ مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ فَاِنَّهٗ قَالَ اِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ اِلَّا عَنْ رَمَضَانَ فَاِنْ قَالَ الْخَصْمُ اِنَّ التَّعْيِيْنَ الْقَصْدِيَّ هُوَ الْمُعْتَبَرُ عِنْدَنَا كَمَا فِي الْقَضَاءِ وَ الْكَفَّارَةِ دُوْنَ التَّعْيِيْنِ مُطْلَقًا فَنَقُوْلُ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ التَّعْيِيْنَ الْقَصْدِيَّ مُعْتَبَرٌ وَ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ عِلَّةَ التَّعْيِيْنِ الْقَصْدِيِّ فِي الْقَضَاءِ وَ الْكَفَّارَةِ هِيَ مُجَرَّدُ الْفَرْضِيَّةِ بَلْ كَوْنُ وَقْتِهٖ صَالِحًا لِاَنْوَاعِ الصِّيَامَاتِ بِخِلَافِ رَمَضَانَ فَاِنَّهٗ مُتَعَيَّنٌ كَالْمُتَوَحِّدِ فِي الْمَكَانِ يُصَابُ بِمُطْلَقِ اسْمِهٖ وَ لَمْ يَذْكُرْ هٰذَا الْاِعْتِرَاضَ اَهْلُ الْمُنَاظَرَةِ لِاَنَّهٗ سَطْحِيٌّ لَا يَبْقٰى بَعْدَ الدِّقَّةِ وَ تَعْيِيْنُ الْمَبْحَثِ فَاِنَّ اسْتِفْسَارَ الْمُدَّعِيْ عِنْدَهُمْ وَ بَيَانَهٗ بَعْدَ الطَّلَبِ وَاجِبٌ فَلَا يَقْبَلُهٗ قَطُّ۔

ترجمہ: ...... پھر جب مصنف ﷫ قیاس کی شرط اور اس کے رکن اور اس کے حکم کو بیان کرنے سے فارغ ہو گئے تو قیاس کی وجوہ مدافعت کے بیان میں شروع ہو گئے، چنانچہ فرمایا ﴿پھر علل دو قسم پر ہیں علل طردیہ اور علل مؤثرہ اور ہر قسم پر اعتراضات کے کچھ انواع ہیں﴾ پس علت طردیہ شوافع کی ہے اور ہم اس کو ایسے طریقے پر دفع کرتے ہیں جو ان کو تاثیر (علت مؤثرہ) کا قائل ہونے پر مجبور کر دیتا ہے اور علت مؤثرہ ہماری ہے اور شوافع اس پر اعتراض کرتے ہیں پھر ہم ان کے اعتراض کا جواب دیتے ہیں اور یہی بحث علم مناظرہ اور مکالمہ کی بنیاد ہے اور علم مناظرہ اصول فقہ کی اسی بحث سے لیا گیا اور ایک الگ علم بنا دیا گیا اور اس میں بعض قواعد کی تبدیلی اور بعض قواعد کے اضافہ کے ساتھ تصرف کیا گیا ہے جیسا کہ ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے ﴿بہر حال علت طردیہ سو اس کو دفع کرنے کے طریقے چار ہیں۔ پہلا طریقہ القول بموجب العلۃ ہے﴾ یعنی معترض کا مستدل کی علت کے موجَب کا قائل ہو جانا اور وہ اس چیز کو قبول کر لینا ہے جو مستدل اپنی علت سے لازم کر رہا ہے حکم متنازع فیہ میں اختلاف کے باقی رہنے کے ساتھ ﴿جیسے ان کا قول﴾ یعنی شوافع کا قول ﴿صوم رمضان کے بارے میں کہ صوم رمضان صوم فرض ہے اس لئے یہ بغیر تعیین نیت کے ادا نہیں ہو گا﴾ بایں طور کہ وہ کہے کہ میں نے فرض رمضان کے لیے کل کے روزے کی نیت کی۔ پس شوافع تعیین نیت کے لیے علت طردیہ لائے ہیں اور وہ فرضیت ہے اس لیے کہ جہاں فرضیت پائی جائے گی وہاں تعیین نیت بھی پائی جائے گی جیسے صوم قضاء رمضان اور صوم کفارہ اور صلوات خمس ہم اس علت کو دفع کرتے ہیں ان کی علت کے موجَب کے ساتھ، چنانچہ ﴿ہم کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ ہمارے نزدیک بھی تعیین نیت کے بغیر درست نہیں ہے البتہ ہم مطلق نیت سے اس کو جائز قرار دیتے ہیں اس بنیاد پر کہ وہ بھی تعیین نیت ہے﴾ یعنی ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ صوم فرض کے لئے تعیین ضروری ہے۔ لیکن تعیین دو قسم پر ہے ایک تعیین وہ ہے جو بندوں کی طرف سے قصداً ہو، دوسری تعیین وہ ہے جو شارع کی طرف سے ہو اور یہ مطلق نیت شارع کی جانب سے تعیین کے حکم میں ہے اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا جب شعبان کا مہینہ گذر جائے تو رمضان کے روزوں کے علاوہ کوئی دوسرا روزہ نہیں ہو سکتا پھر اگر خصم کہے کہ تعیین قصدی ہمارے نزدیک معتبر ہے جیسے قضاء اور کفارہ میں ہے نہ کہ مطلقاً تعیین تو ہم جواب دیں گے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ تعیین قصدی ہی معتبر ہے اور نہ ہی ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ قضاء اور کفارہ میں تعیین قصدی (کے ضروری ہونے) کی علت محض فرضیت ہے بلکہ تعیین قصدی (کے ضروری ہونے) کی علت ان کے وقت کا دوسری قسم کے روزوں کی صلاحیت رکھنا ہے بخلاف رمضان کے کہ یہ تو متعین ہے جیسے کہ کسی مکان میں ایک تنہا آدمی ہو اس کو مطلق نام سے بلایا جاتا ہے اہل مناظرہ نے اس اعتراض کو ذکر نہیں کیا کیونکہ یہ سرسری اعتراض ہے وقت نظر اور موضوع بحث متعین کرنے کے بعد باقی نہیں رہتا کیونکہ اہل مناظرہ کے ہاں مدعی سے دریافت کرنا اور دریافت کرنے کے بعد اس کو بتانا ضروری ہے پس وہ اس اعتراض کو بالکل قبول نہیں کرے گا۔

تشریح .... ﴿ثم لما فرغ المصنف ﷫﴾ شارح ﷫ فرماتے ہیں کہ جب مصنف ﷫ ارکان قیاس، شرائط قیاس اور حکم قیاس کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب قیاس کی وجوہ مدافعت (قیاس کو دفع کرنے کے طریقے) کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ علت دو قسم پر ہے علت طردیہ اور علت مؤثرہ۔

﴿علت طردیہ کی تعریف﴾ حکم کا علت کے ساتھ دائر ہونا وجوداً بھی اور عدماً بھی۔ وجوداً کا مطلب یہ ہے کہ علت پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے اور عدماً کا مطلب یہ ہے کہ علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے۔

﴿علت مؤثرہ﴾ وہ علت ہے جس کا اثر ظاہر ہو چکا ہو اور اثر ظاہر ہونے کی چار صورتیں ہیں جو پیچھے گذر چکی ہیں اور علت کی ان دونوں قسموں پر کچھ اعتراضات وارد ہوتے ہیں چنانچہ علت طردیہ سے تو شوافع استدلال کرتے ہیں اور احناف اس پر ایسے اعتراضات کرتے ہیں کہ وہ شوافع کو علت مؤثرہ ماننے پر مجبور کر دیتے ہیں یعنی احناف جب شوافع کی علت طردیہ پر اعتراض کرتے ہیں تو شوافع دیکھتے ہیں کہ علت طردیہ سے کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوا اس لئے وہ علت طردیہ کو چھوڑ کر اس کے بعد مناظرہ میں علت مؤثرہ کو ذکر کرتے ہیں کہ جس کو اس طرح کے اعتراض سے رد کرنا ممکن نہ ہو۔

اور علت مؤثرہ سے احناف استدلال کرتے ہیں اور شوافع اس پر اعتراضات کرتے ہیں اور پھر احناف ان اعتراضات کے جوابات دیتے ہیں یہی بحث علم مناظرہ اور علم مکالمہ کی بنیاد ہے اور اصول فقہ کی اسی بحث سے بعض قواعد میں معمولی ترمیم اور بعض قواعد کے اضافے کے ساتھ علم مناظرہ کا استنباط کر کے اس کو ایک مستقل علم بنایا گیا ہے جس کا کچھ بیان یہاں بھی آئے گا۔ ان شاء اللہ۔

اما الطردیۃ علت طردیہ جس کے قائل شوافع ہیں اس پر احناف چار قسم کے اعتراضات وارد کرتے ہیں۔ (۱) ﴿القول بموجب العلۃ﴾ (۲) ممانعت (۳) فساد وضع (۴) مناقضہ۔ ﴿القول بموجب العلۃ کا مطلب﴾ یہ ہے کہ خصم (مستدل) کی علت سے جو حکم ثابت ہو رہا ہے اس کو تسلیم کر کے ایسا نکتہ بیان کرنا کہ علت تو وہی رہے جو خصم نے ذکر کی ہے لیکن اس کا حکم بدل جائے حکم وہ ہو جائے جو معترض نے بیان کیا ہے۔

﴿کقولھم ای قول الشافعیۃ﴾ القول بموجب العلۃ کی مثال پیش کر رہے ہیں کہ مثلاً شوافع کے ہاں صوم رمضان کے لیے تعیین نیت ضروری ہے صوم رمضان تعیین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوتا اور تعیین نیت یہ ہے کہ مثلاً اس طرح نیت کرے ﴿بصوم غد نویت لفرض رمضان﴾ (کل آئندہ فرض رمضان کا روزہ رکھنے کی میں نے نیت کی) اور احناف کے ہاں صوم رمضان کی ادائیگی کے لئے تعیین نیت ضروری نہیں ہے بلکہ مطلق نیت بھی کافی ہے۔ اس مسئلے میں شوافع تعیین نیت کے ضروری ہونے کے لئے

علت طردیہ سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صوم رمضان صوم فرض ہے لہٰذا یہ تعیین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوگا۔ پس فرضیت علت ہے اور تعیین نیت اس کا حکم ہے کیونکہ فرضیت جہاں بھی پائے جاتی ہے وہاں تعیین نیت والا حکم پایا جاتا ہے یعنی تعیین نیت ضروری ہوتی ہے، چنانچہ صوم قضائے رمضان اور صوم کفارہ اور صلوٰت خمس میں فرضیت والی علت پائی جاتی ہے تو تعیین نیت بھی بالاتفاق ضروری ہے اور جہاں فرضیت والی علت نہیں پائی جاتی ہے وہاں تعیین نیت بھی ضروری نہیں ہوتی۔ جیسے صوم نفل اور صلوٰۃ نفل میں فرضیت نہیں ہے اس لئے تعیین نیت بھی ضروری نہیں ہے۔ پس علت کا طردیہ ہونا ثابت ہوگیا اور صوم رمضان میں فرضیت والی علت پائی جاتی ہے لہٰذا اس کی ادائیگی کے لئے تعیین نیت ضروری ہوگی۔

﴿و نحن ندافعه بموجب العلة﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم اس علت طردیہ کو القول بموجب العلة سے رد کرتے ہیں کہ اس علت سے ثابت کردہ حکم یعنی تعیین نیت کے ضروری ہونے اور تعیین نیت کے بغیر صوم رمضان کے ادا نہ ہونے کو تسلیم کرتے ہیں اور پھر رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صوم رمضان ہمارے نزدیک بھی تعیین نیت کے بغیر درست نہیں ہے البتہ ہم مطلق نیت سے صوم رمضان کے جائز ہونے کے قائل صرف اس بناء پر ہیں کہ مطلق نیت میں بھی تعیین نیت ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ صوم فرض کے لئے تعیین نیت ضروری ہے لیکن تعیین نیت دو قسم پر ہے:

(۱) تعیین نیت من جانب العبد قصداً: کہ بندہ قصداً تعیین کرے کہ میں رمضان کا روزہ رکھتا ہوں۔

(۲) تعیین من جانب الشارع: کہ خود شارع یعنی اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ ﷺ کسی وقت کو روزے کے لیے متعین کردیں اور مطلق نیت کی صورت میں اگرچہ تعیین من جانب العبد قصداً نہیں پائی جاتی لیکن تعیین من جانب الشارع پائی جاتی ہے بایں طور کہ شارع علیہ السلام نے فرمایا کہ اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان کہ جب شعبان گذر جائے تو رمضان کے روزے کے علاوہ کوئی اور روزہ نہیں ہوسکتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ماہ رمضان صوم رمضان کے لیے شارع کی جانب سے متعین ہے اور یہ تعیین صوم رمضان کی ادائیگی کے لئے کافی ہے اس مسئلے میں احناف نے شوافع کی علت سے ثابت کردہ حکم "یعنی تعیین نیت کا ضروری ہونا" کو تسلیم بھی کرلیا مگر اس کے باوجود اس حکم کے خلاف دوسرا حکم (مطلق نیت سے صوم رمضان کا جائز ہونا) کو ثابت کیا ہے یہی القول بموجب العلة ہے۔

﴿فان قال الخصم﴾ شوافع کے ایک اعتراض کو نقل کرکے اس کے دو جواب دے رہے ہیں۔ خصم یعنی شوافع یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ہم نے جو کہا ہے کہ صوم رمضان میں فرضیت والی علت پائی جارہی ہے لہٰذا صوم رمضان تعیین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوگا، اس تعیین سے ہماری مراد تعیین نیت من جانب العبد قصداً ہے لہٰذا تم نے ہمارے استدلال کو رد کیا ہے اس سے ہمارا استدلال باطل نہیں ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک صوم رمضان کی ادائیگی کے لئے تعیین نیت من جانب العبد قصداً ضروری ہے جیسا کہ صوم قضائے رمضان اور صوم کفارہ کے لئے تعیین نیت من جانب العبد قصداً ضروری ہے مطلق تعیین کافی نہیں ہے۔ پس ہم صوم رمضان کو قیاس کرتے ہیں صوم قضائے رمضان اور صوم کفارہ پر کہ جس طرح صوم قضائے رمضان اور صوم کفارہ کے لیے تعیین نیت من جانب العبد قصداً ضروری ہے، مطلق تعیین کافی نہیں ہے اسی طرح صوم رمضان کے لیے بھی تعیین نیت من جانب العبد قصداً ضروری ہوگی، مطلق تعیین کافی نہیں ہوگی۔

﴿فنقول لا نسلم﴾ سے پہلا جواب: جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ صوم رمضان کی ادائیگی کے

لئے تعیین نیت من جانب العبد قصداً ضروری ہے کوئی اور تعیین کافی نہیں ہے۔ اب خصم پر لازم ہے کہ وہ دلیل سے اپنے دعوے کو منوائے کیونکہ ہم نے اس پر منع وارد کر دیا ہے۔

﴿و لا نسلم ان علة التعيين﴾ دوسرا جواب: جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہم اس بات کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ صوم قضائے رمضان اور صوم کفارہ کے ادائیگی کے لئے تعیین نیت من جانب العبد قصداً کے ضروری ہونے کی علت محض فرضیت ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس کی علت محض فرضیت نہیں ہے بلکہ فرضیت اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہے کہ صوم قضائے رمضان اور صوم کفارہ کا وقت دوسری انواع کے روزوں مثلاً نذر کے روزوں اور نفل روزوں کی ادائیگی کے قابل ہے، ماہِ رمضان تو محض صومِ رمضان کے لئے شارع کی طرف سے متعین ہے اس لئے یہ متعین کئے بغیر ہی متعین شمار ہوگا، پس چونکہ صومِ قضائے رمضان اور صوم کفارہ کے وقت میں دیگر انواع کے روزے رکھ سکتا ہے اس لیے وہاں تعیینِ نیت من جانب العبد قصداً ضروری ہوگی اور ماہِ رمضان میں چونکہ دیگر انواع کے روزے نہیں رکھ سکتا اس لیے یہاں مطلق نیت (تعیین من جانب الشارع) کافی ہے، یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ کسی مکان میں اگر کئی افراد ہوں تو نام کے ساتھ تعیین کر کے بلانا ضروری ہے لیکن اگر گھر تنہا ایک آدمی ہو تو اس کو بلانے کے لئے مطلق نام (مثلاً اے آدمی یا اے شخص!) لینا کافی ہے اس کا متعین نام لینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

﴿ولم يذكر هذا الاعتراض﴾ یہاں سے ایک تنبیہ کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ شارح ﷫ فرماتے ہیں کہ اہل مناظرہ نے القول بموجب العلة والا اعتراض ذکر نہیں کیا اس لئے کہ یہ بالکل سطحی اور سرسری ہے یہ اعتراض اس وقت وارد ہوتا جب موضوع مناظرہ طے نہ کیا جائے مدعی سے اس کا دعوی دریافت نہ کیا جائے اور دعوی کی تنقیح نہ کی جائے اور اہل مناظرہ کے ہاں اصول یہ ہے کہ اولاً مدعی سے اس کا دعوی دریافت کیا جائے اور دریافت کیے جانے کے بعد مدعی کے ذمہ لازم ہے کہ وہ اپنا دعوی بیان کرے پس وقت نظر کے بعد اور موضوع مناظرہ متعین کر لینے کے بعد یہ اعتراض خود بخود ساقط (ختم) ہو جائے گا۔ نیز اہل مناظرہ کے ہاں ضابطہ یہ ہے کہ اول مدعی سے اس کا منشاء دریافت کیا جائے اور جب اس سے منشاء دریافت کیا جائے تو پھر اس پر اپنا منشاء بیان کرنا ضروری ہے کہ منشاء تحقیق حق ہے یا محض الزام قائم کرنا اور ساکت ولا جواب کرنا ہے۔ پس جب مدعی اپنا منشاء بیان کر دے کہ میرا منشاء تحقیق حق اور اظہار صواب ہے تو پھر اس بات کی گنجائش نہیں رہتی ہے کہ مخالف کی جانب سے ''القول بموجب العلة'' والے جواب کو قبول کرے کیونکہ یہ الزامی جواب ہے اور مناظرہ میں الزامی جواب درست نہیں ہوتا۔

وَ الْمُمَانَعَةُ وَ هِيَ عَدَمُ قَبُوْلِ السَّائِلِ مُقَدِّمَاتِ دَلِيْلِ الْمُعَلِّلِ كُلِّهَا اَوْ بَعْضِهَا بِالتَّعْيِيْنِ وَ التَّفْصِيْلِ وَ هِيَ اَرْبَعَةٌ بِالْاِسْتِقْرَاءِ لِاَنَّهَا اِمَّا اَنْ تَكُوْنَ فِيْ نَفْسِ الْوَصْفِ اَيْ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ هٰذَا الْوَصْفَ الَّذِيْ تَدَّعِيْهِ وَصْفًا عِلَّةٌ بَلِ الْعِلَّةُ شَيْءٌ اٰخَرُ كَقَوْلِ الشَّافِعِيِّ ﷫ فِيْ كَفَّارَةِ الْاِفْطَارِ اِنَّهَا عُقُوْبَةٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِالْجِمَاعِ فَلَا تَكُوْنُ وَاجِبَةً فِي الْاَكْلِ وَ الشُّرْبِ فَنَقُوْلُ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْاَصْلِ هِيَ الْجِمَاعُ بَلِ الْاِفْطَارُ عَمْدًا وَ هُوَ حَاصِلٌ فِي الْاَكْلِ وَ الشُّرْبِ اَيْضًا بِدَلِيْلِ اَنَّهُ لَوْ جَامَعَ نَاسِيًا لَا يَفْسُدُ صَوْمُهُ لِعَدَمِ الْاِفْطَارِ اَوْ فِيْ صَلَاحِيَّتِهِ لِلْحُكْمِ مَعَ وُجُوْدِهِ اَيْ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ هٰذَا الْوَصْفَ صَالِحٌ لِلْحُكْمِ مَعَ كَوْنِهِ مَوْجُوْدًا كَقَوْلِ الشَّافِعِيِّ ﷫ فِيْ اِثْبَاتِ الْوِلَايَةِ عَلَى الْبِكْرِ اِنَّهَا بَاكِرَةٌ جَاهِلَةٌ بِاَمْرِ النِّكَاحِ لِعَدَمِ

الممارسة بالرجال فيولى عليها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر بل الصالح له هو الصغر او في نفس الحكم اي لا نسلم ان هذا الحكم حكم بل الحكم شيء اخر كقول الشافعي رحمه الله في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض صير الى التثليث وفي الراس لما لم يستوعب الفرض الراس صير الى الاكمال فيكون هو السنة دون التثليث او في نسبته الى الوصف اي لا نسلم ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف اخر مثل ان نقول في المسئلة المذكورة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فانهما ركنان في الصلوة ولا يسن تثليثهما وبالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بلا ركنية وفساد الوضع وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون ابيا عن الحكم ومقتضيا لضده ولم يذكره اهل المناظرة ويمكن درجه فيما قالوا انه لا يتم التقريب كتعليلهم اي تعليل الشافعية لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كانت غير مدخول بها وبعد مضي ثلث حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج الى ان يعرض الاسلام على الاخر ونحن نقول هذا في وضعه فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الاخر فان اسلم بقي النكاح بينهما والا تضاف الفرقة الى اباء الاخر وهو معنى معقول صحيح ۔

ترجمہ:.... ﴿اور دوسرا طریقہ ممانعت ہے﴾ اور وہ معترض کا مستدل کی دلیل کے تمام مقدمات یا تعیین وتفصیل کے ساتھ بعض مقدمات کو قبول نہ کرنا ہے ﴿تتبع اور جستجو سے ممانعت کی چار قسمیں بنتی ہیں اس لئے کہ ممانعت یا تو نفس وصف میں ہوگی﴾ یعنی ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ وصف کہ جس کے وصف ہونے کا آپ دعوی کرر ہے ہیں علت ہے بلکہ علت کوئی اور چیز ہے جیسے کفارہ افطار کے بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ کا قول کہ کفارہ ایسی عقوبت ہے جس کا جماع کے ساتھ تعلق ہے، لہٰذا اکل وشرب میں کفارہ واجب نہیں ہوگا ہم کہتے ہیں کہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اصل (مقیس علیہ) میں (کفارہ کی) علت جماع ہی ہے بلکہ کفارہ کی علت افطار عمدًا ہے اور افطار عمدًا اکل وشرب میں بھی پایا جاتا ہے اس دلیل کے ساتھ کہ اگر کوئی بھول کر جماع کرے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا افطار کے نہ ہونے کی وجہ سے ﴿یا ممانعت وصف کے پائے جانے کے باوجود اس کے صالح للحکم ہونے میں ہوگی﴾ یعنی ہم وصف کے موجود ہونے کے باوجود اس وصف کے صالح للحکم ہونے کو تسلیم نہیں کرتے جیسے باکرہ لڑکی پر ولایت ثابت کرنے کے میں بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ کا قول کہ وہ باکرہ مردوں کے ساتھ میل جول نہ رکھنے کی وجہ سے نکاح کے معاملہ سے جاہل ہے اس لیے اس پر

ولایت نکاح حاصل ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ وصف بکارت اس حکم کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے کہ اس وصف بکارت کا کسی دوسری جگہ مؤثر ہونا ظاہر نہیں ہوا، بلکہ جو وصف اس حکم کی صلاحیت رکھتا ہے وہ صغر ہے ﴿یا ممانعت نفس حکم میں ہو گی﴾ یعنی ہم اس حکم کو حکم تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ حکم کوئی اور چیز ہے جیسے سر کے مسح کے بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ کا قول کہ سر کا مسح کرنا وضو کا رکن ہے لہٰذا اس میں تثلیث مسنون ہوگی غسل وجہ (چہرہ کو دھونے) کی طرح، ہم کہتے ہیں کہ ہم وضو میں تثلیث کے مسنون ہونے کو تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ وضو میں مسنون اکمال ہے فرض کے پورا ہونے کے بعد پس چہرہ میں چونکہ فرض نے (پورے چہرے کو) گھیر لیا اس لئے تثلیث کی طرف رجوع کیا گیا اور سر میں فرض نے چونکہ پورے سر کو نہیں گھیرا اس لئے اکمال کی طرف رجوع کیا گیا۔ لہٰذا یہی اکمال ہی سنت ہوگا نہ کہ تثلیث ﴿یا ممانعت وصف کی طرف حکم کی نسبت کرنے میں ہوگی﴾ یعنی ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ یہ حکم کسی اور وصف کی طرف منسوب ہے جیسے مذکورہ مسئلہ میں ہم کہتے ہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ دھونے میں تثلیث رکنیت کی طرف منسوب ہے قیام اور قراءت سے اس کے ٹوٹ جانے کی دلیل سے کہ قیام اور قراءت دونوں نماز میں رکن ہیں لیکن ان کی تثلیث مسنون نہیں ہے اور مضمضہ (کلی کرنا) اور استنشاق (ناک میں پانی ڈالنا) سے اس کے ٹوٹ جانے کی دلیل سے کہ ان میں تثلیث مسنون ہے بغیر رکنیت کے ﴿اور تیسرا طریقہ فساد وضع ہے﴾ یعنی وصف کا اپنی ذات کے اعتبار سے اس طرح ہونا کہ وہ حکم سے انکار کرتا ہو بلکہ اس کی ضد کا تقاضا کرتا ہو۔ اہل مناظرہ نے فساد وضع کو ذکر نہیں کیا اور اس کو اس اعتراض میں درج کرنا ممکن ہے جو انہوں نے کہا: کہ تقریب تام نہیں ہے ﴿جیسے ان کا یعنی شوافع رحمہم اللہ کا فرقت ثابت کرنے کے لیے میاں بیوی میں سے کسی ایک کے اسلام لانے کو علت قرار دینا﴾ کیونکہ شوافع کہتے ہیں کہ کافر میاں بیوی میں سے جب کوئی ایک اسلام قبول کرے تو محض اسلام لانے سے ان کے درمیان جدائی واقع ہو جائے گی اگر عورت غیر مدخول بہا ہو اور اگر عورت مدخول بہا ہو تو تین حیض گذر جانے کے بعد (ان کے درمیان فرقت واقع ہوگی) اور اس بات کی ضرورت نہیں ہوگی کہ دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اور ہم کہتے ہیں کہ یہ وصف اپنی بنیاد کے لحاظ سے ہی فاسد ہے کیونکہ اسلام محافظ حقوق کو ہونے کی حالت میں پہچانا گیا ہے نہ اس حال میں کہ وہ حقوق پامال کرنے والا ہے، اس لئے مناسب یہ ہے کہ دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ اسلام قبول کرے تو ان کے درمیان نکاح باقی رہے گا ورنہ جدائی کی نسبت دوسرے کے انکار کی طرف کی جائے گی اور انکار معنی معقول صحیح ہے۔

تشریح ﴿و الممانعة﴾ دوسرا اعتراض ممانعت ہے ممانعت کا مطلب یہ ہے کہ معترض مستدل کی دلیل کے تمام مقدمات یا علی سبیل التعیین بعض مقدمات کو قبول کرنے سے انکار کردے پھر ممانعت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) ممانعت فی نفس الوصف (۲) ممانعت فی صلاحیة للحکم مع وجودہ (۳) ممانعت فی نفس الحکم (۴) ممانعة فی نسبتہ الی الوصف۔

ممانعة فی نفس الوصف: کا مطلب یہ ہے کہ معترض مستدل سے یوں کہے کہ جس وصف کو آپ نے علت قرار دیا ہے ہم اس کو علت تسلیم نہیں کرتے بلکہ علت اور چیز ہے۔

﴿کقول الشافعی فی کفارة الافطار﴾ سے اس کی مثال بیان کر رہے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے اگر کوئی شخص عمدًا رمضان کا روزہ توڑے تو اس پر کفارہ واجب ہوگا خواہ جماع سے توڑے یا اکل و شرب سے یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر جماع سے توڑے تو کفارہ واجب ہوگا اور اگر اکل و شرب سے توڑے تو کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ صوم رمضان کو عمدًا توڑنے پر کفارہ کے واجب ہونے کی علت مطلق جماع کو قرار دیتے ہیں کہ کفارہ کے واجب ہونے کی علت جماع

ہے اگر جماع سے توڑا ہے تو کفارہ واجب ہوگا اور اگر اکل و شرب عمدًا سے توڑا ہے تو کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

ہم اس کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ کفارہ کے واجب ہونے کی علت جماع ہے بلکہ کفارہ کے واجب ہونے کی علت افطار عمدًا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی ناسیًا جماع کرے تو اس صورت میں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا اور اس پر کفارہ واجب نہیں ہوتا کہ یہاں افطار عمدًا نہیں پایا گیا۔ اگر کفارہ کے واجب ہونے کی علت مطلق جماع ہوتا تو یہاں بھی روزہ ٹوٹنا چاہئے تھا اور کفارہ واجب ہونا چاہئے تھا کیونکہ جماع پایا گیا ہے لیکن نہ روزہ ٹوٹتا ہے اور نہ کفارہ واجب ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ کفارہ کے واجب ہونے کی علت جماع نہیں ہے بلکہ افطار عمدًا ہے۔ دیکھیے! یہاں مستدل (شوافع) نے جس وصف (جماع) کو علت بنایا ہے، معترض (احناف) نے اس کو علت ماننے سے انکار کر دیا ہے کہ یہ وصف کفارہ کے واجب ہونے کی علت نہیں ہے بلکہ کفارہ کے واجب ہونے کی علت افطار عمدًا ہے

﴿ممانعة فی صلاحیته للحکم مع وجوده﴾ اس کا مطلب یہ ہے کہ معترض مستدل سے کہے کہ جس وصف کو آپ نے علت قرار دیا ہے ہم اس کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں کہ یہاں وہ وصف موجود ہے مگر ہم اس کے صالح للحکم ہونے کو تسلیم نہیں کرتے یعنی اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اس وصف میں اس حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت ہے۔

﴿کقول الشافعی رحمہ اللہ فی اثبات الولایة﴾ اس کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ جیسے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک باکرہ پر ولی کو ولایت نکاح حاصل ہونے کی علت بکارۃ ہے اور ہمارے نزدیک ولی کو ولایتِ نکاح حاصل ہونے کی علت صغر ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کو دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ باکرہ مردوں کے ساتھ زندگی گذارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ سے نکاح کی مصلحتوں سے ناواقف ہے اس لئے باکرہ پر ولی کو ولایت نکاح حاصل ہوگی احناف اس کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم بکارۃ کا وجود تو تسلیم کرتے ہیں کہ باکرہ میں بکارۃ موجود ہے لیکن بکارۃ کے صالح للحکم ہونے کو تسلیم نہیں کرتے یعنی اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ بکارۃ میں ولایت نکاح کو ثابت کرنے کی صلاحیت ہے اس لئے کہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ وغیرہ میں وصف بکارۃ کا اثر کسی دوسرے محل میں ظاہر نہیں ہوا اور جب اس کا اثر ظاہر نہیں ہوا تو یہ حکم کو ثابت نہیں کر سکتی کیونکہ کسی کو وصف کے صالح للحکم ہونے کے لیے اس کی تاثیر کا ظاہر ہونا ضروری ہے جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا ہے بلکہ ولی کو ولایت نکاح حاصل ہونے کی علت صغر ہے ولایت نکاح کو ثابت کرنے کی صلاحیت صغر میں ہے کیونکہ اجماع سے صغر کا اثر دوسرے محل میں ظاہر ہو چکا ہے۔ چنانچہ صغر کی وجہ سے ولی کو صغیرہ کے مال پر بالاجماع ولایت حاصل ہوتی ہے پس جب صغر کی وجہ سے ولی کو ولایت مال حاصل ہوتی ہے تو ولایت نکاح بھی حاصل ہوگی۔

﴿ممانعت کی تیسری قسم﴾: ممانعة فی نفس الحکم ہے: ممانعة فی نفس الحکم کا مطلب یہ ہے کہ مستدل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے معترض اس کا وجود بھی تسلیم کرے کہ وہ موجود ہے اور اس کے صالح للحکم ہونے کو بھی تسلیم کرے کہ اس وصف میں حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت ہے لیکن حکم کو تسلیم کرنے سے انکار کر دے کہ اس علت سے ثابت ہونے والا حکم یہ نہیں ہے بلکہ حکم اور ہے۔

﴿کقول الشافعی رحمہ اللہ فی مسح الرأس﴾ اس کی مثال بیان کر رہے ہیں جیسے شوافع کے نزدیک مسح رأس میں تثلیث (تین بار مسح کرنا) مسنون ہے اور ہمارے نزدیک تثلیث (تین بار مسح کرنا) مسنون نہیں بلکہ استیعاب (پورے سر کا مسح کرنا) مسنون ہے، شوافع دلیل یہ دیتے ہیں کہ مسح رأس وضو کا ایک رکن ہے اور چہرے کو دھونا بھی وضو کا ایک رکن ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ غسل وجہ (چہرے کو دھونا) میں تثلیث مسنون ہے اور اس تثلیث کی علت رکنیت ہے اور یہ علت (رکنیت) چونکہ مسح رأس میں بھی پائی جاتی ہے کہ

مسح رأس وضو کا ایک رکن ہے اس لئے مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی۔
احناف اس کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم رکنیت کا وجود تسلیم کرتے ہیں کہ مسح رأس میں رکنیت موجود ہے اور اس کے صالح للحکم ہونے کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اس میں حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت ہے لیکن اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اس علت سے ثابت ہونے والا حکم تثلیث کا مسنون ہونا ہے بلکہ اس علت سے ثابت ہونے والا حکم اکمال ہے کیونکہ سنت کہتے ہیں فرض ادا ہو جانے کے بعد محل فرض میں کچھ اضافہ کر کے کامل اور مکمل کرنے کو پس چہرے میں چونکہ فرض کے ذریعے استیعاب ہوگیا کہ پورے چہرے کو گھیر لیا گیا اس لئے اکمال کی سنت حاصل کرنے کے لئے تثلیث یعنی تین بار دھونے کا حکم دیا گیا یعنی چہرہ میں اصل تو یہ تھا کہ محل فرض میں کچھ اضافہ کر کے غسل وجہ کو کامل اور مکمل کیا جائے لیکن چونکہ فرض نے پورے محل (چہرہ) کو گھیر لیا ہے، اب مزید اضافہ کر کے اکمال والی سنت ادا نہیں کی جاسکتی اس لیے وہاں مجبوراً تثلیث کا حکم دیا گیا۔ اور رأس (سر) میں چونکہ فرض نے پورے محل (سر) کا استیعاب نہیں کیا کیونکہ پورے سر کا مسح کرنا فرض نہیں بلکہ چوتھائی سر کا مسح فرض ہے، اس لئے اکمال کی سنت حاصل کرنے کے لئے پورے سر کے مسح کا حکم دیا گیا پس یہاں چونکہ پورے سر کے مسح سے فرض کا اکمال ہوتا ہے اس لیے اکمال مسنون ہوگا تثلیث مسنون نہیں ہوگی۔

﴿او فی نسبته الی الوصف﴾ ممانعت کی چوتھی قسم ممانعۃ فی نسبتہ الی الوصف ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ معترض حکم کے وجود کو تسلیم کرلے کہ حکم بھی ہے جو آپ نے ثابت کیا ہے مگر معترض اس بات کو تسلیم نہ کرے کہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے۔ جس کو خصم (مستدل) نے ذکر کیا ہے بلکہ یہ حکم کسی اور وصف کی طرف منسوب ہے یعنی اس حکم کی علت وہ وصف نہیں ہے جس کو خصم نے ذکر کیا ہے بلکہ اس حکم کی علت کوئی اور وصف ہے مثلاً مذکورہ مسئلہ میں شوافع نے تثلیث کے مسنون ہونے کی علت رکنیت کو قرار دیا ہے احناف اس کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم تثلیث کے مسنون ہونے کو تسلیم کرتے ہیں لیکن اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ تثلیث کے مسنون ہونے کی علت رکنیت ہے۔ اس لئے کہ نماز کے قیام اور قراءت میں رکنیت موجود ہے لیکن تثلیث مسنون نہیں ہے، اگر رکنیت علت ہوتی تو نماز کے قیام اور قراءت میں بھی تثلیث مسنون ہوتی، لیکن نماز کے قیام اور قراءت میں تثلیث مسنون نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ رکنیت علت نہیں ہے نیز مضمضہ (کلی کرنا) اور استنشاق (ناک میں پانی ڈالنا) میں تثلیث مسنون ہے حالانکہ رکنیت نہیں ہے اگر رکنیت علت ہوتی تو مضمضہ اور استنشاق میں علت نہ پائے جانے کی وجہ سے تثلیث مسنون نہ ہوتی۔ پس شوافع کی یہ علت علتِ طردیہ نہیں ہے کیونکہ علتِ طردیہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حکم وصف کے ساتھ دائر ہو جہاں وصف پایا جائے وہاں حکم بھی پایا جائے اور جہاں وصف نہ پایا جائے وہاں حکم بھی نہ پایا جائے۔

فساد وضع: شوافع کی علت طردیہ پر وارد ہونے والا تیسرا اعتراض فساد وضع ہے فساد وضع کا مطلب یہ ہے کہ علت کی بنیاد ہی فاسد ہو یعنی خصم ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دے جس کو حکم سے کوئی مناسبت ہی نہ ہو بلکہ وہ وصف اس حکم کی ضد کا تقاضا کرتا ہو بایں طور کہ نص یا اجماع سے اس وصف کا اس حکم کی ضد کے لئے علت ہونا ثابت ہو چکا ہو۔

﴿کتعلیلھم ای تعلیل الشافعیة الخ﴾ اس کی مثال یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر میاں بیوی دونوں کافر ہوں پھر ان میں سے کوئی ایک اسلام قبول کرلے تو اس کے مسلمان ہوتے ہی دونوں میں تفریق ہو جائے گی یہ اس وقت ہے کہ جب بیوی غیر مدخول بہا ہو اور اگر بیوی مدخولہ ہو تو تین حیض گذرنے کے بعد تفریق ہو جائے گی اور احناف یہ کہتے ہیں کہ جب میاں بیوی میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو قاضی دوسرے پر اسلام پیش کرے گا اگر وہ بھی مسلمان ہو جائے تو نکاح بدستور باقی رہے گا اور اگر وہ مسلمان نہ ہو تو پھر دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی۔

امام شافعی ﷫ کے نزدیک تفریق کرنے کے لئے دوسرے کے سامنے (جو مسلمان نہیں ہوا) دعوت اسلام پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ ان میں سے ایک کے مسلمان ہوتے ہی تفریق ہو جائے گی، پس امام شافعی ﷫ تفریق کی علت اسلام کو قرار دیتے ہیں احناف اس کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس علت کی بنیاد ہی فاسد ہے کیونکہ اسلام حقوق اور تعلقات کا محافظ بن کر آیا ہے حقوق اور تعلقات کو باطل کرنے کے لئے اور پامال کرنے کے لئے نہیں آیا اور فرقت واقع ہونے میں حقوق کو پامال کرنا ہے، لہٰذا اسلام کو تفریق بین الزوجین اور ابطال حقوق کی علت قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے۔ اسلام تو تفریق بین الزوجین نہ ہونے کا تقاضا کرتا ہے اس لئے مناسب یہ ہے کہ زوجین میں سے ایک کے مسلمان ہونے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ مسلمان ہو جائے تو نکاح بدستور باقی رہے گا اور اگر وہ مسلمان ہونے سے انکار کر دے تو تفریق کر دی جائے گی اور اس اباء عن الاسلام (اسلام سے انکار کرنا) کو تفریق کی علت قرار دیا جائے اور اس (اباء عن الاسلام) کو علت قرار دینا بالکل درست اور موافق عقل ہے۔ اس لیے کہ اباء عن الاسلام ایک جرم ہے جس پر اس کو تفریق کی سزا دی جائے گی، شارح ﷫ فرماتے ہیں کہ اہل مناظرہ نے فساد وضع والے اعتراض کو ذکر نہیں کیا البتہ اہل مناظرہ نے ایک اور اعتراض کو ذکر کیا ہے جس کا نام یہ ہے کہ تقریب تام نہیں ہے یعنی دلیل دعوی کے مطابق نہیں ہے، فساد وضع والے اعتراض کو تقریب تام نہیں ہے ورنہ اعتراض کے تحت داخل کرنا ممکن ہے۔

وَ هٰذَا اَیْ فَسَادُ الْوَضْعِ مِنْ اَقْوَی الْاِعْتِرَاضَاتِ اِذْ لَا یَسْتَطِیْعُ الْمُعَلِّلُ فِیْهَا مِنَ الْجَوَابِ بِخِلَافِ الْمُنَاقَضَةِ فَاِنَّهٗ یَلْجَأُ فِیْهَا اِلَی الْقَوْلِ بِالتَّاْثِیْرِ وَ بَیَانِ الْفَرْقِ وَ لِهٰذَا قُدِّمَ عَلَیْهَا وَ هُوَ بِمَنْزِلَةِ فَسَادِ الْاَدَاءِ فِی الشَّهَادَةِ فَاِنَّهٗ اِذَا فَسَدَ الْاَدَاءُ فِی الشَّهَادَةِ بِنَوْعِ مُخَالَفَةٍ لِلدَّعْوٰی لَا یُحْتَاجُ بَعْدَ ذٰلِكَ اِلٰی اَنْ یُتَفَحَّصَ عَنْ عَدَالَةِ الشَّاهِدِ وَ صَلَاحِهٖ وَ الْمُنَاقَضَةُ وَ هِیَ تَخَلُّفُ الْحُكْمِ عَنِ الْوَصْفِ الَّذِیْ ادُّعِیَ كَوْنُهٗ عِلَّةً وَ یُعَبَّرُ عَنْ هٰذَا فِیْ عِلْمِ الْمُنَاظَرَةِ بِالنَّقْضِ وَ اَمَّا الْمُنَاقَضَةُ فَهِیَ مُرَادِفَةٌ عِنْدَهُمْ لِلْمَنْعِ كَقَوْلِ الشَّافِعِیِّ فِی الْوُضُوْءِ وَ التَّیَمُّمِ اِنَّهُمَا طَهَارَتَانِ فَكَیْفَ افْتَرَقَا فِی النِّیَّةِ اَیْ لَا یَفْتَرِقَانِ فِی النِّیَّةِ فَاِذَا كَانَتِ النِّیَّةُ فَرْضًا فِی التَّیَمُّمِ بِالْاِتِّفَاقِ فَتَكُوْنُ فِی الْوُضُوْءِ كَذٰلِكَ فَاِنَّهٗ یَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوْبِ وَ الْبَدَنِ فَاِنَّهٗ اَیْضًا طَهَارَةٌ لِلصَّلٰوةِ فَیَنْبَغِیْ اَنْ تُفْرَضَ النِّیَّةُ فِیْهِ فَلَا بُدَّ حِیْنَئِذٍ اَنْ یُلْجِیَ الْخَصْمُ اِلٰی بَیَانِ الْفَرْقِ بَیْنَهُمَا وَ الْقَوْلِ بِالتَّاْثِیْرِ بِاَنَّ غَسْلَ الثَّوْبِ طَهَارَةٌ حَقِیْقِیَّةٌ وَ اِزَالَةٌ لِنَجَسٍ حَقِیْقِیٍّ وَ هُوَ مَعْقُوْلٌ لَا یَحْتَاجُ اِلَی النِّیَّةِ بِخِلَافِ الْوُضُوْءِ فَاِنَّهٗ طَهَارَةٌ لِنَجَسٍ حُكْمِیٍّ وَ هُوَ غَیْرُ مَعْقُوْلٍ فَیَحْتَاجُ اِلَی النِّیَّةِ كَالتَّیَمُّمِ فَنَقُوْلُ فِیْ جَوَابِهٖ اِنَّ زَوَالَ الطَّهَارَةِ بَعْدَ خُرُوْجِ النَّجَسِ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ لِاَنَّ الْبَدَنَ كُلَّهٗ یَتَنَجَّسُ بِخُرُوْجِ الْبَوْلِ وَ الْمَنِیِّ بِسَوَاءٍ وَ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ الْمَنِیُّ اَقَلَّ اِخْرَاجًا وَجَبَ الْغَسْلُ فِیْهِ لِتَمَامِ الْبَدَنِ بِلَا حَرَجٍ بِخِلَافِ الْبَوْلِ فَاِنَّهٗ لَمَّا كَانَ اَكْثَرَ خُرُوْجًا وَ فِیْ غُسْلِ كُلِّ الْبَدَنِ بِكُلِّ مَرَّةٍ حَرَجٌ عَظِیْمٌ لَا جَرَمَ یُقْتَصَرُ عَلَی الْاَعْضَاءِ الْاَرْبَعَةِ الَّتِیْ هِیَ اُصُوْلُ الْبَدَنِ فِی الْحُدُوْدِ وَ وُقُوْعِ الْاٰثَامِ مِنْهُ دَفْعًا لِلْحَرَجِ

فَالْاِقْتِصَارُ عَلَى الْاَعْضَاءِ الْاَرْبَعَةِ غَيْرُ مَعْقُوْلٍ وَ اَمَّا نَجَاسَةُ الْبَدَنِ وَ اِزَالَةُ الْمَاءِ لَهَا فَاَمْرٌ مَعْقُوْلٌ فَلَا يُحْتَاجُ اِلَى النِّيَّةِ بِخِلَافِ التُّرَابِ لِاَنَّهٗ مُلَوِّثٌ فِيْ نَفْسِهٖ غَيْرُ مُطَهِّرٍ بِطَبْعِهٖ فَلِذَا يُحْتَاجُ اِلَى النِّيَّةِ

ترجمہ اور یہ یعنی فساد وضع قوی اعتراضات میں سے ہے۔ کیونکہ مستدل اس میں جواب کی طاقت نہیں رکھتا ہے بخلاف مناقضہ کے کہ اس میں مستدل تاثیر (علت مؤثرہ) کا قائل ہونے اور فرق بیان کرنے کی طرف مجبور ہوجاتا ہے اس وجہ سے فساد وضع کو مناقضہ پر مقدم کیا گیا ہے اور یہ فساد وضع گواہی میں اداء کے فاسد ہونے کی طرح ہے کہ جب گواہی میں ادا فاسد ہوجائے کسی طرح دعویٰ کی مخالفت کی وجہ سے تو اس کے بعد اس بات کی ضرورت نہیں ہوگی کہ گواہ کے عادل اور اس کے صالح ہونے کی تفتیش کی جائے ﴿اور چوتھا طریقہ مناقضہ ہے﴾ اور وہ مناقضہ حکم کا اس وصف سے پیچھے رہ جاتا ہے کہ معلل نے جس کے علت ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور فن مناظرہ میں مناقضہ کو نقض سے تعبیر کیا جاتا ہے اور باقی رہا لفظ مناقضہ سو وہ ارباب مناظرہ کے نزدیک منع کا ہم معنیٰ ہے ﴿جیسے امام شافعی رحمہ اللہ کا وضو اور تیمم کے بارے میں یہ فرمانا کہ یہ دونوں طہارت ہیں تو نیت میں کیسے جدا ہوں گے﴾ یعنی نیت میں دونوں جدا نہیں ہوں گے پس جب تیمم میں نیت بالاتفاق فرض ہے تو وضو میں بھی نیت فرض ہوگی ﴿پس یہ دلیل غسل ثوب اور غسل بدن سے ٹوٹ جائی گی﴾ کیونکہ غسل ثوب و بدن بھی نماز کے لئے طہارت ہیں اس لئے مناسب ہے کہ ان میں بھی نیت فرض ہو لہٰذا ضروری ہے کہ خصم غسل ثوب و بدن اور وضو کے درمیان فرق بیان کرنے اور تاثیر کا قائل ہونے کی طرف مجبور ہوجائے بایں طور کہ غسل ثوب طہارت حقیقی ہے اور حقیقی نجاست کو زائل کرتا ہے اور یہ ایک امر معقول ہے جو نیت کا محتاج نہیں ہے بخلاف وضو کے کہ وہ نجاست حکمی سے طہارت ہے اور یہ امر غیر معقول ہے پس وضو نیت کا محتاج ہوگا تیمم کی طرح، ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ نجاست کے نکلنے کے بعد طہارت کا زائل ہونا یہ امر معقول ہے اس لیے کہ پیشاب اور منی کے نکلنے سے برابر طور پر پورا بدن ناپاک ہوجاتا ہے لیکن چونکہ منی کا نکلنا بہت کم ہوتا ہے اس لیے اس میں پورے بدن کا دھونا واجب ہوگا بغیر کسی حرج کے بخلاف پیشاب کے چونکہ اس کا نکلنا اکثر ہوتا ہے اور ہر دفعہ پورے بدن کے دھونے میں حرج عظیم ہے اس لیے یقیناً دفع حرج کے پیش نظر اعضاء اربعہ (کے دھونے) پر اکتفاء کیا جائے گا جو اطراف جسم اور گناہوں کے سرزد ہونے کے لحاظ سے اس بدن کے اصول ہیں پس اعضاء اربعہ (کے دھونے) پر اکتفاء کرنا امر غیر معقول ہے اور باقی رہا بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کا اس کو زائل کرنا سو یہ موافق عقل بات ہے لہٰذا اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہوگی۔ بخلاف مٹی کے کیونکہ یہ اپنی ذات کے لحاظ سے (بدن کو) آلودہ کرنے والی ہے اور اپنی طبیعت کے لحاظ سے مطہر نہیں ہے لہٰذا نیت کی ضرورت ہوگی۔

تشریح ﴿وھذا ای فساد الوضع﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فساد وضع بڑا قوی اعتراض ہے اس لئے کہ اگر خصم پر فساد وضع کے ساتھ اعتراض کیا جائے تو وہ جواب دینے کی طاقت نہیں رکھتا۔ بخلاف اس کے کہ اگر مناقضہ کے ساتھ اعتراض کیا جائے تو وہ جواب دے سکتا ہے اس طرح کہ وہ علت کا مؤثر ہونا ثابت کردے اور وجہ فرق بیان کردے۔ چونکہ فساد وضع کے ساتھ اعتراض کرنا مناقضہ کے ساتھ اعتراض کرنے سے قوی ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے فساد وضع کو مناقضہ سے پہلے بیان کیا ہے۔

﴿وھو بمنزلۃ﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فساد وضع کی مثال ایسے ہی ہے جیسے گواہی میں فساد ادا کہ جب گواہی میں ادا فاسد ہوجائے بایں طور کہ گواہی دعوٰی کے مخالف ہو مثلاً دعوٰی دراہم کا ہو اور گواہ گواہی دے گندم کی تو دعوٰی خود بخود ساقط ہوجائے گا۔ اس کے بعد اس بات کی تفتیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں کہ گواہ عادل ہے یا عادل نہیں ہے صالح ہے یا صالح نہیں ہے، بالفرض اگر مدعی اس کے

بعد گواہ کا عادل اور صالح ہونا ثابت کر بھی دے تو اس سے اس کو کوئی فائدہ نہیں ہوگا اسی طرح جب فساد وضع سے ثابت ہو گیا کہ علت کو حکم کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں ہے تو وہ علت خود بخود ساقط ہو جائے گی اس کے بعد اس بات کی تفتیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ وہ علت معدل اور صالح ہے یا نہیں، بالفرض اگر مستدل اس کے بعد اس وصف (علت) کا صالح اور معدل ہونا ثابت کر بھی دے تو اس سے اس کو کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

﴿مناقضہ﴾ علت طردیہ پر وارد ہونے والا چوتھا اعتراض مناقضہ ہے مناقضہ کا مطلب یہ ہے کہ خصم نے جس وصف کو علت قرار دیا بعض مواقع میں وہ علت پائی جائے لیکن حکم نہ پایا جائے فن مناظرہ میں اس مناقضہ کو نقض سے تعبیر کیا جاتا ہے اور خود لفظ مناقضہ فن مناظرہ کی اصطلاح میں ممانعہ اور منع کے مرادف اور ہم معنیٰ ہے۔

﴿کقول الشافعی فی الوضوء والتیمم﴾ اس کی مثال یہ ہے کہ شوافع کہتے ہیں کہ جس طرح تیمم میں نیت فرض ہے اسی طرح وضو میں بھی نیت فرض ہے کیونکہ دونوں وصف طہارت میں شریک ہیں۔ تو پھر نیت میں کیسے جدا ہوں گے نیت میں بھی شریک ہوں گے تو احناف اس کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ علتِ طہارت غسل ثوب (ناپاک کپڑے کو دھونا) اور غسل بدن (ناپاک بدن کو دھونے) میں بھی موجود ہے مگر ان کے لئے نیت فرض نہیں ہے۔ چنانچہ خود شوافع کے ہاں بھی بدن اور کپڑے کو دھونے سے طہارت بدن اور طہارت ثوب (بدن اور کپڑے کی طہارت) حاصل ہو جاتی ہے مگر اس کے باوجود نیت ضروری نہیں ہے۔

جب خصم پر مناقضہ کے ساتھ اعتراض کیا جائے تو وہ مجبور ہو جاتا ہے اس بات پر کہ وہ علت کا حکم میں مؤثر ہونا ثابت کرے اور وجہ فرق بیان کر دے پس جب ہم نے شوافع پر مناقضہ کے ساتھ مذکورہ اعتراض کیا ہے تو وہ مجبور ہو گئے اس بات پر کہ وہ علت یعنی (طہارت) کا حکم نیت کے فرض ہونے میں مؤثر ہونا ثابت کریں اور وضو اور غسل ثوب و بدن کے درمیان وجہ فرق بیان کریں، چنانچہ شوافع وضو اور غسل ثوب و بدن کے درمیان وجہ فرق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ غسل ثوب اور غسل بدن طہارت حقیقی ہے اور نجاست حقیقیہ کو زائل کرنا ہے اور نجاست حقیقیہ کو زائل کرنا امر معقول ہے، یعنی یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ واقعۃً بدن پر نجاست لگی ہوئی تھی پانی کے ذریعہ اس کو زائل کر دیا گیا اور جو چیز امر معقول ہو اس کے لئے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی لہٰذا غسل ثوب اور غسل بدن کے لئے نیت کی بالکل ضرورت نہیں ہوگی۔ بخلاف وضو کے کہ وہ طہارت حکمی ہے یعنی وضو کے ذریعے نجاست حکمی زائل ہوتی ہے اور طہارت حاصل ہوتی ہے اور نجاست حکمی سے طہارت حاصل کرنا امر غیر معقول ہے کیونکہ وضو میں جن اعضاء کو دھویا جاتا ہے ان میں نہ نجاست نظر آتی ہے اور نہ سمجھ آتی ہے، لیکن یہ کہہ دیا کہ ان اعضاء پر نجاست ہے پانی کے ذریعہ اس کو زائل کرو تو ہم نے مان لیا، پس معلوم ہوا کہ اعضاء وضو کو دھونا امر غیر معقول ہے اور امر غیر معقول کے لئے نیت کی ضرورت ہوتی ہے لہٰذا وضو کے لئے نیت کی ضرورت ہوگی ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ وضو (اور اعضاء وضوء کو دھونا) امر غیر معقول ہے درست نہیں ہے بلکہ وضو امر معقول ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ نجاست (پیشاب پاخانہ) نکلنے کے بعد موضع خروج نجاست (نجاست نکلنے کی جگہ) سے طہارت کا زائل ہونا امر معقول ہے یعنی عقل کا تقاضا یہ ہے کہ وہ جگہ (جہاں سے نجاست خارج ہوئی) جب نجاست کے ساتھ متصف ہوگئی یعنی ناپاک ہوگئی تو اب وہ طہارت کے ساتھ متصف نہیں ہوگی کیونکہ یہ دونوں متضاد صفتیں ہیں کیونکہ عقل کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح منی نکلنے سے پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے اسی طرح پیشاب پاخانہ کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے منی نکلنے سے پورے بدن کا ناپاک ہونا تو واضح ہے، اس کو تو سب ہی مانتے ہیں، ہم کہتے ہیں کہ پیشاب پاخانہ نکلنے سے بھی سارا بدن ناپاک ہو جاتا ہے وہ اس طرح کہ پیشاب پاخانہ نکلنے سے موضع خروج نجاست ناپاک ہو جاتی ہے اور نجاست متجزی نہیں ہوتی یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ بدن کا کچھ حصہ ناپاک ہو اور

کچھ حصہ پاک ہو، اگر ناپاک ہوگا تو پورا بدن ناپاک ہوگا اور اگر پاک ہوگا تو پورا بدن پاک ہوگا، پس جب پیشاب پاخانہ نکلنے کی صورت میں موضع خروج نجاست ناپاک ہوگئی تو پورا بدن ناپاک ہوگیا اب عقل کا تقاضا یہ تھا کہ جس طرح منی کے نکلنے کی صورت میں پورے بدن کو دھویا جاتا ہے اسی طرح پیشاب پاخانہ نکلنے کی صورت میں بھی پورے بدن کو دھویا جائے مگر چونکہ منی کا خروج کم ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں پورے بدن کو دھونے کا حکم دینے میں حرج لازم نہیں آتا اس لئے منی نکلنے کی صورت میں پورے بدن کو دھونے کا حکم دیا گیا اور پیشاب پاخانہ کا خروج چونکہ کثرت سے ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں اگر ہر مرتبہ پورے بدن کے دھونے کا حکم دیا جائے تو اس میں حرج لازم آتا ہے اور ارشاد خداوندی ہے "و ما جعل علیکم فی الدین من حرج" اور دوسری جگہ ارشاد ہے "یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر" پس دفع حرج کے لئے پورے بدن کو دھونے کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ خلاف قیاس اعضاء اربعہ (چہرہ، ہاتھ، سر اور پاؤں) پر اکتفاء کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ جس کو اصطلاح میں وضو کہتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ پیشاب پاخانہ نکلنے سے پورے بدن کا ناپاک ہونا امر معقول ہے کیونکہ پیشاب پاخانہ نکلنے سے موضع خروج نجاست ناپاک ہوگئی اور نجاست چونکہ متجزی نہیں ہوتی ہے اس لیے پورا بدن ناپاک ہوگیا اور پانی کے ذریعے وضو کر کے اس ناپاکی کو زائل کرنا یہ بھی امر معقول ہے کیونکہ پانی مطہر ہے مزیل نجاست ہے، چنانچہ ارشاد ہے "و انزلنا من السماء ماءً طهورًا" اور انہی دو چیزوں کا نام وضو ہے، پس وضو امر معقول ہے اور امر معقول کے لئے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی اس لئے وضو کے لئے نیت کی ضرورت نہیں ہوگی، ہاں البتہ یہ بات ہے کہ پیشاب پاخانہ نکلنے سے ناپاک ہوا سارا بدن اور وضو میں دھویا جا رہا ہے صرف چار اعضاء کو تو سارے بدن کے ناپاک ہونے کے باوجود صرف اعضاء اربعہ کے دھونے پر اکتفاء کرنا یہ امر غیر معقول ہے، بخلاف مٹی سے تیمم کے کہ مٹی اپنی ذات کے لحاظ سے بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور اپنی طبیعت کے لحاظ سے مطہر نہیں ہے پس مٹی کا مطہر ہونا امر غیر معقول ہے اور امر غیر معقول کے لئے نیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے مٹی کے ساتھ جب تیمم کیا جائے گا تو نیت ضروری ہوگی باقی رہا یہ سوال کہ اگر دفع حرج کی خاطر پورے بدن کو دھونے کا حکم نہیں دیا جا سکتا تھا اور چار اعضاء پر اکتفا کرنا تھا تو اس کے لیے انہی چار اعضاء کی تخصیص کیوں کی؟ تو شارح ﷫ نے چار اعضاء (وجه، یدین، راس اور رجلین) کو متعین کرنے کا نکتہ یہ بیان کیا ہے کہ اعضاء اربعہ بدن کے اصل الاصول ہیں اطراف میں اور گناہوں کے واقع ہونے میں۔ اطراف میں تو اس طرح کہ اعضاء اربعہ میں سے چہرہ اور پیروں پر تو لمبائی بدن انسانی کی انتہاء ہوتی ہے۔ اور یدین (دونوں ہاتھوں) پر چوڑائی میں بدن انسانی کی انتہاء ہوتی ہے اور گناہوں کے واقع ہونے میں یہ اصل الاصول اس طرح ہیں کہ گناہ چہرہ کے ذریعے ہوتا ہے یا ہاتھوں کے ذریعے یا پیروں کے ذریعے پس چونکہ ان اعضاء سے گناہ زیادہ ہوتے ہیں اس لئے بار بار ان کو دھویا جاتا ہے تاکہ پاک ہو جائیں۔ یعنی وضو چونکہ ذریعہ مغفرت ہے اس لیے ضرورت تھی اس بات کی کہ ایسے اعضاء کو لیا جائے جن سے گناہ زیادہ سرزد ہوتے ہیں تاکہ ان کو دھونے سے ان کے گناہ معاف ہو جائیں۔

وَ اَمَّا الْمُؤَثِّرَةُ فَلَيْسَ لِلسَّائِلِ فِيْهَا بَعْدَ الْمُمَانَعَةِ اِلَّا الْمُعَارَضَةُ فِيْهِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّهُ تَجْرِيْ فِيْهَا الْمُمَانَعَةُ وَ مَا قَبْلَهَا اَعْنِي الْقَوْلَ بِمُوْجِبِ الْعِلَّةِ وَ لَا يَجْرِيْ فِيْهَا مَا بَعْدَهَا لِاَنَّهَا لَا تَحْتَمِلُ الْمُنَاقَضَةَ وَ فَسَادَ الْوَضْعِ بَعْدَ مَا ظَهَرَ اَثَرُهَا بِالْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ الْاِجْمَاعِ لِاَنَّ هٰؤُلَاءِ الثَّلٰثَةَ لَا تَحْتَمِلُ الْمُنَاقَضَةَ وَ فَسَادَ الْوَضْعِ فَكَذَا التَّاْثِيْرُ الثَّابِتُ بِهَا اَمَّا مِثَالُ مَا ظَهَرَ اَثَرُهُ بِالْكِتَابِ مَا قُلْنَا فِي الْخَارِجِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيْلَيْنِ اَنَّهُ

نَجِسٌ خَارِجٌ فَكَانَ حَدَثًا فَإِنْ طُولِبْنَا بِبَيَانِ الْأَثَرِ قُلْنَا ظَهَرَ تَأْثِيرُهُ مَرَّةً فِي السَّبِيلَيْنِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ وَ مِثَالُ مَا ظَهَرَ أَثَرُهُ بِالسُّنَّةِ مَا قُلْنَا فِي سُؤْرِ سَوَاكِنِ الْبُيُوتِ إِنَّهُ لَيْسَ بِنَجِسٍ قِيَاسًا عَلَى سُؤْرِ الْهِرَّةِ بِعِلَّةِ الطَّوَافِ فَإِنْ طُولِبْنَا بِبَيَانِ تَأْثِيرِهِ قُلْنَا ثَبَتَ تَأْثِيرُهُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَ الطَّوَّافَاتِ وَ مِثَالُ مَا ظَهَرَ أَثَرُهُ بِالْإِجْمَاعِ مَا قُلْنَا بِأَنَّهُ لَا تُقْطَعُ يَدُ السَّارِقِ فِي الْمَرَّةِ الثَّالِثَةِ لِأَنَّ فِيهِ تَفْوِيتَ جِنْسِ الْمَنْفَعَةِ عَلَى الْكَمَالِ فَإِنْ طُولِبْنَا بِبَيَانِ تَأْثِيرِهِ قُلْنَا إِنَّ حَدَّ السَّرِقَةِ شُرِعَ زَاجِرًا لَا مُتْلِفًا بِالْإِجْمَاعِ وَ فِي تَفْوِيتِ جِنْسِ الْمَنْفَعَةِ إِتْلَافٌ ثُمَّ إِنَّ فَسَادَ الْوَضْعِ لَا يَتَّجِهُ عَلَى الْعِلَّةِ الْمُؤَثِّرَةِ أَصْلًا وَ أَمَّا الْمُنَاقَضَةُ فَإِنَّهَا تَتَّجِهُ عَلَيْهِ صُورَةً وَ إِنْ لَمْ تَتَّجِهْ عَلَيْهَا حَقِيقَةً

وَ إِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ لٰكِنَّهُ إِذَا تُصُوِّرَ مُنَاقَضَةٌ يَجِبُ دَفْعُهَا بِطُرُقٍ أَرْبَعَةٍ وَ هِيَ الدَّفْعُ بِالْوَصْفِ ثُمَّ بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ ثُمَّ بِالْحُكْمِ ثُمَّ بِالْغَرَضِ عَلَى مَا يَأْتِي وَ لَيْسَ مَعْنَاهُ أَنَّهُ يَجِبُ دَفْعُ كُلِّ نَقْضٍ بِطُرُقٍ أَرْبَعَةٍ بَلْ يَجِبُ دَفْعُ بَعْضِ النُّقُوضِ بِبَعْضِ الطُّرُقِ وَ بَعْضِهَا بِبَعْضٍ آخَرَ مِنْهَا وَ الْمَجْمُوعُ يَبْلُغُ أَرْبَعَةً فَالتَّعْلِيلُ بِالْعِلَّةِ الْمُؤَثِّرَةِ وَ إِيرَادُ النَّقْضِ الصُّورِيِّ عَلَيْهَا وَ دَفْعُهُ كَمَا تَقُولُ فِي الْخَارِجِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيلَيْنِ إِنَّهُ نَجِسٌ خَارِجٌ فَكَانَ حَدَثًا كَالْبَوْلِ فَيُورَدُ عَلَيْهِ أَيْ عَلَى هٰذَا التَّعْلِيلِ بِالنَّقْضِ مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ رحمہ اللہ مَا إِذَا لَمْ يَسِلْ فَإِنَّهُ نَجِسٌ خَارِجٌ وَ لَيْسَ بِحَدَثٍ۔

ترجمہ:..... ﴿اور باقی رہی علتِ مؤثرہ سو اس میں سائل کو ممانعت کے بعد صرف معارضہ کی گنجائش ہے﴾ اس عبارت میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ علت مؤثرہ میں ممانعت اور اس سے پہلے والا طریقہ یعنی القول بموجب العلۃ جاری ہوتا ہے اور اس کے بعد والے طریقے اس میں جاری نہیں ہوتے ﴿ کیونکہ علتِ مؤثرہ قرآن وحدیث اور اجماع کے ذریعے اپنی تاثیر ظاہر ہو چکنے کے بعد پھر مناقضہ اور فسادِ وضع کا احتمال نہیں رکھتی﴾ اس لئے کہ یہ تینوں مناقضہ اور فسادِ وضع کا احتمال نہیں رکھتے پس اسی طرح وہ علت جس کی تاثیر سے ثابت ہو وہ بھی فسادِ وضع اور مناقضہ کا احتمال نہیں رکھتی ہے، بہرحال وہ علت کہ جس کا اثر کتاب اللہ سے ظاہر ہو اس کی مثال وہ علت ہے جو ہم نے خارج من غیر السبیلین کے بارے میں بیان کی ہے کہ خارج من غیر السبیلین (بدن انسانی سے) خارج ہونے والی نجاست ہے اس لیے یہ ناقض وضو ہوگی پھر اگر ہم سے اثر بیان کرنے کا مطالبہ کیا جائے تو ہم کہیں گے کہ اس کا مؤثر ہونا ایک سبیلین میں ظاہر ہو چکا ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے ذریعے (یا تم میں سے کوئی شخص قضائے حاجت کی جگہ سے آیا ہو) اور وہ علت جس کا مؤثر ہونا سنت سے ثابت ہو اس کی مثال وہ علت ہے جو ہم نے گھروں میں رہنے والے جانوروں کے جھوٹے کے بارے میں بیان کی ہے کہ ان کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے علت طواف کی وجہ سے بلی کے جھوٹے پر قیاس کرتے ہوئے پھر اگر ہم سے اس کے مؤثر ہونے کے بیان کرنے کا مطالبہ کیا جائے تو ہم کہیں گے کہ اس کا مؤثر ہونا آپ ﷺ کے اس فرمان سے ثابت ہے کہ یہ بلی تم پر طواف کرنے والوں اور طواف کرنے والیوں میں سے ہے اور اس علت کی مثال کہ جس کا مؤثر ہونا اجماع سے ظاہر ہو وہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے کہ تیسری دفعہ چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اس لئے کہ اس صورت میں کلی طور پر جنس منفعت کو ختم کرنا ہے پھر اگر ہم سے اس کے مؤثر

ہونے کو بیان کرنے کا مطالبہ کیا جائے تو ہم کہیں گے کہ بالاجماع حد سرقہ (جرائم سے) روکنے کے لئے مشروع ہوئی ہے نہ کہ (اعضاء انسانی کو) تلف کرنے کے لئے اور جنس منفعت کو ختم کرنے میں ہلاک کرنا ہے۔ پھر فساد وضع علت مؤثرہ پر بالکل وارد نہیں ہوتا اور باقی رہا کہ مناقضہ سو وہ صورۃً علت مؤثرہ پر وارد ہوتا ہے اگر چہ حقیقۃً اس پر وارد نہیں ہوتا اور اسی بات کی طرف اشارہ کیا ماتن رحمہ اللہ نے اپنے اس قول سے ﴿لیکن جب علت مناقضہ صورۃً وارد کیا جائے تو اس کو چار طریقوں سے دفع کرنا ضروری ہے﴾ اور وہ چار صورتیں یہ ہیں دفع بالوصف پھر دفع بالمعنی الثابت بالوصف پھر دفع بالحکم پھر دفع بالغرض ہیں جیسا کہ ان کا بیان آئے گا۔ اور مصنف رحمہ اللہ کی عبارت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر نقض کو چار طریقوں سے دفع کرنا ضروری ہے بلکہ بعض اعتراضوں کو بعض طریقوں سے اور دوسرے بعض کو دیگر بعض طریقوں سے دفع کرنا واجب ہے اور ان کا مجموعہ چار تک پہنچتا ہے پس علت مؤثرہ سے استدلال کرنے اور اس پر مناقضہ صوریہ کو وارد کرنے اور اس کو دفع کرنے کی مثال یہ ہے ﴿جیسے کہ تو کہتا ہے خارج من غیر سبیلین کے بارے میں کہ یہ (بدن انسانی) سے خارج ہونے والی نجاست ہے اس لیے ناقض وضو ہے جیسے کہ پیشاب تو اس پر اعتراض وارد کیا جاتا ہے﴾ یعنی امام شافعی رحمہ اللہ کی جانب سے اس تعلیل پر اعتراض وارد کیا جاتا ہے ﴿اس خون کے ساتھ جو نہ بہے﴾ کہ یہ ایسی نجاست ہے جو (بدن انسانی سے) خارج ہوئی لیکن ناقض وضو نہیں ہے۔

تشریح: ﴿واما المؤثرة الخ﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علت مؤثرہ جس کے قائل احناف ہیں اس پر معترض ممانعت کے بعد والے دو اعتراض یعنی فساد وضع اور مناقضہ نہیں کر سکتا، البتہ ممانعت اور اس سے پہلے والا اعتراض یعنی القول بموجب العلۃ کر سکتا ہے اور ایک نیا اعتراض بھی کر سکتا ہے اور وہ معارضہ ہے۔

خلاصہ: یہ ہے کہ علت مؤثرہ پر معترض تین اعتراض کر سکتا ہے ① ممانعت ② القول بموجب العلۃ ③ معارضہ۔

﴿لانها لا تحتمل﴾ اس بات کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ علت مؤثرہ پر مناقضہ اور فساد وضع کے ساتھ اعتراض کیوں نہیں ہو سکتا۔ وجہ کا حاصل یہ ہے کہ جب علت مؤثرہ کا اثر کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ یا اجماع سے ظاہر ہو چکا ہو تو وہ علت مؤثرہ مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال ہی نہیں رکھتی یعنی اس پر مناقضہ اور فساد وضع کے ساتھ اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ اور اجماع ایسے دلائل ہیں جو بذات خود مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتے لہٰذا جس علت کا اثر ان کے ذریعے ثابت ہوگا اس پر بھی مناقضہ اور فساد وضع کے ذریعے اعتراض نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اگر اس علت پر مناقضہ کے ذریعے اعتراض وارد ہو جائے تو یہ ان ادلہ ﴿کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع﴾ پر مناقضہ کے ساتھ اعتراض ہوگا حالانکہ ان پر مناقضہ کے ذریعے اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

﴿اما مثال ما ظهر﴾ وہ علت مؤثرہ جس کا اثر کتاب اللہ سے ظاہر ہو چکا ہو اس کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ وہ نجاست جو خارج من غیر السبیلین ہو جیسے خون اور پیپ وغیرہ، احناف کے نزدیک ناقض وضو ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے اور احناف اس کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ جس طرح وہ نجاست ناقض ہے جو خارج من السبیلین ہو اسی طرح وہ نجاست بھی ناقض وضو ہوگی جو خارج من غیر السبیلین ہو، پس ناقض وضو ہونے کی علت خروج نجاست ہے خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے ہو اس پر ہم سے کوئی اگر مطالبہ کرے کہ اس علت (خروج نجاست) کا مؤثر ہونا ثابت کرو کہ اس کا اثر کہیں ظاہر ہوا ہو تو ہم جواب میں کہیں گے کہ اس علت (خروج نجاست) کا اس نجاست میں مؤثر ہونا قرآن کریم سے ظاہر ہو چکا ہے جو خارج من السبیلین ہو کہ جو نجاست خارج من السبیلین ہو وہ ناقض وضو ہے چنانچہ قرآن کریم میں ہے ﴿او جاء احد منكم من الغائط﴾ یا تم میں سے کوئی بیت الخلاء

سے آئے پھر پانی نہ پائے تو تیمم کرے اس سے معلوم ہوا کہ پیشاب پاخانہ کرنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، لہٰذا جو نجاست خارج من السبیلین ہو وہ ناقض وضو ہے، پس خروج نجاست ایسی علت ہے جو ناقض وضو ہونے میں مؤثر ہے۔

﴿و مثال ما﴾ اس علت مؤثرہ کی مثال بیان کر رہے ہیں جس کا اثر سنت رسول اللہ ﷺ سے ظاہر ہو چکا ہو مثال یہ ہے کہ احناف کے نزدیک گھروں میں رہنے والے جانوروں (جیسے چوہا، چھپکلی، سانپ اور بچھو) کا جھوٹا پاک ہے اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے احناف کہتے ہیں کہ جس طرح بلی کا جھوٹا پاک ہے علتِ طواف کی وجہ سے اسی طرح ان جانوروں کا جھوٹا بھی پاک ہے علت طواف کی وجہ سے اس پر ہم سے کوئی اگر مطالبہ کرے کہ علت طواف کا مؤثر ہونا ثابت کرو تو ہم جواب میں کہیں گے کہ علت طواف کا بلی کے جھوٹے کے پاک ہونے میں مؤثر ہونا ایک بار حضور علیہ السلام کی حدیث سے ثابت ہو چکا ہے چنانچہ حضور ﷺ نے فرمایا ﴿انها ليست بنجس انها من الطوافين عليكم والطوافات﴾ کہ بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے بلکہ پاک ہے اس لئے کہ یہ تم پر چکر لگانے والوں اور چکر لگانے والیوں میں سے ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ علت طواف بلی کا جھوٹا پاک ہونے میں مؤثر ہے۔

﴿ومثال ما ظهر﴾ وہ علت مؤثرہ جس کا اثر اجماع سے ظاہر ہو چکا اس کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ جب چور پہلی دفعہ چوری کرے تو اس کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور جب دوسری دفعہ چوری کرے تو بایاں پاؤں کاٹا جائے گا اور جب تیسری بار چوری کرے تو اس کا بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ احناف اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تیسری بار چوری کرنے کی صورت میں اگر اس کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے تو ایک منفعت (ہاتھ کی منفعت) کو کلی طور پر ختم کرنا لازم آئے گا اور کسی کی منفعت کو کلی طور پر ختم کرنا جائز نہیں ہے اس لئے تیسری بار اس کا بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اس پر اگر ہم سے کوئی مطالبہ کرے کہ اس علت (ایک منفعت کو کلی طور پر فوت کرنا) اس کا اثر بیان کرو تو ہم جواب میں کہیں گے کہ اس بات پر پوری امت کا اجماع ہے کہ حدِ سرقہ بندوں کو چوری کرنے سے روکنے کے لئے مشروع ہوئی ہے۔ بندوں کو ہلاک کرنے کے لئے مشروع نہیں ہوئی اور کسی منفعت کو کلی طور پر باطل کرنے میں بندوں کو ہلاک کرنا ہے اس لئے کسی منفعت کو کلی طور پر باطل کرنا جائز نہیں ہے۔ اب اگر تیسری بار چوری کرنے پر بایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے تو لازم آئے گا کہ جنس منفعت کو کلی طور پر ہلاک کرنا، اس لیے یہ جائز نہیں ہے۔

﴿ثم ان فساد الوضع﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فساد وضع کے ساتھ علت مؤثرہ پر اعتراض تو بالکل وارد نہیں ہوتا اور علت مؤثرہ پر مناقضہ اگر چہ حقیقۃً وارد نہیں ہوتا مگر صورۃً وارد ہوتا ہے۔ اسی کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ ﴿لكن﴾ سے بیان کر رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جب علت مؤثرہ پر مناقضہ کے ساتھ صورۃً اعتراض وارد کیا جائے تو ہم اس کا جواب چار طریقوں سے دیں گے (۱) دفع بالوصف (۲) دفع بالمعنی الثابت بالوصف (۳) دفع بالحکم (۴) دفع بالغرض۔

دفع بالوصف کا مطلب یہ ہے کہ مستدل معترض کے اعتراض یعنی مناقضہ کا جواب اس طرح دے کہ جس وصف کو ہم نے علت بنایا ہے مادہ نقض میں وہ علت ہی نہیں پائی جا رہی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ علت تو پائی جا رہی ہے لیکن حکم نہیں پایا جا رہا۔

(۲) دفع بالمعنی الثابت بالوصف کا مطلب یہ ہے کہ مستدل معترض کے اعتراض یعنی مناقضہ کا جواب اس طرح دے کہ وہ معنی جو وصف سے دلالۃً ثابت ہوتا ہے اور اس کو وصف کی علت بننے میں دخل ہے مادہ نقض میں وہ معنی ہی نہیں پایا جاتا اور جب مادہ نقض میں وہ معنی ہی نہیں پایا جاتا تو وہ وصف ہی نہیں بنے گا کیونکہ وہ وصف اس معنی کے بغیر علت بنتا ہی نہیں ہے۔

(۳) دفع بالحکم اس کا مطلب یہ ہے کہ مستدل معترض کے اعتراض کا جواب اس طرح دے کہ مادہ نقض میں جس طرح علت پائی

جاری ہے اسی طرح حکم بھی پایا جا رہا ہے۔
(۴) دفع بالغرض اس کا مطلب یہ ہے کہ مستدل معترض کے اعتراض یعنی مناقضہ کا جواب اس طرح دے کہ مادہ نقض میں اگر چہ اس علت کا حکم نہیں پایا جا رہا تو کوئی حرج نہیں کیونکہ یہ حکم ہمارا مقصود نہیں تھا، بلکہ اس علت سے جو ہمارا مقصود تھا وہ مادۂ نقض میں پایا جا رہا ہے۔

﴿ولیس معناہ﴾ شارح رحمہ اللہ ایک تنبیہ کر رہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ کی یہ غرض ہرگز نہیں کہ ہر مناقضہ کا جواب چاروں طریقوں سے دینا واجب ہے بلکہ مصنف رحمہ اللہ کی مراد یہ ہے کہ بعض مناقضوں کا جواب ان چار طریقوں میں سے بعض کے ساتھ دیا جاتا ہے اور بعض مناقضوں کا جواب دوسرے بعض طریقوں سے دیا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مناقضہ کا جواب دینے کے کل طریقے چار ہیں اس کی مثال یہ ہے کہ احناف کہتے ہیں جو نجاست خارج من غیر السبیلین ہو جیسے خون اور پیپ وہ ناقضِ وضو ہے اور شوافع کہتے ہیں کہ وہ ناقضِ وضو نہیں ہے احناف دلیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح وہ نجاست ناقضِ وضو ہے جو خارج من السبیلین ہو اسی طرح سبیلین کے علاوہ انسان کے بدن کی کسی اور جگہ سے نکلنے والی نجاست بھی ناقضِ وضو ہے۔ پس ناقضِ وضو ہونے کی علت خروجِ نجاست ہے خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے ہو اور یہ خروجِ نجاست علت مؤثرہ ہے کہ اس کا اثر ﴿او جاء احد منکم من الغائط﴾ کے ذریعے مقیس علیہ (خارج من السبیلین) میں ظاہر ہو چکا ہے۔

اس پر شوافع کی طرف سے احناف کی اس علتِ مؤثرہ (خروجِ نجاست) پر دو مناقضے وارد کیے جاتے ہیں۔
پہلے مناقضہ کی تقریر یہ ہے کہ دمِ غیر سائل (نہ بہنے والا خون) کا نکلنا خروجِ نجاست ہے لیکن آپ کے ہاں ناقضِ وضو نہیں ہے۔
پس دمِ غیر سائل میں علت یعنی خروجِ نجاست تو پائی جا رہی ہے لیکن حکم یعنی ناقضِ وضو ہونا نہیں پایا جا رہا اور یہی مناقضہ ہے۔

فَنَدْفَعُهُ أَوَّلًا بِالْوَصْفِ أَيْ نَدْفَعُ هٰذَا النَّقْضَ بِالطَّرِيْقَيْنِ الْأَوَّلُ بِعَدَمِ الْوَصْفِ وَ هُوَ أَنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ بَلْ بَادٍ لِأَنَّ تَحْتَ كُلِّ جِلْدَةٍ دَمًا فَإِذَا زَالَتِ الْجِلْدَةُ ظَهَرَ الدَّمُ فِيْ مَكَانِهِ وَ لَمْ يَخْرُجْ وَ لَمْ يَنْتَقِلْ مِنْ مَوْضِعٍ إِلٰى مَوْضِعٍ بِخِلَافِ الدَّمِ السَّائِلِ فَإِنَّهُ كَانَ فِي الْعُرُوْقِ وَ انْتَقَلَ إِلٰى فَوْقِ الْجِلْدِ وَ خَرَجَ مِنْ مَوْضِعِهِ ثُمَّ بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ دَلَالَةً أَيْ ثُمَّ نَدْفَعُهُ ثَانِيًا بِعَدَمِ الْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ وَ نَقُوْلُ لَوْ سُلِّمَ أَنَّهُ وُجِدَ وَصْفُ الْخُرُوْجِ لٰكِنَّهُ لَمْ يُوْجَدِ الْمَعْنَى الثَّابِتُ بِالْخُرُوْجِ دَلَالَةً وَ هُوَ وُجُوْبُ غَسْلِ ذٰلِكَ الْمَوْضِعِ فَإِنَّهُ يَجِبُ أَوَّلًا غَسْلُ ذٰلِكَ الْمَوْضِعِ ثُمَّ يَجِبُ غَسْلُ الْبَدَنِ كُلِّهِ وَ لٰكِنْ نَقْتَصِرُ عَلَى الْأَرْبَعَةِ دَفْعًا لِلْحَرَجِ فِيْهِ أَيْ بِسَبَبِ وُجُوْبِ غَسْلِ ذٰلِكَ الْمَوْضِعِ صَارَ الْوَصْفُ حُجَّةً مِنْ حَيْثُ أَنَّ وُجُوْبَ التَّطْهِيْرِ فِي الْبَدَنِ بِاعْتِبَارِ مَا يَكُوْنُ مِنْهُ لَا يَتَجَزَّأُ فَلَمَّا وَجَبَ غَسْلُ ذٰلِكَ الْمَوْضِعِ وَجَبَ غَسْلُ سَائِرِ الْبَدَنِ الْبَتَّةَ وَ هُنَاكَ لَمْ يَجِبْ غَسْلُ ذٰلِكَ الْمَوْضِعِ فَانْعَدَمَ الْحُكْمُ لِعَدَمِ الْعِلَّةِ كَأَنَّهُ لَمْ يُوْجَدِ الْخُرُوْجُ وَ يُوْرَدُ عَلَيْهِ صَاحِبُ الْجُرْحِ السَّائِلِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ فَيُوْرَدُ عَلَيْهِ مَا إِذَا لَمْ يَسِلْ

يَعْنِي يُورَدُ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ رحمه الله فِي الْمِثَالِ الْمَذْكُورِ بِطَرِيقِ النَّقْضِ اِيْرَادَانِ الْاَوَّلُ مَا دَفَعْنَاهُ بِطَرِيقَيْنِ وَ الثَّانِي هُوَ صَاحِبُ الْجَرْحِ السَّائِلِ فَاِنَّهُ نَجَسٌ خَارِجٌ مِنَ الْبَدَنِ وَ لَيْسَ بِحَدَثٍ يَنْقُضُ الْوُضُوْءَ مَا دَامَ الْوَقْتُ بَاقِيًا فَنَدْفَعُهُ بِالْحُكْمِ اَيْ نَدْفَعُهُ بِطَرِيقَيْنِ الْاَوَّلُ بِوُجُوْدِ الْحُكْمِ وَ عَدَمِ تَخَلُّفِهِ بِبَيَانِ اَنَّهُ حَدَثٌ مُوْجِبٌ لِلتَّطْهِيْرِ بَعْدَ خُرُوْجِ الْوَقْتِ يَعْنِي لَا نُسَلِّمُ اَنَّهُ لَيْسَ بِحَدَثٍ بَلْ هُوَ حَدَثٌ لٰكِنْ تَاَخَّرَ حُكْمُهُ اِلٰى مَا بَعْدَ خُرُوْجِ الْوَقْتِ وَ بِالْغَرَضِ اَيْ نَدْفَعُهُ ثَانِيًا بِوُجُوْدِ الْغَرَضِ مِنَ الْعِلَّةِ وَ حُصُوْلِهِ فَاِنَّ غَرَضَنَا التَّسْوِيَةُ بَيْنَ الدَّمِ وَ الْبَوْلِ وَ ذٰلِكَ حَاصِلٌ فَاِنَّ الْبَوْلَ حَدَثٌ فَاِذَا لَزِمَ صَارَ عَفْوًا لِقِيَامِ الْوَقْتِ فِي صُوْرَةِ سَلَسِ الْبَوْلِ فَكَذَا هٰذَا يَعْنِي الدَّمُ كَانَ حَدَثًا فَاِذَا لَزِمَ صَارَ عَفْوًا لِيُسَاوِيَ الْبَوْلَ الْمَقِيْسَ عَلَيْهِ فَصَارَ مَجْمُوْعُ دُفُوْعِ النَّقْضِ اَرْبَعَةً

ترجمہ:...... ﴿تو ہم اس کو اولاً دفع کریں گے وصف کے ذریعے﴾ یعنی ہم اس نقض کو دو طریقوں سے دفع کریں گے ① عدم وصف کے ذریعے اور وہ یہ ہے کہ دم غیر سائل نکلا نہیں ہے بلکہ ظاہر ہوا ہے اس لئے کہ ہر کھال کے نیچے خون ہوتا ہے پس جب کھال ہٹی تو خون اپنی جگہ ظاہر ہو گیا اور خون نکلا نہیں اور نہ ہی ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل ہوا بخلاف بہنے والے خون کے کیونکہ یہ رگوں میں تھا اور کھال کے اوپر طرف منتقل ہو گیا اور اپنی جگہ سے نکل گیا ﴿پھر اس معنیٰ کے ذریعے دفع کریں گے جو وصف سے دلالۃ ثابت ہو﴾ یعنی دوبارہ پھر ہم اس اعتراض کو دفع کریں گے وصف سے ثابت ہونے والے معنی کے نہ پائے جانے سے ہم کہتے ہیں اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ خروج والی علت پائی جا رہی ہے لیکن وہ معنیٰ نہیں پایا گیا جو خروج سے دلالۃً ثابت ہوتا ہے ﴿اور وہ معنی اس جگہ کو وجوبی طور پر دھونا ہے﴾ کیونکہ پہلے اس جگہ کو دھونا واجب ہوتا ہے پھر پورے بدن کو دھونا واجب ہوتا ہے لیکن ہم حرج کو دفع کرنے کی خاطر اعضاء اربعہ کے دھونے پر اکتفاء کرتے ہیں ﴿پس اس کی وجہ سے﴾ یعنی اس جگہ کو وجوبی طور پر دھونے کی وجہ سے ﴿وصف حجت بن گیا ہے اس وجہ سے کہ بدن سے نکلنے والی نجاست کے سبب بدن کو پاک کرنے کا وجوب متجزی نہیں ہوتا﴾ پس جب موضع خروج نجاست کو دھونا واجب ہوا تو یقیناً پورے بدن کا دھونا بھی واجب ہو گا ﴿اور وہاں موضع خروج نجاست کا دھونا واجب نہیں ہوا﴾ پس علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حکم نہیں پایا گیا گویا خروج نجاست نہیں پایا گیا ﴿اور اس پر اعتراض کیا جاتا ہے صاحب الجرح السائل (......................)﴾ اس کا عطف ماتن رحمہ اللہ کے قول **فیورد علیه ما اذا لم یسل** پر ہے یعنی مذکورہ مثال (خارج من غیر السبیلین) کی مثال میں شوافع کی طرف سے ہم پر بطور مناقضہ کے دو ② اعتراض وارد کئے جاتے ہیں پہلا اعتراض وہ ہے جس کا جواب دو طریقوں پر ہم دے چکے ہیں دوسرا اعتراض صاحب الجرح السائل والا ہے کہ یہ خون بدن سے خارج ہونے والی نجاست ہے لیکن حدث یعنی ناقض وضو نہیں ہے، جب تک نماز کا وقت باقی رہے گا ﴿پس ہم اس کو (اثبات) حکم کے ذریعے دفع کریں گے﴾ یعنی ہم اس نقض کو دو طریقوں سے دفع کریں گے ① حکم کے پائے جانے سے اور حکم کے پیچھے نہ رہنے سے ﴿یہ واضح کر کے کہ وقت صلوٰۃ کے نکل جانے کے بعد زخم کا بہنے والا خون بھی ناقض وضو اور موجب طہارت ہے﴾ یعنی ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ زخم کا بہنے والا خون ناقض وضو نہیں ہے بلکہ ناقض وضو ہے لیکن نماز کے وقت کے نکلنے کے مابعد تک اس وصف کا حکم مؤخر ہو گیا ہے

﴿اور غرض تعلیل کے ذریعے﴾ یعنی ہم دوبارہ اس اعتراض کو دفع کریں گے علت کی غرض کے پائے جانے اور حاصل ہونے سے ﴿کیونکہ ہماری غرض خون اور پیشاب کے درمیان برابری ہے﴾ اور یہ بات حاصل ہے کیونکہ پیشاب ناقض وضو ہے ﴿لیکن جب بول دائمی ہو جائے تو وقت باقی رہنے تک معاف ہو جاتا ہے﴾ سلس البول کی صورت میں ﴿پس اسی طرح اس کا بھی حکم ہے﴾ یعنی خون ناقض وضو ہے لیکن جب خون دائمی ہو جائے تو معاف ہو جائے گا تا کہ یہ مقیس علیہ بول کے برابر ہو جائے پس دفع نقض کے کل طریقے چار ہیں۔

تشریح:..... ﴿فندافعه﴾ سے مصنف عطیلہ فرماتے ہیں کہ ہم اس مناقضہ کا جواب دو طریقوں سے دیں گے پہلا طریقہ دفع بالوصف ہے دوسرا طریقہ دفع بالمعنی الثابت بالوصف ہے پس دفع بالوصف سے اس کا جواب دیا ہے کہ مادہ نقض (دم غیر سائل) میں علت (خروج نجاست) ہی نہیں پائی جارہی کیونکہ دم غیر سائل خارج نہیں ہے بلکہ ظاہر ہے۔ اس لئے کہ ہر کھال کے نیچے خون ہوتا ہے پس جب کھال ہٹی اور خون نمودار ہوا گر بہا نہیں تو یہ ظاہر ہوگا خارج نہیں ہوگا۔ کیونکہ خروج کے لئے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا ضروری ہوتا ہے اور یہ چیز (ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا) دم غیر سائل میں نہیں پائی جاتی لہٰذا دم غیر سائل ظاہر ہوا نہ کہ خارج پس دم غیر سائل میں علت یعنی خروج نجاست ہی نہیں پائی گئی اس لئے حکم یعنی وضو کا ٹوٹنا نہیں پایا گیا، ایسا نہیں ہے کہ علت تو پائی جارہی ہے لیکن حکم نہیں پایا گیا، اور دفع بالمعنی الثابت بالوصف اس مناقضہ کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ دم غیر سائل کے بارے میں اگر ہم تسلیم کرلیں کہ دم غیر سائل میں علت (خروج نجاست) پائی جارہی ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ جو معنیٰ خروج نجاست والی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اس کو اس وصف کے علت بننے میں دخل ہے وہ معنیٰ مادہ نقض (دم غیر سائل) میں نہیں پایا جارہا وہ معنیٰ یہ ہے کہ پہلے موضع خروج نجاست کا دھونا واجب ہو کیونکہ مقیس علیہ (سبیلین) سے خروج نجاست کی صورت میں پہلے موضع خروج نجاست کا دھونا واجب ہوتا ہے پھر پورے بدن کا دھونا واجب ہوتا ہے کیونکہ نجاست اور طہارت متجزی نہیں ہوتی جیسا کہ اس کی تفصیل ہم ماقبل میں کر آئے ہیں لیکن دفع حرج کے لئے اعضاء اربعہ (وضو) پر اکتفاء کیا جاتا ہے پس موضع خروج نجاست کو دھونے کا وجوب یہ اس بات کا سبب ہے کہ خروج نجاست نقض وضو کی علت ہے چنانچہ اگر یہ معنیٰ (موضع خروج نجاست کے دھونے کا وجوب) پایا گیا تو خروج نجاست سابقہ وضو کے ٹوٹنے اور نئے وضو کے واجب ہونے کی علت ہوگا ورنہ علت نہیں ہوگا۔ پس دم سائل کی صورت چونکہ خروج نجاست (یعنی خون بہنے کی جگہ) کو دھونا واجب ہوتا ہے اس لئے خروج نجاست یعنی دم سائل کا نکلنا ناقض وضو ہوتا ہے اور دم غیر سائل کی صورت میں چونکہ موضع خروج نجاست کو دھونا واجب نہیں ہوتا اس لئے خروج نجاست ناقض وضو ہونے کی علت نہیں بنتا اور جب دم غیر سائل میں وہ معنیٰ (موضع خروج نجاست کو دھونے کا وجوب) نہیں پایا جارہا تو علت (خروج نجاست) بھی نہیں پائی جارہی کیونکہ وصف خروج نجاست اس معنیٰ کے بغیر علت نہیں بنتا۔

﴿ویورد علیه صاحب الجرح السائل﴾ دوسرے مناقضہ کی تقریر یہ ہے کہ اگر کسی آدمی کے زخم سے مسلسل خون بہہ رہا ہو یعنی وہ معذور کے حکم میں ہو تو اس کے حق میں خروج نجاست پایا گیا اور وہ معنیٰ بھی پایا گیا جو خروج نجاست سے دلالۃً ثابت ہوتا ہے۔ یعنی موضع خروج نجاست کا دھونا واجب ہے لیکن اس کے باوجود جب تک نماز کا وقت باقی ہے آپ کے ہاں یہ خروج نجاست ناقض وضو نہیں ہے۔ پس صاحب الجرح السائل میں علت یعنی خروج نجاست تو پائی جارہی ہے لیکن حکم یعنی ناقض وضو نہیں پایا جارہا اور یہی مناقضہ ہے۔

﴿فلندفعه﴾ مصنف ؒ فرماتے ہیں کہ ہم اس مناقضہ کا جواب دو طریقوں سے دیں گے:

﴿پہلا طریقہ﴾ دفع بالحکم ہے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ صورت (صاحب الجرح السائل) میں حکم (ناقض وضو ہونا) پایا جا رہا ہے یعنی یہ خروج نجاست اس معذور کے حق میں ناقضِ وضو ہے۔اور اس پر دوسرا وضو واجب کرنے والا ہے۔البتہ عذر کی وجہ سے نماز کا وقت ختم ہونے تک معذور کے حق میں نقضِ وضو کا حکم مؤخر ہو گیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر دوسری نماز کا وقت آنے تک بھی خون پایا گیا اور کوئی ناقضِ وضو چیز نہیں پائی گئی تو بھی اسی خون کی وجہ سے سابقہ وضو ٹوٹ جائے گا اور نیا وضو کرنا لازم ہوگا۔

اس مناقضہ کا دوسرا جواب ہم دیں گے دفع بالغرض کے ذریعے کہ مادۂ نقض (صاحب الجرح السائل) میں اگرچہ علت (خروج نجاست) کا حکم یعنی ناقض وضو ہونا مادۂ نقض میں نہیں پایا جا رہا تو کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اس علت سے ہمارا جو مقصود ہے وہ مادۂ نقض (صاحب الجرح السائل) میں پایا جا رہا ہے، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ اس علت (خروج نجاست) سے مستدل (حنفی) کا مقصود یہ ہے کہ فرع یعنی خارج من غیر السبیلین مثلاً خون کو اصل یعنی خارج من السبیلین مثلاً پیشاب کے ساتھ لاحق کیا جائے اور دونوں میں یعنی دم اور بول میں برابری ثابت کی جائے۔اور یہ برابری یہاں موجود ہے کہ جس طرح بول ناقضِ وضو ہے اسی طرح دم بھی ناقض وضو ہے اور جس طرح مسلسل پیشاب کے جاری ہو جانے کی صورت میں بول کا ناقض وضو ہونا نماز کے وقت کے ختم ہو جانے تک مؤخر ہو جاتا ہے اسی طرح مسلسل خون کے جاری ہونے کی صورت میں بھی دم کا ناقض وضو ہونا نماز کا وقت ختم ہو جانے تک مؤخر ہو جاتا ہے پس علت کی غرض پائی جا رہی ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنْ دَفْعِ النَّقْضِ شَرَعَ فِي الْمُعَارَضَةِ الْوَارِدَةِ عَلَى الْعِلَّةِ الْمُؤَثِّرَةِ فَقَالَ وَ أَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَنَوْعَانِ وَ هِيَ إِقَامَةُ الدَّلِيْلِ عَلَى خِلَافِ مَا أَقَامَ الدَّلِيْلَ عَلَيْهِ الْخَصْمُ فَإِنْ كَانَ هُوَ ذٰلِكَ الدَّلِيْلُ الْأَوَّلُ بِعَيْنِهِ فَهُوَ النَّوْعُ الْأَوَّلُ وَ إِلَّا فَهُوَ النَّوْعُ الثَّانِي فَالنَّوْعُ الْأَوَّلُ مُعَارَضَةٌ فِيْهَا مُنَاقَضَةٌ وَ هِيَ الْقَلْبُ فِي اصْطِلَاحِ الْأُصُوْلِ وَ الْمُنَاظَرَةِ مَعًا فَهُوَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى نَقِيْضِ مُدَّعِي الْمُعَلِّلِ يُسَمّٰى مُعَارَضَةً وَ مِنْ حَيْثُ أَنَّ دَلِيْلَهُ لَمْ يَصْلُحْ دَلِيْلًا لَهُ بَلْ صَارَ دَلِيْلًا لِلْخَصْمِ يُسَمّٰى مُنَاقَضَةً لِخَلَلٍ فِي الدَّلِيْلِ وَ لٰكِنَّ الْمُعَارَضَةَ أَصْلٌ فِيْهِ وَ النَّقْضُ ضِمْنِيٌّ لِأَنَّ النَّقْضَ الْقَصْدِيَّ لَا يَرِدُ عَلَى الدَّلِيْلِ الْمُؤَثِّرِ وَ لِذٰلِكَ سُمِّيَ مُعَارَضَةً فِيْهَا الْمُنَاقَضَةُ وَ لَمْ يُسَمَّ مُنَاقَضَةً فِيْهَا الْمُعَارَضَةُ وَ هُوَ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا قَلْبُ الْعِلَّةِ حُكْمًا وَ الْحُكْمِ عِلَّةً وَ هُوَ مَأْخُوْذٌ مِنْ قَلْبِ الْقَصْعَةِ أَيْ جَعَلَ أَعْلَاهَا أَسْفَلَهَا وَ أَسْفَلَهَا أَعْلَاهَا فَالْعِلَّةُ أَعْلٰى وَ الْحُكْمُ أَسْفَلُ وَ هُوَ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا إِذَا جُعِلَ الْوَصْفُ فِي الْقِيَاسِ حُكْمًا شَرْعِيًّا يَقْبَلُ الْاِنْقِلَابَ لَا الْوَصْفُ الْمَحْضُ الَّذِيْ لَا يَقْبَلُهُ كَقَوْلِهِمْ أَيِ الشَّافِعِيَّةِ إِنَّ الْكُفَّارَ جِنْسٌ يُجْلَدُ بِكْرُهُمْ مِائَةً فَيُرْجَمُ ثَيِّبُهُمْ كَالْمُسْلِمِيْنَ يَعْنِيْ أَنَّ الْإِسْلَامَ لَيْسَ بِشَرْطٍ لِلْإِحْصَانِ فَكَمَا أَنَّ الْمُسْلِمِيْنَ يُرْجَمُ بَعْضُهُمْ وَ يُجْلَدُ بَعْضُهُمْ فَكَذَا الْكُفَّارُ فَجَعَلَ جَلْدَ الْمِائَةِ عِلَّةً لِرَجْمِ الثَّيِّبِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ وَ هُوَ فِي الْوَاقِعِ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ وَ عِنْدَنَا لَمَّا كَانَ الْإِسْلَامُ شَرْطًا لِلْإِحْصَانِ وَ الْكُفَّارُ لَيْسَ عَلَيْهِمْ إِلَّا

الْجَلْدُ بِكْرًا كَانَ اَوْ ثَيِّبًا عَارَضْنَاهُمْ بِالْقَلْبِ فَنَقُوْلُ الْمُسْلِمُوْنَ اِنَّمَا يُجْلَدُ بِكْرُهُمْ مِائَةً لِاَنَّهُ يُرْجَمُ ثَيِّبُهُمْ اَیْ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْجَلْدَ عِلَّةٌ لِلرَّجْمِ فِی الْمُسْلِمِيْنَ بَلِ الرَّجْمُ عِلَّةٌ لِلْجَلْدِ فِيْهِمْ فَهٰذِهٖ مُعَارَضَةٌ لِاَنَّهَا تَدُلُّ عَلٰی خِلَافِ مُدَّعَی الْمُعَلِّلِ الَّذِیْ هُوَ رَجْمُ ثَيِّبِهِمْ وَ فِيْهَا مُنَاقَضَةٌ لِدَلِيْلِهِمْ بِاَنَّهُ لَا يَصْلُحُ عِلَّةً وَ الْمُخَلِّصُ مِنْهُ يَعْنِیْ اَنَّ مَنْ اَرَادَ اَنْ لَا يَرِدَ عَلٰی عِلَّتِهِ الْقَلْبُ فِی الْمَآلِ فَطَرِيْقُهُ مِنَ الْاِبْتِدَاءِ اَنْ يُخْرِجَ الْكَلَامَ مُخْرَجَ الْاِسْتِدْلَالِ فَاِنَّهُ يُمْكِنُ اَنْ يَّكُوْنَ الشَّیْءُ دَلِيْلًا عَلٰی شَیْءٍ وَ ذٰلِكَ الشَّیْءُ يَكُوْنُ دَلِيْلًا عَلَيْهِ كَالنَّارِ مَعَ الدُّخَانِ بِخِلَافِ الْعِلِّيَّةِ فَاِنَّهُ يَتَعَيَّنُ اَنْ يَّكُوْنَ اَحَدُهُمَا عِلَّةً وَ الْاٰخَرُ مَعْلُوْلًا فَالْقَلْبُ يَضُرُّهُ وَ لٰكِنَّ هٰذَا الْمُخَلِّصَ لَا يَنْفَعُ هٰهُنَا لِلشَّافِعِیِّ رحمہ اللہ اِذْ لَا مُسَاوَاةَ بَيْنَهُمَا لِاَنَّ الرَّجْمَ عُقُوْبَةٌ غَلِيْظَةٌ وَ لَهٗ شُرُوْطٌ وَ الْجَلْدُ لَيْسَ كَذٰلِكَ وَ يَنْفَعُنَا لَوْ قُلْنَا الصَّوْمُ عِبَادَةٌ تَلْزَمُ بِالنَّذْرِ فَتَلْزَمُ بِالشُّرُوْعِ اِذْ لَوْ قَلَبَ الْخَصْمُ فَيَقُوْلُ اِنَّمَا يَلْزَمُ بِالنَّذْرِ لِاَنَّهُ يَلْزَمُ بِالشُّرُوْعِ قُلْنَا بَيْنَهُمَا مُسَاوَاةٌ يُمْكِنُ اَنْ يُّسْتَدَلَّ بِحَالِ كُلٍّ مِّنْهُمَا عَلَی الْاٰخَرِ وَلَا ضَيْرَ فِيْهِ.

ترجمہ...... پھر دفع نقض سے فارغ ہونے کے بعد اس معارضہ کو بیان کرنے لگے جو علت مؤثرہ پر وارد ہوتا ہے چنانچہ فرمایا: ﴿بہر حال معارضہ دو قسم پر ہے﴾ اور معارضہ کہتے ہیں کہ خصم نے جس دعویٰ پر دلیل قائم کی ہے اس کے خلاف پر دلیل قائم کرنا پھر اگر وہ عینہ پہلی دلیل ہو تو یہ پہلی قسم ہے ورنہ وہ دوسری قسم ہے ﴿پس پہلی قسم معارضہ فیہا المناقضہ ہے اور وہ قلب ہے﴾ اصول اور مناظرہ دونوں کی اصطلاح میں پس اس حیثیت سے کہ قلب مستدل کے دعویٰ کی نقیض پر دلالت کرتا ہے اس کو معارضہ کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ معلل کی دلیل معلل کے لئے دلیل بننے کے قابل نہ رہی بلکہ خصم کے لئے دلیل بن گئی ہے اس کو مناقضہ کہتے ہیں دلیل میں خلل واقع ہونے کی وجہ سے لیکن معارضہ اس میں اصل ہے اور نقض ضمنی طور پر ہے اس لئے کہ مناقضہ قصداً علتِ مؤثرہ پر وارد نہیں ہوتا اسی وجہ سے اس کا نام "معارضہ فیہا المناقضہ" رکھا گیا اور "مناقضہ فیہا المعارضہ" نہیں رکھا گیا ﴿اور قلب کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک علت کو پلٹ کر حکم بنا دینا اور حکم کو پلٹ کر علت بنا دینا ہے﴾ اور "قلب العلۃ" "قلب القصعۃ" سے ماخوذ ہے یعنی پیالے کے اوپر کے حصے کو نیچے کر دینا اور نیچے کے حصے کو اوپر کر دینا پس علت اوپر کا حصہ اور حکم نیچے کا حصہ ہے اور قلب کی یہ قسم صرف اس صورت میں متحقق ہو سکتی ہے جب کہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دیا گیا ہو جو پلٹنے کو قبول کرے نہ کہ وصف محض علت کو جو پلٹنے کو قبول نہیں کرتا ہے جیسے ان﴾ یعنی شوافع ﴿کا قول کفار ایک نوع ہے ان کے غیر شادی شدہ کو سو کوڑے لگائے جاتے ہیں تو ان کے شادی شدہ کو رجم کیا جائے گا مسلمانوں کی طرح﴾ یعنی محصن ہونے کے لئے اسلام شرط نہیں ہے پس جس طرح مسلمانوں میں سے بعض کو رجم کیا جاتا ہے اور بعض کو کوڑے لگائے جاتے ہیں اسی طرح کفار کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا جائے گا پس امام شافعی رحمہ اللہ نے مسلمانوں پر سو کوڑے مارنے کو شادی شدہ کے رجم کی علت قرار دیا ہے، حالانکہ سو کوڑے مارنا واقع میں ایک حکم شرعی ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ محصن ہونے کے لئے اسلام شرط ہے اور کفار پر صرف کوڑے واجب ہوتے ہیں، خواہ وہ شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ اس لیے ہم نے شوافع کا معارضہ کیا قلب کے ساتھ ﴿چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے غیر شادی شدہ کو کوڑے اس لئے مارے جاتے ہیں کہ ان کے

شادی شدہ کو رجم کیا جاتا ہے﴾ یعنی ہم مسلمانوں کے حق میں کوڑے لگانے کو رجم کی علت تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ مسلمانوں کے حق میں رجم کرنا کوڑے لگانے کی علت ہے پس یہ معارضہ ہے اس لئے کہ یہ مستدل کے اس دعویٰ کے خلاف پر دلالت کرتا ہے جو کہ کفار کے شادی شدہ کو رجم کرنا ہے اور اس میں مناقضہ بھی ہے ان کی دلیل پر کہ وہ دلیل علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے﴿اور اس سے بچنے کی راہ یہ ہے﴾ یعنی جو شخص یہ چاہے کہ اس کی علت پر قلب انجام کے اعتبار سے وارد نہ ہو تو شروع سے اس کا طریقہ یہ ہے﴿کہ وہ اپنے کلام کو قلب استدلال کی صورت میں پیش کرے کیونکہ یہ ممکن ہے ایک چیز دوسری چیز پر دلیل ہو اور وہ دوسری چیز پہلی چیز پر دلیل ہو﴾ جیسے آگ دھوئیں کے ساتھ بخلاف تعلیل کے کیونکہ اس میں ایک کا علت ہونا اور دوسری شئی کا معلول ہونا متعین ہوتا ہے پس قلب اس کے لئے نقصان دہ ہے اور لیکن قلب سے بچنے کا یہ طریقہ امام شافعی رحمہ اللہ کے لئے یہاں سود مند نہیں ہے کیونکہ ان کی علت اور معلول کے درمیان برابری نہیں ہے کیونکہ رجم سخت سزا ہے اور اس کے لئے کئی شرائط ہیں اور کوڑے لگانا اس طرح نہیں ہے اور قلب سے بچنے کا یہ طریقہ ہمارے لیے نفع بخش ہے اگر ہم یوں کہیں کہ روزہ عبادت ہے جو نذر ماننے سے واجب ہو جاتا ہے لہٰذا شروع کرنے سے بھی واجب ہو جائے گا کیونکہ اگر خصم اس کو پلٹ دے اور یوں کہے کہ روزہ نذر سے لازم ہو جاتا ہے اس لیے کہ شروع کرنے سے لازم ہو جاتا ہے تو ہم جواب دیں گے کہ ان کے درمیان برابری ہے ممکن ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے حال سے دوسرے کے حال پر استدلال کیا جائے اور اس میں کوئی نقصان نہیں ہے۔

تشریح: ﴿ثم بعد الفراغ﴾ جب مصنف رحمہ اللہ مناقضہ کی بحث سے فارغ ہو گئے اب معارضہ کی بحث کو شروع کر رہے ہیں کیونکہ علت مؤثرہ پر معارضہ کے ساتھ بھی اعتراض وارد ہوتا ہے۔

معارضہ کی تعریف ﴿وهى اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم﴾ خصم یعنی مستدل نے جس دعویٰ پر دلیل قائم کی ہے معترض کا اس کے خلاف پر دلیل قائم کر دینا۔ مثلاً غیر مقلد اگر رفع یدین کے ثبوت پر دلیل قائم کرے تو حنفی ترک رفع یدین کے ثبوت پر دلیل قائم کر دے پھر اگر مستدل کی قائم کردہ دلیل ہی بعینہ معترض کی دلیل بن جائے تو یہ معارضہ کی قسم اول ہے اور اگر معترض کی دلیل وہ نہ ہو جو مستدل کی ہے تو یہ معارضہ کی قسم ثانی ہے معارضہ کی پہلی قسم کا نام معارضہ فیہا المناقضہ ہے اور اصول فقہ اور مناظرہ دونوں کی اصطلاح میں اس کا نام قلب ہے اور معارضہ کی دوسری قسم کا نام معارضہ خالصہ ہے۔

﴿فهو من حيث انه﴾ سے سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ معارضہ کی قسم اول کے نام میں معارضہ اور مناقضہ دونوں کو کیوں ذکر کیا گیا۔ اس کا جواب دیا ہے کہ اس قسم میں من وجہ معارضہ ہے اور من وجہ مناقضہ ہے۔ معارضہ تو اس لئے ہے کہ معارضہ میں معترض مستدل کے ثابت کردہ حکم کے خلاف دوسرا حکم ثابت کرنے کے لئے دلیل قائم کرتا ہے۔ معارضہ کی اس پہلی قسم میں چونکہ یہ بات موجود ہے کہ قلب مستدل کے ثابت کردہ حکم کے خلاف دوسرے حکم پر دلالت کرتا ہے، اس لئے اس کے نام میں معارضہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور مناقضہ میں مستدل کی دلیل کا ابطال ہوتا ہے۔

اور قلب میں بھی چونکہ معارض مستدل کی دلیل کو باطل کرتا ہے اور یوں کہتا ہے کہ آپ کے بیان کردہ حکم کو یہ دلیل ثابت نہیں کرتی اور مستدل کی دلیل اس کے لیے دلیل نہیں بن سکتی بلکہ خصم کے لیے دلیل بن گئی ہے اس لئے اس کے نام میں مناقضہ کو ذکر کیا گیا ہے۔

﴿و لكن المعارضة﴾ سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ معارضہ کی قسم اول کا نام معارضہ فیہا المناقضہ کیوں رکھا گیا مناقضہ فیہا المعارضہ کیوں نہیں رکھا گیا یعنی نام میں معارضہ کو اصل کیوں قرار دیا گیا؟ اس کا جواب دیا جواب کا حاصل یہ ہے

کہ معارضہ اصل ہے اور مناقضہ ضمنی طور پر ہے کیونکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ مناقضہ اصالۃً اور قصداً علت مؤثرہ پر وارد نہیں ہوتا ہے اور معارضہ اصالۃً اور قصداً علت مؤثرہ پر وارد ہوتا ہے۔ پس جب معارضہ اصل ہے تو اس وجہ سے نام میں معارضہ کو مقدم کیا گیا اور اس کے برعکس نہیں کیا گیا۔ بہرحال معارضہ کی قسمِ اول کا دوسرا نام قلب ہے۔

﴿وهو نوعان﴾ یہاں سے قلب کی تقسیم کر رہے ہیں کہ قلب کی دو قسمیں ہیں۔

(ا) ﴿قلب العلة حكما و الحكم علة﴾ مستدل نے حکم کے لیے جس چیز کو علت بنایا ہے معترض اس کو اس طرح پلٹے کہ علت کو حکم بنادے اور حکم کو علت بنادے۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قلب کی یہ پہلی قسم قلب القصعة سے ماخوذ ہے یعنی پیالے کے اوپر کے حصے کو نیچے کر دینا اور نیچے کے حصے کو اوپر کر دینا اس جگہ اوپر سے مراد علت ہے اور نیچے سے مراد حکم ہے یعنی علت کو پلٹ کر حکم بنا دینا اور حکم کو پلٹ کر علت بنا دینا۔

﴿و لا يتحقق﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قلب کی قسمِ اول صرف اس صورت میں متحقق ہو سکتی ہے جب مستدل نے حکم شرعی کو قیاس کی علت بنایا ہوتا کہ جب اس کو پلٹا جائے تو وہ دوبارہ حکم بننے کے قابل ہو۔ لہٰذا اگر مستدل نے وصفِ محض (خالص وصف) کو علت بنایا ہو جو حکم بننے کے قابل نہ ہو تو اس میں قلب کی قسمِ اول متحقق نہیں ہو سکتی۔

﴿كقولهم اى الشافعية﴾ قلب کی قسم اول کی مثال پیش کر رہے ہیں، اس بات پر اتفاق ہے کہ غیر شادی شدہ مسلمان کو زنا کے جرم میں سو کوڑے لگائیں جائیں گے اور شادی شدہ مسلمان کو زنا کے جرم میں رجم کیا جائے گا اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ غیر شادی شدہ کافر کو زنا کے جرم میں سو کوڑے مارے جائیں گے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ شادی شدہ کافر کو زنا کے جرم میں رجم کیا جائے گا یا نہیں؟ احناف کے ہاں رجم نہیں کیا جائے گا بلکہ غیر شادی شدہ کافر کو بھی سو کوڑے مارے جائیں گے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ان کو رجم کیا جائے گا۔ مثال یہ ہے کہ شوافع کہتے ہیں کہ نوعِ کفار کے شادی شدہ افراد کو زنا کے جرم میں سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو ان کے پھر شادی شدہ افراد کو زنا کے جرم میں رجم کیا جائے گا جیسا کہ مسلمانوں کا حکم ہے کہ مسلمانوں میں سے غیر شادی شدہ افراد کو زنا کے جرم میں سو کوڑے مارے جاتے ہیں اور شادی شدہ افراد کو زنا کے جرم میں رجم کیا جاتا ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ رجم کے جاری ہونے کے لئے محصن ہونا بالاتفاق شرط ہے لیکن محصن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے یا نہیں تو شوافع کے نزدیک محصن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے اور احناف کے نزدیک محصن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے چونکہ شوافع کے نزدیک محصن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے اس لئے شوافع نے کفار کو مسلمانوں پر قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ جس طرح شادی شدہ مسلمان کو زنا کے جرم میں رجم کیا جاتا ہے اور غیر شادی شدہ مسلمان کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں اسی طرح شادی شدہ کافر کو زنا کے جرم میں رجم کیا جائے گا اور غیر شادی شدہ کو سو کوڑے مارے جائیں گے پس شوافع نے مسلمانوں کے حق میں غیر شادی شدہ افراد پر سو کوڑے مارنے کو علت قرار دیا ہے شادی شدہ پر رجم جاری کرنے کی اور یہ علت چونکہ کفار میں پائی جاتی ہے اس لیے ہم کہتے ہیں کہ غیر شادی شدہ کفار کو چونکہ سو کوڑے مارے جاتے ہیں اس لئے شادی شدہ کفار کو رجم کیا جائے گا اور احناف کے ہاں چونکہ محصن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے لہٰذا احناف کے ہاں سارے کفار غیر محصن ہیں اور غیر محصن کی سزا سو کوڑے ہیں لہٰذا زنا کے جرم میں سو کوڑے مارے جائیں گے خواہ وہ کفار شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ ہوں۔

﴿لنقول المسلمون﴾ مصنف رحمہ اللہ شوافع کی بیان کردہ علت پر قلب کے ذریعے معارضہ کر رہے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ

مسلمانوں کے حق میں غیر شادی شدہ افراد کو سو کوڑے مارنا علت ہے شادی شدہ افراد کو رجم کرنے کی بلکہ رجم کرنا علت ہے سو کوڑے مارنے کی اور یہ علت (رجم) مقیس علیہ (مسلمانوں) میں تو پائی جاتی ہے لیکن مقیس (کفار) میں نہیں پائی جاتی اور جب یہ علت مقیس (کفار) میں نہیں پائی جاتی تو پھر کفار کو مسلمانوں پر قیاس کرنا کیسے درست ہوگا۔

بہر حال شوافع کی بیان کردہ علت میں قلب کا احتمال ہے اور ﴿اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال﴾ اس لئے ان کی علت فاسد ہوگی اور کفار کو مسلمانوں پر قیاس کرنا باطل ہوگا دیکھئے اس قلب میں معارضہ بھی ہے مناقضہ بھی ہے کہ شوافع کا منشاء یہ تھا کہ اس علت سے شادی شدہ کفار کے حق میں رجم ثابت کیا جائے لیکن ہم نے قلب کے بعد کفار پر رجم نہ کرنا ثابت کردیا۔ اور مناقضہ اس طرح ہے کہ احناف نے شوافع سے کہا کہ جس چیز (سو کوڑے مارنے) کو آپ نے علت بنا دیا تھا وہ علت بننے کے قابل نہیں ہے بلکہ وہ تو حقیقت میں حکم ہے اور اسی کا نام مناقضہ ہے۔

﴿و المخلص منه﴾ قلب والے اعتراض سے بچنے کا طریقہ بیان کررہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ جو شخص یہ چاہے کہ آخر میں اس کی علت قلب کے ساتھ اعتراض وارد نہ ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ شروع ہی سے اپنے کلام کو بجائے تعلیل کے استدلال کی صورت میں پیش کرے یعنی ان دو چیزوں میں سے ایک چیز کو دوسری چیز کی علت اور دوسری چیز کو اس کا معلول نہ بنائے بلکہ ایک چیز کو دلیل اور دوسری چیز کو مدلول بنائے اس صورت میں اس کی علت پر قلب والا اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اگر معارض نے قلب والا اعتراض کیا تو وہ مدلول کو دلیل اور دلیل کو مدلول بنادے گا اور یہ قلب استدلال کے لئے نقصان دہ نہیں ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے ایک چیز دوسری چیز کی دلیل ہو اور دوسری چیز مدلول ہو اور پھر دوسری چیز دلیل ہو اور پہلی چیز مدلول ہو جیسے آگ، دھویں کی دلیل ہے اور دھواں مدلول ہے اور دھواں آگ کی دلیل ہے اور آگ مدلول ہے بخلاف علت والی صورت کے کہ وہاں ایک چیز کا علت ہونا اور دوسری چیز کا معلول ہونا متعین ہوتا ہے، پس اس صورت میں اگر قلب کیا جائے تو یہ علت کے لئے مضر ہوگا اس لئے کہ علت معلول سے پہلے ہوتی ہے اور معلول بعد میں ہوتا ہے پس جب اس پر قلب والا اعتراض کیا جائے اور علت کو معلول اور معلول کو علت بنایا جائے تو ان میں سے ہر ایک کا دوسرے سے پہلے ہونا لازم آتا ہے اور یہ تو دور ہے اور دور تو باطل ہے۔

﴿ولکن هٰذا المخلص﴾ سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ قلب والے اعتراض سے چھٹکارا پانے کا طریقہ آپ نے خود ہی بیان کردیا ہے تو شوافع مذکورہ مسئلے میں یہ طریقہ اختیار کرکے قلب سے بچ جائیں گے لہٰذا آپ کا قلب والا اعتراض شوافع کے لئے نقصان دہ نہیں ہے۔

اس کا جواب دیا کہ قلب والے اعتراض سے چھٹکارا پانے کا یہ طریقہ استعمال کرنا اس وقت درست ہے جبکہ دونوں چیزیں باہم مساوی ہوں اور اگر دونوں چیزیں مساوی نہ ہوں تو پھر اس طریقہ کو استعمال کرنا درست نہیں ہے لہٰذا مذکورہ مسئلے میں امام شافعی رحمہ اللہ کے لئے قلب سے بچنے کا یہ طریقہ مفید نہیں ہوگا کیونکہ ان کی علت (سو کوڑے مارنا) اور معلول (رجم) میں باہم مساوات نہیں ہے۔ بلکہ رجم سخت سزا ہے اور رجم کے لئے کئی شرائط ہیں جبکہ کوڑے مارنا اتنی سخت سزا نہیں ہے بلکہ اس کے مقابلہ میں ہلکی سزا ہے اور اس کے لیے شرائط نہیں ہیں۔

﴿و ینفعنا لو قلنا﴾ سے سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب قلب کے ساتھ اعتراض سے چھٹکارا پانے کا یہ طریقہ فائدہ مند نہیں ہے تو پھر اس کو ذکر کیوں کیا؟ اس کا جواب دیا کہ قلب کے ساتھ اعتراض سے چھٹکارا پانے کا یہ طریقہ امام

شافعی ﷫ کے لئے فائدہ مند نہیں ہے لیکن ہمارے لئے فائدہ مند ہے۔ چنانچہ اگر ہم یوں کہیں کہ نفلی روزہ ایک عبادت ہے جو نذر سے لازم ہو جاتا ہے لہٰذا شروع کرنے سے بھی لازم ہو جائے گا یعنی نفلی روزہ کا نذر سے لازم ہو جانا دلیل ہے شروع کرنے سے لازم ہونے کی، ہماری اس علت پر اگر خصم (امام شافعی ﷫) قلب کے ساتھ اعتراض کریں اور یوں کہیں کہ نفلی روزہ نذر سے اس لئے لازم ہوتا ہے کہ شروع کرنے سے لازم ہو جاتا ہے یعنی وہ شروع کرنے سے لازم ہونے کو دلیل بنالیں اور نذر سے لازم ہونے کو مدلول بنالیں۔ تو اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ نذر سے لازم ہونا اور شروع کرنے سے لازم ہونا ان دونوں میں باہم مساوات ہے ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کی دلیل بنایا جاسکتا ہے نذر سے لازم ہونا اس کو دلیل بنایا جاسکتا ہے شروع کرنے سے لازم ہونے کی اور شروع کرنے سے لازم ہونا اس کو دلیل بنایا جاسکتا ہے نذر سے لازم ہونے کی اس میں ہمارے لئے کوئی نقصان نہیں ہے۔

وَ الثَّانِیْ قَلْبُ الْوَصْفِ شَاهِدًا عَلَى الْخَصْمِ بَعْدَ اَنْ كَانَ شَاهِدًا لَهٗ اَیْ لِلْخَصْمِ فَهُوَ كَقَلْبِ الْجِرَابِ بِجَعْلِ ظَهْرِهٖ بَطْنًا وَ بَطْنِهٖ ظَهْرًا فَاِنَّ ظَهْرَ الْوَصْفِ كَانَ اِلَیْكَ وَ الْوَجْهُ اِلَى الْخَصْمِ فَاِنْ قُلِبَ بَعْدَهٗ فَصَارَ ظَهْرُهٗ اِلَیْهِ وَ وَجْهُهٗ اِلَیْكَ فَهُوَ مُعَارَضَةٌ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ یَدُلُّ عَلٰى خِلَافِ مُدَّعِی الْخَصْمِ وَ فِیْهِ مُنَاقَضَةٌ مِنْ حَیْثُ اَنَّ دَلِیْلَهٗ لَمْ یَدُلَّ عَلٰى مُدَّعَاهُ وَ هٰذَا هُوَ الَّذِیْ یُسَمِّیْهِ اَهْلُ الْمُنَاظَرَةِ بِالْمُعَارَضَةِ بِالْقَلْبِ وَ یَجْرِیْ فِیْ كَثِیْرٍ مِّنَ الْاَحْیَانِ فِی الْمُغَالَطَةِ الْعَامَّةِ الْوُرُوْدِ كَمَا بَیَّنُوْهُ فِیْ كُتُبِهِمْ كَقَوْلِهِمْ فِیْ صَوْمِ رَمَضَانَ اِنَّهٗ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا یَتَاَدّٰى اِلَّا بِتَعْیِیْنِ النِّیَّةِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ فَجُعِلَتِ الْفَرْضِیَّةُ عِلَّةً لِلتَّعْیِیْنِ فَعَارَضْنَاهُ بِالْقَلْبِ وَ جَعَلْنَا الْفَرْضِیَّةَ دَلِیْلًا عَلٰى عَدَمِ التَّعَیُّنِ فَقُلْنَا لَمَّا كَانَ صَوْمًا فَرْضًا اسْتَغْنٰى عَنْ تَعْیِیْنِ النِّیَّةِ بَعْدَ تَعَیُّنِهٖ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ اِنَّمَا یَحْتَاجُ اِلٰى تَعْیِیْنٍ وَاحِدٍ فَقَطْ لَا زَائِدَ فِیْهِ فَهٰذَا كَذٰلِكَ لٰكِنَّهٗ اِنَّمَا یَتَعَیَّنُ بِالشُّرُوْعِ وَ هٰذَا تَعَیَّنَ قَبْلَهٗ مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ حَیْثُ قَالَ اِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ اِلَّا عَنْ رَمَضَانَ فَصَوْمُ رَمَضَانَ وَ صَوْمُ الْقَضَاءِ سَوَاءٌ فِیْ اَنَّهٗ لَا یَحْتَاجُ اِلٰى تَعْیِیْنٍ بَعْدَ تَعَیُّنٍ لٰكِنَّ الرَّمَضَانَ لَمَّا كَانَ مُعَیَّنًا قَبْلَ الشُّرُوْعِ فَلَا یَحْتَاجُ اِلٰى تَعْیِیْنِ الْعَبْدِ وَ صَوْمُ الْقَضَاءِ لَمَّا لَمْ یَكُنْ مُتَعَیِّنًا قَبْلَ الشُّرُوْعِ احْتَاجَ اِلٰى تَعْیِیْنِ الْعَبْدِ مَرَّةً وَ قَدْ تُقْلَبُ الْعِلَّةُ مِنْ وَجْهٍ اٰخَرَ غَیْرِ الْوَجْهَیْنِ الْمَذْكُوْرَیْنِ وَ هُوَ ضَعِیْفٌ كَقَوْلِهِمْ اَیِ الشَّافِعِیَّةِ فِیْ حَقِّ النَّوَافِلِ حَیْثُ لَا تَلْزَمُ بِالشُّرُوْعِ وَ لَا تُقْضٰى بِالْاِفْسَادِ عِنْدَهُمْ هٰذِهٖ عِبَادَةٌ لَا یُمْضٰى فِیْ فَاسِدِهَا اَیْ اِذَا فَسَدَتْ بِنَفْسِهَا مِنْ غَیْرِ اِفْسَادٍ بِظُهُوْرِ الْحَدَثِ مِنَ الْمُصَلِّیْ لَا یَجِبُ اِتْمَامُهَا وَ هٰذَا بِخِلَافِ الْحَجِّ فَاِنَّهٗ اِذَا فَسَدَ یَجِبُ فِیْهِ الْمُضِیُّ وَ الْقَضَاءُ بَعْدَهٗ فَلَا تَلْزَمُ بِالشُّرُوْعِ كَالْوُضُوْءِ فَاِنَّهٗ لَمَّا لَمْ یُمْضَ فِیْ فَاسِدِهٖ لَمْ یَلْزَمْ بِالشُّرُوْعِ ۔

ترجمہ: ﴿دوسری قسم وصف کو پلٹ کر خصم کے خلاف شاہد بنا دینا ہے بعد اس کے کہ وہ اس کے حق میں یعنی خصم کے حق میں شاہد تھا، پس﴾ قلب کی یہ قسم تو شدان کو پلٹنے کی طرح ہے اس کے باہر کی جانب کو اندر اور اندر کی جانب کو باہر کر دینے کے ساتھ اس لیے کہ

علت کی پشت تمہاری طرف تھی اور اس کا رخ خصم کی طرف تھا پھر اگر اس کے بعد اس علت کو پلٹا جائے تو اس کی پشت خصم کی طرف ہو جائے گی اور اس کا رخ تمہاری طرف ہو جائے گا پس یہ قلب اس اعتبار سے معارضہ ہے کہ یہ خصم کے دعویٰ کے خلاف پر دلالت کرتا ہے اور اس میں اس اعتبار سے مناقضہ ہے کہ خصم کی دلیل اس کے دعویٰ پر دلالت نہیں کرتی ہے اور یہ قلب وہی ہے جس کو ارباب مناظرہ معارضہ بالقلب کہتے ہیں اور یہ اکثر مغالطہ عامۃ الورود میں جاری ہوتی ہے جیسا کہ اہل فن نے اس کو اپنی کتب میں بیان کیا ہے ﴿جیسا کہ رمضان کے روزہ کے بارے میں شوافع کا یہ قول: کہ صوم رمضان صوم فرض ہے لہٰذا بغیر تعیین نیت کے ادا نہیں ہوگا جیسا کہ قضاء رمضان کے روزے﴾ پس فرضیت کو تعیین نیت کے لئے علت قرار دیا گیا اور ہم نے اس کا معارضہ بالقلب کیا اور ہم نے فرضیت کو عدم تعیین نیت کی علت قرار دیا ﴿چنانچہ ہم نے کہا کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے متعین ہونے کے بعد تعیین سے مستغنی ہوگا جیسا صوم قضاء﴾ صرف ایک تعیین کا محتاج ہوتا ہے نہ کہ اس سے زائد کا، پس اسی طرح رمضان کا روزہ ہوگا لیکن صوم قضائے رمضان شروع کرنے سے متعین ہوتا ہے اور یہ یعنی صوم رمضان اس سے پہلے ہی متعین ہے﴾ شارع علیہ السلام کی جانب سے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جب شعبان گذر جائے تو رمضان کے روزہ کے علاوہ کوئی اور روزہ نہیں ہے۔ پس صوم رمضان اور صوم قضاء یہ دونوں برابر ہیں اس بات میں کہ ایک بار متعین ہونے کے بعد دوبارہ متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے لیکن چونکہ رمضان کا روزہ شروع کرنے سے پہلے ہی متعین ہے اس لیے اس میں بندہ متعین کرنے کا محتاج نہیں ہے اور صوم قضاء چونکہ شروع کرنے سے پہلے متعین نہیں ہوتا لہٰذا ایک بار بندے کی تعیین کا محتاج ہوتا ہے ﴿اور کبھی علت کو پلٹا جاتا ہے ایک دوسرے طریقے سے﴾ مذکورہ دو طریقوں کے علاوہ ﴿اور یہ طریقہ ضعیف ہے جیسا کہ ان کا قول﴾ یعنی شوافع کا قول نوافل کے بارے میں کہ نوافل ان کے ہاں شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتے اور فاسد کرنے کی وجہ سے ان کی قضاء نہیں کی جاتی ﴿کہ نوافل ایسی عبادت ہے کہ جس کے فساد کو پورا نہیں کیا جاتا ہے﴾ یعنی جب نوافل خود بخود فاسد ہو جائیں نمازی سے حدث ظاہر ہونے کی وجہ سے نہ کہ فاسد کرنے سے تو ان کا اتمام واجب نہیں ہے اور یہ بخلاف حج کے ہے کہ حج جب فاسد ہو جائے تو اس کو پورا کرنا بھی واجب ہے اور اس کو قضاء کرنا بھی واجب ہے ﴿لہٰذا نوافل شروع کرنے سے لازم نہیں ہوں گے جیسا کہ وضو کہ جب فاسد وضو کو پورا کیا جاتا ہے تو شروع کرنے سے بھی لازم نہیں ہوگا۔

تشریح: ﴿**والثانی قلب الوصف**﴾ قلب کی دوسری قسم **قلب الوصف شاهدًا علی الخصم بعد ان کان شاهدًا له**﴾ ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ مستدل نے جس وصف کو اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لئے علت بنا کر پیش کیا ہے معارض اس کو اس طرح پلٹ دے کہ وہ مستدل کے دعویٰ کے لئے مثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر حجت ہو جائے۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قلب کی یہ دوسری قسم قلب الجراب سے ماخوذ ہے یعنی توشہ دان کے اندر کی جانب کو باہر کر دینا اور باہر کی جانب کو اندر کر دینا پس گویا قلب سے پہلے علت کی پشت معارض کی طرف تھی اور اس کا رخ مستدل کی طرف تھا یعنی وہ علت قلب سے پہلے مستدل کے لئے فائدہ مند اور معترض کے لئے غیر فائدہ مند تھی لیکن قلب کے بعد علت کی پشت مستدل کی طرف ہوگئی اور اس کا رخ معارض کی طرف ہوگیا یعنی یہی علت قلب کے بعد مستدل کے لئے غیر فائدہ مند اور معارض کے لئے فائدہ مند ہوگئی۔

﴿**فهو معارضة**﴾ قلب کی اس قسم میں معارضہ بھی ہے اور مناقضہ بھی ہے معارضہ تو اس طرح ہے کہ مستدل کی پیش کردہ علت اس

کے دعویٰ کے خلاف پر دلالت کرتی ہے اور دلیل کا مستدل کے دعویٰ کے خلاف پر دلالت کرنا یہی معارضہ ہے۔ اور مناقضہ اس طرح ہے کہ اس دلیل سے مستدل کا دعویٰ ثابت نہیں ہوا لہٰذا یہ دلیل باطل ہوگئی اور دلیل کا باطل ہونا یہی مناقضہ ہے شارح رحمہ اللہ ایک اصطلاح بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اہل مناظرہ قلب کی اس نوع کو معارضہ بالقلب سے موسوم کرتے ہیں اور مغالطہ عامۃ الورود کو دفع کرنے میں عموماً اسی معارضہ بالقلب سے کام لیا جاتا ہے جس کی تفصیلات کتب مناظرہ میں موجود ہیں۔

﴿کقولھم فی صوم رمضان﴾ قلب کی دوسری قسم کی مثال یہ ہے کہ شوافع کہتے ہیں کہ صوم رمضان صوم فرض ہے اس لئے یہ تعیین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوگا اس کو ادا کرنے کے لئے تعیین نیت ضروری ہے یعنی اس طرح کہے کہ میں رمضان کا روزہ ادا کرتا ہوں جیسا کہ صوم قضائے رمضان کے لئے تعیین نیت ضروری ہے، وہ تعیینِ نیت کے بغیر ادا نہیں ہوتا۔

شوافع نے اس مسئلے میں فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دیا ہے اور صوم رمضان کو صوم قضائے رمضان پر قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ جس طرح صوم قضائے رمضان کے لئے تعیین نیت ضروری ہے فرض ہونے کی وجہ سے اسی طرح صوم رمضان کے لئے بھی تعیین نیت ضروری ہے فرض ہونے کی وجہ سے۔

﴿فقلنا﴾ مصنف رحمہ اللہ نے معارضہ بالقلب کرتے ہوئے اس کا جواب دیا کہ فرضیت تعیین نیت کی دلیل اور علت نہیں ہے بلکہ عدم تعیینِ نیت کی علت ہے۔ چنانچہ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں چونکہ صوم رمضان صوم فرض ہے اس لئے تعیینِ نیت کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس کو ایک بار شارع علیہ السلام نے متعین کر دیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ﴿اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان﴾ جب شعبان گذر جائے تو رمضان کے روزہ کے علاوہ کوئی اور روزہ نہیں ہوسکتا پس شارع کے متعین کرنے کے بعد تعیین نیت کی ضرورت نہیں ہوگی۔ جیسا کہ صوم قضا کو جب ایک بار متعین کر دیا جائے تو اس کے بعد دوبارہ تعیین نیت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صوم رمضان اور صوم قضا دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ ایک بار متعین کرنے کے بعد دوبارہ متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور اس کی علت یہی فرضیت ہے۔ لیکن صوم رمضان شروع کرنے سے پہلے ہی شارع کی جانب سے متعین ہے اس لئے بندے کی جانب سے دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں ہے۔

اور صوم قضا چونکہ شروع کرنے سے پہلے متعین نہیں ہوتا اس لئے بندے کی طرف سے ایک بار متعین کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

قلب کی قسم ثانی کی اس مثال اور اس کے جواب کو بعنوانِ دیگر یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوم رمضان صوم فرض ہے اور صوم قضائے رمضان بھی صوم فرض ہے اور صوم قضائے رمضان تعیین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوتا تو صوم رمضان بھی تعیینِ نیت کے بغیر ادا نہیں ہوگا، یہاں فرضیت کو علت بنایا ہے تعیین نیت کے ضروری ہونے کی، ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہی فرضیت (کہ صوم رمضان صوم فرض ہے) تو دلیل ہے اس بات کی کہ صوم رمضان کے لیے تعیینِ نیت ضروری نہیں ہے کیونکہ شارع علیہ السلام نے پہلے ہی ماہ رمضان کو صوم رمضان کے لیے متعین کر دیا ہے، تو شارع علیہ السلام کی طرف سے ایک مرتبہ متعین ہو جانے کے بعد دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ صوم قضائے رمضان کے ایک بار متعین ہونے کے بعد دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں ہوتی، البتہ اتنا فرق ہے کہ صوم رمضان شروع کرنے سے پہلے ہی شارع علیہ السلام کی جانب سے متعین ہو چکا ہے اس لیے بندے کی جانب سے دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں ہے اور صوم قضا شروع کرنے سے پہلے متعین نہیں ہوتا اس لیے بندہ کی تعیین کی ضرورت ہے۔

﴿و قد تقلب العلۃ﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قلب علت کے سابقہ دو طریقوں کے علاوہ ایک تیسرا طریقہ ہے جس کا نام

قلب التسوية ہے۔ لیکن یہ تیسرا طریقہ ضعیف (فاسد) ہے۔ فاسد اس لیے ہے کہ اس میں معارضہ ہے لیکن مناقضہ نہیں ہے حالانکہ قلب کہتے ہیں معارضہ فیہا المناقضہ کو، قلب کی اس قسم ثالث یعنی قلب التسویۃ کی تعریف یہ ہے کہ مستدل نے اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کے لیے جس وصف کو علت بنایا ہے، معترض اس کو اس طرح پلٹے کہ اس سے ایسا حکم ثابت ہو جائے جو مستدل کے ثابت کردہ حکم کی صریح نقیض تو نہ ہو لیکن وہ مستدل کے ثابت کردہ حکم کی نقیض پر دلالت کرے۔

﴿**كقولهم اى الشافعية**﴾ اس کی مثال یہ ہے کہ شوافع نے کہا کہ نفل شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا خواہ نفل روزہ ہو یا نفل نماز اور اگر درمیان میں اس کو فاسد کر دیا جائے تو اس کی قضا لازم نہیں ہوگی البتہ حج نفلی شروع کرنے سے لازم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ فاسد کرنے کی صورت میں اس کو پورا کرنا بھی واجب ہوتا ہے اور اگلے سال اس کی قضا بھی واجب ہوتی ہے باقی رہا یہ کہ نفل نماز اور نفل روزہ شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا شوافع کی دلیل یہ ہے کہ نفل نماز ایسی عبادت ہے کہ فاسد کیے بغیر اگر خود بخود فاسد ہو جائے بایں طور کہ دوران نماز نمازی کا وضو ٹوٹ جائے تو اس کو پورا کرنا واجب نہیں ہوتا بلکہ اس کو پورا کرنا جائز ہی نہیں ہے پس جب فاسد ہونے کی صورت میں نفل نماز کو پورا کرنا واجب نہیں ہے تو شروع کرنے سے اس کو پورا کرنا بھی لازم نہیں ہوگا اور توڑ دینے سے قضاء بھی واجب نہیں ہوگی جیسے وضو ہے کہ اگر درمیان میں فاسد ہو جائے تو اس کو پورا کرنا ضروری نہیں ہوتا تو اسی طرح شروع کرنے سے لازم بھی نہیں ہوتا اور درمیان میں توڑ دینے سے اس کی قضاء بھی واجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح نفل بھی ہے کہ فاسد ہونے کی صورت میں اس کو پورا کرنا لازم نہیں ہوتا تو شروع کرنے سے بھی یہ لازم نہیں ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ شوافع نے نوافل کو وضو پر قیاس کیا ہے اور اس عدم لزوم بالشروع کی علت بنایا ہے عدم اتمام فی الفساد کو کہ جس طرح عدم اتمام فی الفساد کی وجہ سے وضو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا اسی طرح عدم اتمام فی الفساد کی وجہ سے نوافل بھی شروع کرنے سے لازم نہیں ہوں گے، یعنی نفل اور وضو دونوں اس علت میں شریک ہیں کہ درمیان میں فاسد ہونے کی صورت میں ان کو پورا کرنا واجب نہیں ہوتا تو پھر حکم میں بھی شریک ہوں گے کہ شروع کرنے سے واجب نہیں ہوں گے۔

فَيُقَالُ لَهُمْ لَمَّا كَانَ كَذٰلِكَ وَجَبَ اَنْ يَّسْتَوِىَ فِيْهِ اَىْ فِى النَّفْلِ عَمَلُ النَّذْرِ وَ الشُّرُوْعِ بِاللُّزُوْمِ كَمَا اسْتَوٰى عَمَلُهُمَا فِى الْوُضُوْءِ بِعَدَمِ اللُّزُوْمِ فَالْوَصْفُ الَّذِىْ جَعَلَهُ الشَّافِعِىُّ ﷫ دَلِيْلًا عَلٰى عَدَمِ اللُّزُوْمِ بِالشُّرُوْعِ فِى النَّفْلِ وَ هُوَ عَدَمُ الْاِمْضَاءِ فِى الْفَسَادِ جَعَلْنَاهُ عِلَّةً لِاِسْتِوَاءِ النَّذْرِ وَ الشُّرُوْعِ وَ يَلْزَمُ مِنْهُ اللُّزُوْمُ بِالشُّرُوْعِ فَكَانَ قَلْبًا مِنْ هٰذِهِ الْحَيْثِيَّةِ وَ اِنَّمَا كَانَ هٰذَا الْقَلْبُ ضَعِيْفًا لِاَنَّهٗ مَا اَتٰى بِصَرِيْحِ نَقِيْضِ الْخَصْمِ اَعْنِى اللُّزُوْمَ بِالشُّرُوْعِ بَلْ اَتٰى بِالْاِسْتِوَاءِ الْمَلْزُوْمِ لَهٗ وَ لِاَنَّ الْاِسْتِوَاءَ مُخْتَلِفٌ ثُبُوْتًا وَ زَوَالًا فَفِى الْوُضُوْءِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ غَيْرَ لَازِمٍ بِالشُّرُوْعِ وَ النَّذْرِ وَ فِى النَّفْلِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ لَازِمًا بِهِمَا وَ يُسَمّٰى هٰذَا عَكْسًا اَىْ شَبِيْهًا بِالْعَكْسِ لَا عَكْسًا حَقِيْقِيًّا لِاَنَّ الْعَكْسَ الْحَقِيْقِىَّ هُوَ رَدُّ الشَّىْءِ عَلٰى سَنَنِهِ الْاَوَّلِ كَمَا يُقَالُ فِىْ قَوْلِنَا مَا يَلْزَمُ بِالنَّذْرِ يَلْزَمُ بِالشُّرُوْعِ كَالْحَجِّ وَ مَا لَا يَلْزَمُ بِالنَّذْرِ لَا يَلْزَمُ بِالشُّرُوْعِ كَالْوُضُوْءِ وَ هُوَ يَصْلَحُ لِلتَّرْجِيْحِ عَلٰى مَا سَيَاْتِىْ لِاَنَّ مَا يَطَّرِدُ وَ يَنْعَكِسُ اَوْلٰى مِمَّا يَطَّرِدُ وَ لَا يَنْعَكِسُ وَ هٰذَا لَمَّا كَانَ رَدُّ الشَّىْءِ عَلٰى خِلَافِ سَنَنِهِ الْاَوَّلِ كَانَ دَاخِلًا فِى الْقَلْبِ

شَبِيْهًا بِالْعَكْسِ وَإِنَّمَا جَعَلَهُ عَكْسًا اِتِّبَاعًا لِفَخْرِ الْإِسْلَامِ ۔

ترجمہ: تو شوافع سے جواب میں کہا جائے گا کہ ﴿جب معاملہ اس طرح ہے تو ضروری ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا عمل یکساں ہو﴾ لازم ہونے میں جس طرح وضو میں دونوں کا عمل یکساں ہے لازم نہ ہونے میں پس امام شافعی رحمہ اللہ نے جس وصف کو نفل میں عدم لزوم بالشروع کی دلیل قرار دیا ہے اور وہ ہے عدم اتمام فی الفساد (یعنی فاسد ہونے کی صورت میں پورا نہ کرنا) ہم نے اسی وصف کو نذر اور شروع کے باہم برابر ہونے کی علت قرار دیا ہے اور اس سے لزوم بالشروع لازم آتا ہے، پس یہ اس حیثیت سے قلب ہے اور یہ قلب ضعیف اس لئے ہے کہ معارض خصم (کے دعویٰ) کی صریح نقیض یعنی لزوم بالشروع کو نہیں لایا بلکہ وہ برابری کو لایا ہے جو کہ صریح نقیض کا ملزوم ہے اور اس لئے کہ برابری ثبوت اور زوال کے اعتبار سے مختلف ہے پس وضو میں برابری ہے نذر اور شروع سے لازم نہ ہونے کے اعتبار سے اور نفل میں برابری ہے نذر اور شروع سے لازم ہونے کے اعتبار سے ﴿اور اس کا نام عکس رکھا جاتا ہے﴾ یعنی شبیہ بالعکس نہ کہ حقیقی عکس اس لئے کہ حقیقی عکس کہتے ہیں شی کو اس کے پہلے اسلوب پر لوٹانا جیسا کہ ہمارا یہ قول ہے جو عبادت نذر ماننے سے لازم ہو جائے تو وہ شروع کرنے سے بھی لازم ہو جاتی ہے جیسے حج ہے اور جو عبادت نذر ماننے سے لازم نہ ہو وہ شروع کرنے سے بھی لازم نہیں ہوتی ہے جیسے وضو اور یہ عکسِ حقیقی ترجیح کی صلاحیت رکھتا ہے عنقریب اس کی تفصیل آئے گی اس لئے کہ جو وصف مطرد بھی ہو اور منعکس بھی ہو وہ اس وصف سے اولیٰ ہوتا ہے جو مطرد تو ہو لیکن منعکس نہ ہو اور قلب کی یہ قسم چونکہ شی کو اس کے پہلے اسلوب کے خلاف پر لوٹانا ہے اس لیے یہ قلب میں داخل ہوگی اور عکس کے مشابہ ہوگی، اور ماتن رحمہ اللہ نے اس کو عکس بنایا ہے فخر الاسلام کی پیروی کرتے ہوئے۔

تشریح: ﴿فيقال لهم لما كان كذلك﴾ مصنف رحمہ اللہ احناف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ٹھیک ہے اگر یہی بات ہے کہ عدمِ اتمام فی الفساد میں نوافل وضو کی مانند ہیں تو پھر ہم کہتے ہیں کہ نوافل میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہونا چاہئے جیسا کہ وضو میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہے یعنی وضو جو کہ مقیس علیہ ہے وہ نہ نذر سے لازم ہوتا ہے اور نہ شروع کرنے سے لازم ہوتا ہے اسی طرح نوافل جو کہ مقیس ہے اس میں بھی نذر اور شروع کا حکم یکساں ہونا چاہئے اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ نوافل میں عدم لزوم کے اعتبار سے نذر اور شروع کے حکم کو یکساں نہیں کیا جاسکتا کیونکہ نوافل بالاجماع نذر سے لازم ہو جاتے ہیں پس نوافل میں نذر اور شروع کے حکم میں برابری اس طرح ہوگی کہ جس طرح نوافل نذر سے لازم ہو جاتے ہیں اسی طرح شروع کرنے سے بھی لازم ہو جائیں گے جیسا کہ احناف کا مذہب ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شوافع نے عدم اتمام فی الفساد کو عدم لزوم بالشروع کی علت بنایا تھا اور احناف نے کہا کہ یہ عدم لزوم بالشروع کی علت نہیں ہے بلکہ یہ استواء کی علت ہے اور جب یہ استواء کی علت ہے تو استواء سے لازمی طور پر لزوم بالشروع ثابت ہو جاتا ہے یعنی جب نفل میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہے تو پھر نفل شروع سے لازم ہو جائیں گے جیسا کہ نذر سے لازم ہو جاتے ہیں، پس اس اعتبار سے یہ قلب ہے۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قلب کی یہ تیسری قسم فاسد ہے اور وجہ فساد دو ہیں۔

﴿لانه ما اتی بصریح﴾ پہلی وجہ فساد یہ ہے کہ مدعی نے جو حکم ثابت کیا ہے (یعنی عدم لزوم بالشروع) معارض کا ثابت کردہ حکم (استواء) اس کی صریح نقیض نہیں ہے۔ لہٰذا مناقضہ نہیں پایا گیا اور جب مناقضہ نہیں پایا گیا تو قلب بھی باقی نہ رہا کیونکہ قلب کی صحت کے لئے اس کا مناقضہ پر مشتمل ہونا ضروری ہے۔

﴿و لان الاستواء مختلف الخ﴾ سے دوسری وجہ فساد بیان کر رہے ہیں کہ کلام سے مقصود اس کا معنی ہوتا ہے نہ کہ الفاظ اور استواء جس کو معارض نے ثابت کیا ہے یہ معنی کے اعتبار سے مختلف ہے بایں طور کہ مقیس علیہ (وضو) میں استواء ہے عدم لزوم بالشروع کے اعتبار سے اور مقیس (نفل) میں استواء ہے لزوم بالشروع کے اعتبار سے پس استواء کا مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان تضاد کے طور پر مختلف ہونا معارض (احناف) کے قیاس بالقلب کو باطل کر دیتا ہے کیونکہ صحت قیاس کے لئے یہ شرط ہے کہ بعینہ مقیس علیہ والا حکم بغیر کسی تبدیلی کے مقیس کی طرف متعدی کیا جائے اور یہ شرط یہاں نہیں پائی جا رہی ہے۔

﴿و یسمیٰ هٰذا عکسا﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قلب کی اس تیسری قسم کا نام عکس رکھا جاتا ہے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ قلب کی یہ تیسری قسم شبیہ بالعکس (عکس کے مشابہ) ہے عکسِ حقیقی نہیں ہے کیونکہ عکسِ حقیقی یہ ہوتا ہے کہ کسی چیز کو اس کے پہلے اسلوب پر پلٹ دیا جائے اور یہاں پہلے طرز پر پلٹنا نہیں پایا جا رہا، مثلاً احناف کہتے ہیں کہ جو چیز نذر سے لازم ہو جاتی ہے وہ شروع کرنے سے بھی لازم ہو جاتی ہے جیسے حج ہے اس پر کسی نے قلب کیا کہ جو چیز نذر ماننے سے لازم نہیں ہوتی وہ شروع کرنے سے بھی لازم نہیں ہوتی جیسے وضو ہے۔ اس مثال میں شئی کو اس کے پہلے طرز پر پلٹا گیا ہے کیونکہ پہلے قضیہ میں وجودی چیز کو وجودی چیز کی علت بنایا گیا ہے اور دوسرے قضیہ میں عدمی چیز کو عدمی چیز کی علت بنایا گیا ہے، پس یہ قلب حقیقی ہے۔

﴿وهو یصلح للترجیح﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی علت پر عکسِ حقیقی کیا جائے تو یہ اس علت میں عیب نہیں ہوگا بلکہ اس کی خوبی ہوگا اس سے وہ علت مزید قوی ہو جائے گی کیونکہ جس علت کا اثر وجوداً اور عدماً دونوں طرح ظاہر ہو یقیناً وہ راجح ہوگی اس علت پر جس کا اثر وجوداً ظاہر ہو اور عدماً ظاہر نہ ہو۔ اس لیے عکسِ حقیقی اس علت کے لیے وجہ ترجیح بن سکتا ہے کہ اس علت کو ترجیح حاصل ہوگی ، ایسی علت پر جس میں عکسِ حقیقی جاری نہ ہو، یعنی اس کا اثر صرف وجوداً ظاہر ہو اور عدماً ظاہر نہ ہو۔

بہر حال قلب کی اس تیسری قسم میں خصم کی علت کو چونکہ اس کے پہلے اسلوب پر نہیں الٹا جاتا اس لئے اس پر عکس حقیقی کی تعریف صادق نہیں آتی جیسے مذکورہ صورت میں شوافع نے عدم لزوم بالشروع کو ثابت کیا تھا اس کا مقتضی یہ تھا کہ احناف لزوم بالشروع کا حکم ثابت کرتے لیکن احناف نے استواء کا حکم ثابت کیا جو کہ قلب حقیقی نہیں ہے۔ قلب کی یہ تیسری صورت دراصل معارضہ بالقلب میں داخل ہے عکسِ حقیقی کے ساتھ محض مشابہت پائی جاتی ہے لیکن مصنف رحمہ اللہ نے فخر الاسلام رحمہ اللہ کی اتباع میں اس کو عکس قرار دیا ہے۔

وَ الثَّانِي الْمُعَارَضَةُ الْخَالِصَةُ عَنْ مَعْنَى الْمُنَاقَضَةِ وَ يُسَمّٰى هٰذَا فِيْ عُرْفِ الْمُنَاظَرَةِ مُعَارَضَةً بِالْغَيْرِ وَ هِيَ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا الْمُعَارَضَةُ فِيْ حُكْمِ الْفَرْعِ بِاَنْ يَّقُوْلَ الْمُعْتَرِضُ لَنَا دَلِيْلٌ يَدُلُّ عَلٰى خِلَافِ حُكْمِكَ فِي الْمَقِيْسِ وَ لَهٗ خَمْسَةُ اَقْسَامٍ كُلُّهَا صَحِيْحَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ فِيْ عِلْمِ الْاُصُوْلِ عَلٰى مَا قَالَ وَ هُوَ صَحِيْحٌ سَوَاءٌ عَارَضَهٗ بِضِدِّ ذٰلِكَ الْحُكْمِ بِلَا زِيَادَةٍ وَ هٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الْاَوَّلُ مِنْهَا وَ ذٰلِكَ بِاَنْ يَّذْكُرَ عِلَّةً دَالَّةً عَلٰى نَقِيْضِ حُكْمِ الْمُعَلِّلِ صَرِيْحًا بِلَا زِيَادَةٍ وَ نُقْصَانٍ نَظِيْرُهٗ مَا اِذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رحمہ اللہ الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي الْوُضُوْءِ فَيُسَنُّ تَثْلِيْثُهٗ كَالْغَسْلِ فَنَقُوْلُ الْمَسْحُ فِي الرَّأْسِ مَسْحٌ فَلَا يُسَنُّ تَثْلِيْثُهٗ كَمَسْحِ الْخُفِّ اَوْ بِزِيَادَةٍ هِيَ تَفْسِيْرٌ وَ هٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِيْ مِنْهَا وَ نَظِيْرُهٗ اَنْ نَّقُوْلَ فِي الْمِثَالِ الْمَذْكُوْرِ بِحَثِّ الْمُعَارَضَةِ اِنَّ الْمَسْحَ رُكْنٌ فِي الْوُضُوْءِ فَلَا يُسَنُّ تَثْلِيْثُهٗ بَعْدَ اِكْمَالِهٖ فَنَقُوْلُ بَعْدَ اِكْمَالِهٖ زِيَادَةٌ

عَلٰى قَدْرِ الْمُعَارَضَةِ وَ لٰكِنَّهُ تَفْسِيْرٌ لِلْمَقْصُوْدِ وَ لٰكِنْ يُشْكَلُ اَنَّ هٰذَا الْمِثَالَ لَيْسَ لِلْمُعَارَضَةِ الْخَالِصَةِ بَلْ لِلْقِسْمِ الثَّانِيْ مِنَ الْقَلْبِ عَلٰى قِيَاسِ مَا قُلْنَا فِيْ مَسْئَلَةِ صَوْمِ رَمَضَانَ بَعْدَ تَعَيُّنِهٖ وَ لَمْ اَرَ مِثَالًا لِهٰذَا الْقِسْمِ مِنَ الْمُعَارَضَةِ الْخَالِصَةِ اَوْ تَغْيِيْرٌ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ تَفْسِيْرٌ اَيْ زِيَادَةٌ هِيَ تَغْيِيْرٌ وَ قَدْ بَيَّنَهُ بِقَوْلِهٖ وَ فِيْهِ نَفْيٌ لِمَا لَمْ يُثْبِتْهُ الْاَوَّلُ اَوْ اِثْبَاتٌ لِمَا لَمْ يَنْفِهِ الْاَوَّلُ لٰكِنْ تَحْتَهٗ مُعَارَضَةٌ لِلْاَوَّلِ فَهُوَ حَالٌ عَنْ قَوْلِهٖ تَغْيِيْرٌ وَ قَيْدٌ لَهٗ فَيَكُوْنُ مُشْتَمِلًا عَلَى الْقِسْمِ الثَّالِثِ وَ الرَّابِعِ وَ هٰذَا هُوَ الْحَقُّ ۔

ترجمہ...... ﴿اور دوسری قسم معارضہ خالصہ ہے﴾ یعنی وہ معارضہ جو مناقضہ کے معنی سے خالی ہو اور مناظرہ کی اصطلاح میں اس کا نام معارضہ بالغیر رکھا جاتا ہے ﴿اور معارضہ خالصہ دو قسم پر ہے ان میں سے ایک معارضہ فی حکم الفرع ہے﴾ بایں طور کہ معترض یوں کہے کہ ہمارے پاس ایسی دلیل ہے جو مقیس میں تیرے بیان کردہ حکم کے خلاف پر دلالت کرتی ہے اور معارضہ فی حکم الفرع کی پانچ قسمیں ہیں جو ساری کی ساری صحیح ہیں اور علم اصول میں مستعمل ہیں، جیسا کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ﴿اور یہ (معارضہ فی حکم الفرع) صحیح ہے خواہ معترض مستدل کا معارضہ کرے اس حکم کی ضد کے ساتھ بغیر زیادتی کے﴾ اور یہی معارضہ فی حکم الفرع کی پہلی قسم ہے یعنی اس کا مطلب یہ ہے کہ معترض ایسی علت ذکر کرے جو بغیر کمی بیشی کے مستدل کے حکم کی نقیض پر دلالت کرے اس کی مثال وہ ہے جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ مسح راس وضو کا رکن ہے لہٰذا اس کی تثلیث مسنون ہوگی غسل کی طرح پس ہم کہتے ہیں کہ مسح راس مسح ہے لہٰذا اس کی تثلیث مسنون نہیں ہوگی مسح علی الخفین کی طرح ﴿یا معترض مستدل کا معارضہ کرے اس حکم کی ضد میں ایسی زیادتی کے ساتھ جو تفصیل کے درجہ میں ہو﴾ اور یہی معارضہ فی حکم الفرع کی دوسری قسم ہے اس کی مثال یہ ہے کہ ہم مذکورہ مثال میں معارضہ کے وقت کہیں کہ مسح رأس وضو کا رکن ہے لہٰذا اس میں اکمال کے بعد تثلیث مسنون نہیں ہوگی۔ پس ہمارا قول **بعد اکماله** معارضہ کی مقدار پر زیادتی ہے لیکن یہ اضافہ مقصود تفصیل کے درجہ میں ہے۔ لیکن یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہ مثال معارضہ خالصہ کی نہیں ہے بلکہ یہ قلب کی دوسری قسم کی مثال ہے اسی طریقہ پر جو ہم نے مسئلہ صوم رمضان کے بارے میں کہا ہے صوم رمضان کے متعین ہونے کے بعد اور میں نے معارضہ خالصہ کی اس قسم کی مثال نہیں دیکھی ہے ﴿یا وہ زیادتی تغییر کے درجہ میں ہو﴾ اس کا عطف ہے ماتن رحمۃ اللہ علیہ کے قول تفسیر پر یعنی ایسی زیادتی ہو جو تبدیلی کے درجہ میں ہو اور اس کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول **و فیه نفی** سے بیان کیا ہے ﴿دراں حالیکہ اس تغییر میں نفی ہو اس حکم کی جس کو اول (مستدل) نے ثابت نہیں کیا یا اس تغییر میں اثبات ہو اس حکم کا جس کی نفی اول (مستدل) نے نہیں کی لیکن اس کے ضمن میں حکم اول یعنی معارضہ ہو﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی یہ عبارت ان کے قول (تغییر) سے حال ہے اور اس کے لئے قید ہے لہٰذا یہ عبارت معارضہ کی قسم ثالث اور رابع دونوں کو شامل ہے اور یہی درست توجیہ ہے۔

تشریح...... ﴿**والثانی المعارضة**﴾ معارضہ کی دوسری قسم معارضہ خالصہ ہے یعنی وہ معارضہ جو مناقضہ سے خالی ہو یعنی اس معارضہ میں مناقضہ کا معنی نہ پایا جاتا ہو، پھر معارضہ خالصہ کی دو قسمیں ہیں ① **معارضه فی حکم الفرع** ② **معارضه فی علت الاصل۔**

معارضہ فی حکم الفرع کا مطلب یہ ہے کہ ایسا معارضہ جس کا تعلق مقیس کے حکم کے ساتھ ہو مثلاً معارض مستدل سے یہ کہے کہ میرے پاس ایسی علت اور دلیل موجود ہے جو فرع میں آپ کے ثابت کردہ حکم کے خلاف دوسرے حکم پر دلالت کرتی ہے۔ معارضہ کی

اس قسم کی پانچ صورتیں ہیں اور ساری کی ساری صحیح اور علم اصول میں مستعمل ہیں کیونکہ اس معارضہ کے ذریعہ مستدل کے ثابت کردہ حکم کے خلاف دوسرا حکم دوسری علت سے ثابت کیا جاتا ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لیے یہ پانچوں صورتیں درست ہیں۔

ان میں سے پہلی قسم ﴿معارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة﴾ ہے یعنی معارض ایسی علت ذکر کرے جو بغیر کی بیشی کے مستدل کے ثابت کردہ حکم کی صریح نقیض پر دلالت کرے۔

نظیرہ ما اذا قال الخ: اس کی مثال یہ ہے کہ شوافع کے ہاں **مسح رأس** میں تثلیث مسنون ہے اور اس پر ان کی دلیل یہ ہے کہ **مسح رأس** وضو کا ایک رکن ہے اور **غسل وجه** (چہرے کو دھونا) بھی وضو کا ایک رکن ہے اور غسل وجہ میں تو بالاتفاق تثلیث مسنون ہے لہٰذا ہم علت رکنیت کی وجہ سے **مسح رأس** کو غسل وجہ پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس طرح غسل وجه میں تثلیث مسنون ہے اسی طرح مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی۔

ہم (احناف) اس پر معارضہ کرتے ہوئے کہتے ہیں مسح رأس میں تثلیث مسنون نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ **مسح رأس** ایک مسح ہے اور **مسح على الخفين** بھی ایک مسح ہے اور **مسح على الخفين** میں تو بالاتفاق تثلیث مسنون نہیں ہے لہٰذا علت مسح کی وجہ سے ہم **مسح رأس** کو **مسح على الخفين** پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس طرح **مسح على الخفين** میں تثلیث مسنون نہیں ہے اسی طرح مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون نہیں ہوگی۔

﴿او بزيادة هي تفسير﴾ (دوسری قسم)

معارضه بضد ذلك الحكم بزيادة هي تفسير۔ یعنی معارض ایسی علت ذکر کرے جو مستدل کے حکم کی نقیض پر دلالت کرے اور اس میں ایسی زیادتی ہو جو مقصود کی تفسیر کے درجے میں ہو مثلاً مذکورہ مثال میں شوافع کی دلیل پر ہم (احناف) معارضہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مسح رأس وضو کا ایک رکن ہے لہٰذا اکمال یعنی استیعاب کے بعد اس میں تثلیث مسنون نہیں ہوگی دیکھئے مستدل (شوافع) نے مسح رأس میں تثلیث کا مسنون ہونا ثابت کیا اور معارض (احناف) نے مسح رأس میں تثلیث کا مسنون نہ ہونا ثابت کیا ہے جو کہ اس کی صریح نقیض ہے اور اس پر بعد اکماله (اکمال کے بعد) کا اضافہ کیا جو درحقیقت مقصود کی تفسیر ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ وضو میں اصل سنت اکمال ہے جو راس (سر) میں استیعاب سے حاصل ہوتی ہے اور وجہ (چہرہ) میں تثلیث سے حاصل ہوتی ہے۔

﴿ولكن يشكل﴾ شارح ﷫ فرماتے ہیں کہ اس مثال پر یہ اشکال وارد ہے کہ یہ درحقیقت معارضہ خالصہ کی مثال نہیں ہے بلکہ قلب کی دوسری قسم قلب الوصف شاہدًا کی مثال ہے جس میں مستدل کی علت اس کے دلیل ہونے کے بجائے معارض کی دلیل بن جاتی ہے اور یہاں بھی اسی طرح ہے کہ رکنیت جس کو شوافع نے علت بنایا تھا یہ ان کی دلیل ہونے کے بجائے معارض (احناف) کی دلیل بن گئی جیسا کہ صوم رمضان کے متعین ہونے کے مسئلے میں ہم نے اس کی وضاحت کی تھی۔ اور معارضہ خالصہ کی اس دوسری قسم کی مثال مجھے نہیں ملی۔

﴿او تغيير﴾ معارضہ کی تیسری قسم **معارضه بضد ذلك الحكم بزيادة هي تغيير وفيه نفي لما لم يثبته الاول:** یعنی معارض ایسی علت ذکر کرے جو مستدل کے حکم کی نقیض پر دلالت کرے اور اس میں ایسا اضافہ ہو جو حکم اول یعنی مستدل کے حکم کو بدل دے دراں حالیکہ معارض ایسی بات کی نفی کرے جس کو مستدل نے ثابت نہیں کیا۔

معارضہ کی چوتھی قسم: **معارضه بضد ذلك الحكم بزيادة هي تغيير وفيه اثبات لما لم يثبته الاول:** یعنی معارض ایسی علت ذکر کرے جو مستدل کے حکم کی نقیض پر دلالت کرتی ہو اور اس میں ایسا اضافہ ہو جو حکم اول (مستدل کے حکم) کو بدل

دے دراں حالیکہ معارض ایسی چیز کا اثبات کرے جس کی مستدل نے نفی نہیں کی۔

﴿فھو حال عن قوله تغيير﴾ شارح رحمہ اللہ متن کی عبارت کی ترکیب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فیه نفی سے لے کر لما لم ينفه الاول﴾ تک کی عبارت تغییر کے لئے حال ہے اور حال چونکہ ذوالحال کے لئے قید ہوتا ہے اس لئے یہ ذوالحال کے لئے قید ہے اس عبارت میں معارضے کی تیسری قسم اور چوتھی قسم دونوں کو بیان کیا گیا ہے اس مقام کی درست توجیہ یہی ہے۔

وَ قَدْ تَوَهَّمَ بَعْضُ الشَّارِحِيْنَ اَنَّ قَوْلَهُ اَوْ تَغْيِيْرٌ قِسْمٌ ثَالِثٌ وَ قَوْلَهُ اَوْ فِيْهِ نَفْيٌ لِمَا لَمْ يُثْبِتْهُ الْاَوَّلُ اَوْ اِثْبَاتٌ لِمَا لَمْ يَنْفِهِ الْاَوَّلُ بِكَلِمَةِ اَوْ دُوْنَ الْوَاوِ وَ كُلٌّ مِنْهُمَا قِسْمٌ رَابِعٌ وَ هٰذَا خَطَاءٌ فَاحِشٌ نَشَأَ مِنْ تَحْرِيْفِ الْوَاوِ اِلٰى اَوْ فَنَظِيْرُ الْقِسْمِ الثَّالِثِ قَوْلُنَا فِى الْيَتِيْمَةِ اِنَّهَا صَغِيْرَةٌ يُوَلّٰى عَلَيْهَا بِوِلَايَةِ الْاِنْكَاحِ كَالَّتِىْ لَهَا اَبٌ فَقَالَ الشَّافِعِيُّ رحمہ اللہ هٰذِهٖ صَغِيْرَةٌ فَلَا يُوَلّٰى عَلَيْهَا بِوِلَايَةِ الْاِخْوَةِ قِيَاسًا عَلَى الْمَالِ اِذْ لَا وِلَايَةَ لِلْاَخِ عَلٰى مَالِ الصَّغِيْرَةِ بِالْاِتِّفَاقِ فَهٰذِهٖ مُعَارَضَةٌ بِزِيَادَةٍ هِىَ تَغْيِيْرٌ وَ هِىَ قَوْلُنَا بِوِلَايَةِ الْاِخْوَةِ وَ فِيْهِ نَفْيٌ لِمَا لَمْ يُثْبِتْهُ الْاَوَّلُ لِاَنَّا مَا اَثْبَتْنَا فِى التَّعْلِيْلِ وِلَايَةَ الْاِخْوَةِ بَلْ مُطْلَقَ الْوِلَايَةِ حَتّٰى يَنْفِيَ الْمُعَارِضُ اِيَّاهَا وَ لٰكِنْ تَحْتَهُ مُعَارَضَةٌ لِلْاَوَّلِ لِاَنَّهُ اِذَا انْتَفَتْ وِلَايَةُ الْاِخْوَةِ انْتَفٰى سَائِرُهَا اِذْ لَا قَائِلَ بِالْفَصْلِ بَيْنَ الْاَخِ وَ غَيْرِهٖ وَ نَظِيْرُ الْقِسْمِ الرَّابِعِ قَوْلُنَا اِنَّ الْكَافِرَ يَمْلِكُ شِرَاءَ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ لِاَنَّهُ يَمْلِكُ بَيْعَهُ فَيَمْلِكُ شِرَاءَهُ كَالْمُسْلِمِ فَعَارَضَهُ اَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ رحمہ اللہ وَ قَالُوْا اِنَّ الْكَافِرَ لَمَّا مَلَكَ بَيْعَهُ وَجَبَ اَنْ يَسْتَوِيَ فِيْهِ ابْتِدَاءُ الْمِلْكِ وَ بَقَاءُهُ كَالْمُسْلِمِ لٰكِنَّهُ لَا يَمْلِكُ الْقَرَارَ عَلَيْهِ شَرْعًا بَلْ يُجْبَرُ عَلٰى اِخْرَاجِهٖ عَنْ مِلْكِهٖ فَكَذٰلِكَ لَا يَمْلِكُ ابْتِدَاءَ مِلْكِهٖ فَفِىْ هٰذِهِ الْمُعَارَضَةِ زِيَادَةٌ هِىَ تَغْيِيْرٌ وَ هُوَ قَوْلُهُ وَجَبَ اَنْ يَسْتَوِيَ وَ فِيْهِ اِثْبَاتٌ لِمَا لَمْ يَنْفِهِ الْاَوَّلُ لِاَنَّا مَا نَفَيْنَا الْاِسْتِوَاءَ بَيْنَ الْاِبْتِدَاءِ وَ الْبَقَاءِ فِى التَّعْلِيْلِ حَتّٰى يُثْبِتَهُ الْخَصْمُ فِى الْمُعَارَضَةِ وَ اِنَّمَا اَثْبَتْنَا الْاِسْتِوَاءَ بَيْنَ الْبَيْعِ وَ الشِّرَاءِ وَ لٰكِنْ تَحْتَهُ مُعَارَضَةٌ لِلْاَوَّلِ لِاَنَّهُ اِذَا اَثْبَتَ الْاِسْتِوَاءَ بَيْنَ الْاِبْتِدَاءِ وَ الْبَقَاءِ ظَهَرَتِ الْمُفَارَقَةُ بَيْنَ الْبَيْعِ وَ الشِّرَاءِ فَيَصِحُّ الْبَيْعُ دُوْنَ الشِّرَاءِ لِاَنَّهُ يُوْجِبُ الْمِلْكَ ابْتِدَاءً فَيَتَّصِلُ بِمَوْضِعِ النِّزَاعِ مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ۔

ترجمہ اور بعض شارحین نے یہ سمجھا ہے ماتن رحمہ اللہ کا قول (او تغییر) تیسری قسم ہے اور ماتن رحمہ اللہ کا قول او فيه نفی لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول کو بجائے حرف و کے کلمہ او کے ساتھ ہے اور ان میں سے ہر ایک چوتھی قسم ہے اور یہ فحش غلطی ہے جو کہ وکو او کے ساتھ بدلنے کی بناء پر پیدا ہوئی ہے اور تیسری قسم کی مثال یتیم لڑکی کے بارے میں ہمارا یہ قول ہے کہ یہ صغیرہ ہے اس پر ولایتِ نکاح حاصل ہوگی، اس لڑکی کی طرح جس کا باپ ہو پس امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یتیم لڑکی صغیرہ ہے لہٰذا اس پر بھائیوں کو ولایت نکاح حاصل نہیں ہوگی مال پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ بھائی کو صغیرہ کے مال پر بالاتفاق ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے پس یہ معارضہ ہے ایسی زیادتی کے ساتھ جس نے حکم اول کو تبدیل کر دیا اور وہ زیادتی ہمارا قول بولاية الاخوة ہے اور

اس میں ایسی بات کی نفی ہے جس کو اول یعنی مستدل نے ثابت نہیں کیا کیونکہ ہم نے قیاس میں بھائی کی ولایت ثابت نہیں کی تھی بلکہ مطلق ولایت کو ثابت کیا تھا کہ معارض اس کی نفی کرتا لیکن اس کے تحت حکم اول کا معارضہ موجود ہے اس لئے کہ جب بھائی کی ولایت منتفی ہوگئی تو باقی اقرباء کی ولایت بھی منتفی ہوگئی کیونکہ بھائی اور غیر بھائی کے درمیانِ فرق کا کوئی قائل نہیں ہے اور چوتھی قسم کی مثال ہمارا یہ قول ہے کہ کافر مسلمان غلام کو خریدنے کا مالک ہے اس لئے کہ وہ اس کو بیچنے کا مالک ہے تو اس کو خریدنے کا بھی مالک ہوگا جیسا کہ مسلمان ہے پس شوافع نے اس کا معارضہ کیا اور کہا کہ کافر جب عبد مسلم کے بیچنے کا مالک ہے تو ضروری ہے کہ ابتداء ملک (شراء) اور بقائے ملک یہ دونوں کافر کے حق میں مسلمان کی طرح برابر ہوں لیکن کافر عبد مسلم کو شرعاً اپنی ملک میں برقرار نہیں رکھ سکتا بلکہ اس کو اپنی ملک سے نکالنے پر مجبور کیا جاتا ہے لہٰذا کافر اسی طرح ابتداءِ ملک (شراء) کا مالک نہیں ہوگا پس اس معارضہ میں ایسی زیادتی ہے جس نے (حکم اول کو) تبدیل کر دیا ہے اور وہ زیادتی ہمارا قول **وجب ان یستوی** ہے اور اس میں ایسی بات کا اثبات ہے جس کی اول (مستدل) نے نفی نہیں کی کیونکہ ہم نے تعلیل میں ابتداءِ ملک اور بقاء ملک کے درمیان برابری کی نفی نہیں کی کہ خصم اس کو معارضہ میں ثابت کرے اور ہم نے برابری ثابت کی تھی بیع اور شراء کے درمیان لیکن اس کے تحت حکم اول کا معارضہ ہے اس لئے کہ جب خصم نے ابتداء ملک اور بقاء ملک کے درمیان برابری ثابت کی تو بیع اور شراء کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا لہٰذا بیچنا درست ہوگا نہ کہ خریدنا اس لئے کہ شراء ابتداءِ ملک کو ثابت کرتا ہے تو اس طرح یہ معارضہ محل نزاع کے ساتھ وابستہ ہو جائے گا۔

تشریح: ﴿**وقد فهم بعض الشارحين**﴾: ملاجیون رحمۃ اللہ علیہ بعض شارحین پر رد کر رہے ہیں کہ بعض شارحین یعنی صاحب دائر رحمۃ اللہ علیہ نے یہ سمجھا ہے کہ ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول **او تغيير** میں معارضہ کی تیسری قسم کو بیان کیا ہے اور **او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول** میں معارضہ کی چوتھی قسم کو بیان کیا ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ان کی فحش غلطی ہے اور اس غلطی کا منشاء یہ ہے کہ **و فيه نفي** میں **و** تھا اس میں تحریف کر کے اس کو **او** بنایا گیا ہے۔

﴿**فنظير القسم الثالث**﴾ معارضہ کی تیسری قسم کی مثال: احناف کہتے ہیں کہ اگر باپ زندہ ہو تو اس کو ولایت نکاح حاصل ہوتی ہے پس اگر باپ زندہ نہ ہو تو اس پر قیاس کر کے دوسرے رشتہ داروں کو قرابت کی ترتیب کے اعتبار سے ولایتِ نکاح حاصل ہوگی قرابت کی ترتیب یہ ہے کہ سب سے پہلے جزء الانسان (انسان کا بیٹا، پوتا، پڑپوتا الخ) ہے پھر اصل الانسان (باپ، دادا، پردادا الخ) ہے اس کے بعد جزء ابی الانسان (بھائی) ہے اس کے بعد جزء جد الانسان (چچا) ہے اس پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے معارضہ کرتے ہوئے فرمایا کہ بھائی کو اپنی صغیرہ بہن کے مال پر بالاتفاق ولایت حاصل نہیں ہوتی لہٰذا ہم مال پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بھائی کو اپنی صغیرہ بہن کے نکاح کی ولایت بھی حاصل نہیں ہوگی دیکھئے یہاں مطلق ولایت پر رشتۂ اخوت (بھائی والا رشتہ) کی زیادتی کر کے معارضہ کیا گیا ہے جس کی وجہ سے حکم اول (باپ کے بعد باقی رشتہ داروں کو ولایت کا حاصل ہونا) یہ بدل گیا ہے اور اس معارضہ میں معارض (امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ) نے ایسی بات کی نفی کی ہے جس کو مستدل (احناف) نے ثابت نہیں کیا وہ یہ ہے کہ اس میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ولایتِ اخوت کی نفی کی ہے اور احناف نے اس کو ثابت ہی نہیں کیا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کی نفی کریں۔ بلکہ احناف نے مطلق ولایت کو ثابت کیا ہے البتہ اس میں حکمِ اول (مطلق ولایت) کا معارضہ موجود ہے کہ بھائی کی ولایت کی نفی سے دیگر رشتہ داروں کی ولایت کی نفی ہو جاتی ہے کیونکہ بھائی اور دیگر رشتہ داروں کے درمیان فرق کا کوئی قائل نہیں ہے جو بھائی کی ولایت کو ثابت کرتا ہے وہ باقی رشتہ داروں کی ولایت کو بھی ثابت کرتا ہے۔ اور جو بھائی کی ولایت کو ثابت نہیں کرتا وہ باقی رشتہ داروں کی ولایت کو بھی ثابت نہیں کرتا۔ ایسا کوئی نہیں جو بھائی کی ولایت ثابت کرے اور باقی رشتہ داروں کی ولایت ثابت نہ کرے یا بھائی کی ولایت ثابت نہ کرے اور

دیگر رشتہ داروں کی ولایت ثابت کرے۔اس لیے جب بھائی کی ولایت کی نفی ہوگئی تو باقی رشتہ داروں کی ولایت کی بھی نفی ہوگئی۔

﴿و نظیر القسم الرابع﴾ چوتھی قسم کی مثال یہ ہے کہ کافر مسلمان غلام کو خرید سکتا ہے یا نہیں؟ احناف کا مذہب یہ ہے کہ خرید سکتا ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کافر مسلمان غلام کو خریدنے کا اہل نہیں ہے، احناف کی دلیل یہ ہے کہ کافر بالاتفاق مسلمان غلام کو فروخت کرنے کا اہل ہے لہٰذا اس کو خریدنے کا اہل بھی ضرور ہوگا۔ جیسا کہ مسلمان عبد مسلم کو فروخت کرنے کا اہل ہے تو اس کو خریدنے کا اہل بھی ہے۔ پس احناف نے کافر کو مسلمان پر قیاس کیا ہے۔ شوافع اس پر معارضہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کافر جب مسلمان غلام کو فروخت کرنے اور اس کو اپنی ملک سے نکالنے کا اختیار رکھتا ہے تو ضروری ہے کہ کافر کے حق میں ابتداءِ ملک (خرید کرنا) اور بقاءِ ملک دونوں برابر ہوں یعنی کافر کو عبد مسلم خرید کرنے کا بھی اختیار ہو اور اس پر اپنی ملک برقرار رکھنے کا بھی اختیار ہو۔ جیسا کہ مسلمان کے حق میں یہ دونوں چیزیں برابر ہیں کہ مسلمان کو عبد مسلم کے خریدنے کا بھی اختیار ہوتا ہے اور اس پر اپنی ملک برقرار رکھنے کا بھی اختیار ہوتا ہے، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کافر کو عبد مسلم پر شرعاً اپنی ملک برقرار رکھنے کا اختیار نہیں ہے بلکہ شرعاً اس کو مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ عبد مسلم کو اپنی ملک سے نکالے پس جب کافر کو عبد مسلم پر اپنی ملک برقرار رکھنے کا اختیار نہیں ہے تو ابتداءِ ملک (خرید کرنے) کا بھی اختیار نہیں ہوگا۔

دیکھئے! اس معارضہ میں معارض (شوافع) نے مستدل (احناف) کے ثابت کردہ حکم (کافر کو عبد مسلم خرید کرنے کا اختیار ہے) کے خلاف دوسرا حکم ثابت کیا ہے جو حکمِ اول کی نقیض ہے یعنی کافر کو عبد مسلم خریدنے کا اختیار نہیں ہے اور اس میں ایک اضافہ بھی ہے (یعنی ابتداءِ ملک اور بقاءِ ملک میں برابری) جو حکمِ اول کو بدل دیتا ہے۔ اور اس میں معارض (شوافع) نے ایسی چیز کو ثابت کیا ہے جس کی مستدل (احناف) نے نفی نہیں کی اور وہ ہے ابتداءِ ملک اور بقاءِ ملک میں برابری کہ احناف نے اس کی نفی نہیں کی ہے لیکن شوافع اس کو ثابت کرنے کے درپے ہیں لیکن اس برابری کے ضمن میں احناف کے ثابت کردہ حکم پر معارضہ ہو جاتا ہے کیونکہ معارض نے جب ابتداءِ ملک اور بقاءِ ملک کے درمیان برابری ثابت کر کے کافر کو عبد مسلم خریدنے کی اجازت نہیں دی تو بیع اور شراء کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا کہ کافر عبد مسلم کو فروخت کرنے کا اہل ہے لیکن خریدنے کا اہل نہیں ہے اس طرح شوافع کے اس معارضہ کا تعلق محلِ نزاع کے ساتھ ہو جاتا ہے۔

اَوْ فِیْ حُکْمٍ غَیْرِ الْاَوَّلِ لٰکِنْ فِیْہِ نَفْیُ الْاَوَّلِ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِہٖ بِضِدِّ ذٰلِکَ الْحُکْمِ اَیْ لَمْ یُعَارِضْہُ بِضِدِّ الْحُکْمِ الْاَوَّلِ بَلْ یُعَارِضُہٗ فِیْ حُکْمٍ اٰخَرَ غَیْرِ الْاَوَّلِ لٰکِنْ فِیْہِ نَفْیُ الْاَوَّلِ وَ ھٰذَا ھُوَ الْقِسْمُ الْخَامِسُ مِنْھَا نَظِیْرُہٗ مَا قَالَ اَبُوْ حَنِیْفَۃَ رحمہ اللہ فِی الْمَرْاَۃِ الَّتِیْ نُعِیَ اِلَیْھَا زَوْجُھَا اَیْ اُخْبِرَتْ بِمَوْتِہٖ فَاعْتَدَّتْ وَ تَزَوَّجَتْ بِزَوْجٍ اٰخَرَ فَجَاءَتْ بِوَلَدٍ ثُمَّ جَاءَ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ حَیًّا اِنَّ الْوَلَدَ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ لِاَنَّہٗ صَاحِبُ فِرَاشٍ صَحِیْحٍ لِقِیَامِ النِّکَاحِ بَیْنَھُمَا فَاِنْ عَارَضَہُ الْخَصْمُ بِاَنَّ الثَّانِیَ صَاحِبُ فِرَاشٍ فَاسِدٍ فَیَسْتَوْجِبُ بِہِ النَّسَبَ کَمَا لَوْ تَزَوَّجَتِ امْرَاَۃٌ بِغَیْرِ شُھُوْدٍ وَ وَلَدَتْ مِنْہُ یَثْبُتُ النَّسَبُ مِنْہُ وَ اِنْ کَانَ الْفِرَاشُ فَاسِدًا فَھٰذِہِ الْمُعَارَضَۃُ لَمْ تَکُنْ لِنَفْیِ النَّسَبِ عَنِ الْاَوَّلِ بَلْ لِاِثْبَاتِ النَّسَبِ مِنَ الثَّانِیْ لٰکِنْ فِیْہِ نَفْیُ الْاَوَّلِ لِاَنَّہٗ اِذَا ثَبَتَ مِنَ الثَّانِیْ یَنْتَفِیْ عَنِ الْاَوَّلِ لِعَدَمِ تَصَوُّرِ النَّسَبِ مِنْ شَخْصَیْنِ فَیَحْتَاجُ حِیْنَئِذٍ اِلَی التَّرْجِیْحِ فَنَقُوْلُ الْاَوَّلُ صَاحِبُ فِرَاشٍ صَحِیْحٍ وَ الثَّانِیْ صَاحِبُ فِرَاشٍ فَاسِدٍ وَ الصَّحِیْحُ اَوْلٰی

مِنَ الْفَاسِدِ فَيُعَارِضُهُ الْخَصْمُ بِاَنَّ الثَّانِيَ حَاضِرٌ وَ الْمَاءَ مَاءُهُ وَ هُوَ اَوْلٰى مِنَ الْغَائِبِ فَيَظْهَرُ حِيْنَئِذٍ فِقْهُ الْمَسْئَلَةِ وَ هُوَ اَنَّ الْمِلْكَ وَ الصِّحَّةَ اَحَقُّ بِالْاِعْتِبَارِ مِنَ الْحَضْرَةِ وَ الْمَاءِ فَاِنَّ الْفَاسِدَ يُوْجِبُ الشُّبْهَةَ وَ الصَّحِيْحَ يُوْجِبُ الْحَقِيْقَةَ وَ الْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى مِنَ الشُّبْهَةِ وَ الثَّانِيْ فِيْ عِلَّةِ الْاَصْلِ اَيِ النَّوْعُ الثَّانِيْ مِنَ الْمُعَارَضَةِ الْخَالِصَةِ الْمُعَارَضَةُ فِيْ عِلَّةِ الْمَقِيْسِ عَلَيْهِ بِاَنْ يَقُوْلَ عِنْدِيْ دَلِيْلٌ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْمَقِيْسِ عَلَيْهِ شَيْءٌ اٰخَرُ لَمْ يُوْجَدْ فِي الْفَرْعِ وَ هِيَ ثَلٰثَةُ اَقْسَامٍ كُلُّهَا بَاطِلَةٌ عَلٰى مَا قَالَ وَ ذٰلِكَ بَاطِلٌ سَوَاءٌ كَانَتْ بِمَعْنًى لَا يَتَعَدّٰى هٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الْاَوَّلُ كَمَا اِذَا عَلَّلْنَا فِيْ بَيْعِ الْحَدِيْدِ بِاَنَّهُ مَوْزُوْنٌ قُوْبِلَ بِجِنْسِهِ فَلَا يَجُوْزُ بَيْعُهُ مُتَفَاضِلًا كَالذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ فَيُعَارِضُهُ السَّائِلُ بِاَنَّ الْعِلَّةَ عِنْدَنَا فِي الْاَصْلِ هِيَ الثَّمَنِيَّةُ وَ تِلْكَ لَا تَتَعَدّٰى اِلَى الْحَدِيْدِ

ترجمہ:..... ﴿یا ایسے حکم میں معارضہ ہوگا جو حکم اول کا غیر ہو لیکن اس میں حکم اول کی نفی ہو﴾ اس کا عطف ماتن رحمۃ اللہ علیہ کے قول بضد ذلك الحكم پر ہے یعنی معترض حکم اول کی ضد کے ساتھ معارضہ نہ کرے بلکہ کسی ایسے دوسرے حکم سے معارضہ کرے جو حکم اول کا غیر ہو لیکن اس میں حکم کی نفی ہو اور یہ معارضہ فی حکم الفرع کی پانچویں قسم ہے اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا اس عورت کے بارے میں جس کو اس کے خاوند کی وفات کی خبر دی گئی ہو پس اس نے عدت گذاری اور دوسرے شخص سے نکاح کر لیا اور اس سے بچہ بھی پیدا ہوا پھر اس کے بعد پہلا خاوند زندہ ہونے کی حالت میں (واپس) آ گیا تو (امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ) بچہ پہلے خاوند کا ہوگا اس لئے کہ پہلا خاوند صاحب فراش صحیح ہے کیونکہ عورت اور پہلے خاوند کے درمیان نکاح قائم ہے پس اگر خصم معارضہ کرے بایں طور کہ دوسرا خاوند صاحب فراش فاسد ہے، پس اس سے وہ نسب کا مستحق ہوگا جیسے کہ ایک عورت بغیر گواہوں کے نکاح کرے اور بچہ پیدا ہو جائے تو اسی خاوند سے اس کا نسب ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ فراش، فاسد ہے۔ پس یہ معارضہ پہلے خاوند سے نسب کی نفی کے لیے نہیں ہے بلکہ دوسرے خاوند سے نسب ثابت کرنے کے لیے ہے لیکن اس میں اول کی نفی ہے کیونکہ جب دوسرے خاوند سے نسب ثابت ہو گیا تو پہلے خاوند سے نسب کی نفی ہو جائے گی کیونکہ نسب دو شخصوں سے متصور نہیں ہو سکتا لہٰذا اس وقت ترجیح کی ضرورت ہو گی تو ہم کہتے ہیں کہ پہلا خاوند صاحب فراش صحیح ہے اور دوسرا خاوند صاحب فراش فاسد ہے اور صحیح فاسد سے اولیٰ اور راجح ہوتا ہے پھر خصم اس کا معارضہ کرتا ہے بایں صورت کہ دوسرا شوہر موجود ہے اور نطفہ اسی کا ہے اور حاضر غائب سے زیادہ مستحق ہوتا ہے تو اس وقت مسئلہ کی فقہ ظاہر ہو گی اور وہ یہ ہے کہ ملک اور صحت کی موجودگی اور نطفہ سے زیادہ لائق اعتبار ہے کیونکہ فراش فاسد شبہ نسب ثابت کرتا ہے اور فراش صحیح حقیقی نسب ثابت کرتا ہے اور حقیقت شبہ سے راجح ہوتی ہے ﴿اور دوسری قسم معارضہ فی علۃ الاصل ہے﴾ یعنی معارضہ خالصہ کی دوسری قسم وہ معارضہ ہے جو کہ مقیس علیہ کی علت میں ہوں بایں طور کہ معارض یوں کہے کہ میرے پاس ایسی دلیل ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقیس علیہ میں علت دوسری چیز ہے جو فرع میں نہیں پائی جاتی، اس معارضہ کی تین قسمیں ہیں اور سب کی سب باطل ہیں، جیسا کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ﴿اور معارضہ کی یہ نوع باطل ہے خواہ ایسی علت سے معارضہ کیا جائے جو متعدی نہ ہو﴾ یہ (معارضہ فی علۃ الاصل کی) پہلی قسم ہے جیسا کہ لوہے کی بیع میں ہم نے علت نکالی ہے کہ یہ موزونی ہے جس کا اس کی جنس کے ساتھ مقابلہ کیا گیا ہے، لہٰذا کمی بیشی کے ساتھ اس کی بیع جائز نہیں ہو گی جیسے سونا اور چاندی پس سائل اس پر یہ معارضہ کرتا ہے کہ

ہمارے نزدیک مقیس علیہ میں علت ثمنیت ہے اور یہ لوہے کی طرف متعدی نہیں ہوتی۔

تشریح **او فی حکم غیر الاول**۔ معارضہ فی حکم الفرع کی پانچویں قسم۔ **معارضہ فی حکم غیر الاول لکن فیہ نفی الاول** ہے۔ یعنی معارض اس حکم کی نفی نہ کرے جس کو مستدل نے ثابت کیا ہے اور نہ ہی اس حکم کو ثابت کرے جس کی مستدل نے نفی کی ہے بلکہ دوسرے محل میں دوسری علت سے دوسرا حکم ثابت کرے لیکن اس دوسرے حکم کا اثبات حکم اول (مستدل کے حکم) کی نفی کو مستلزم ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی عورت کا خاوند گم ہو گیا پھر اس کو اطلاع ملی کہ اس کا شوہر مر گیا ہے تو اس نے عدت گذار کر دوسرے مرد کے ساتھ نکاح کر لیا اور اس سے بچہ بھی پیدا ہو گیا اس کے بعد اس کا پہلا شوہر زندہ گھر واپس آ گیا تو ایسی صورت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ بچہ پہلے شوہر کا ہو گا اور اسی سے اس کا نسب ثابت ہو گا اس لئے کہ زوج اول اور اس عورت کے درمیان بحکم شرع نکاح قائم ہے لہٰذا صاحب فراش صحیح زوج اول ہی ہے۔ اس لئے اسی سے نسب ثابت ہو گا اب اس پر کسی خصم نے معارضہ کیا زوج ثانی صاحب فراش فاسد ہے اور فراشِ فاسد سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ لہٰذا بچے کا نسب زوج ثانی سے ثابت ہو جائے گا۔

باقی رہی یہ بات کہ فراش فاسد سے نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی عورت نے بغیر گواہوں کے کسی مرد کے ساتھ نکاح کر لیا اور بچہ پیدا ہو گیا تو یہ عورت اس مرد کے لیے اگرچہ فراش فاسد ہے مگر اس کے باوجود اس بچے کا نسب اس مرد سے ثابت ہو جاتا ہے۔ پس اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی زوج ثانی سے بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ اگرچہ وہ فراشِ فاسد ہے۔

دیکھئے! مستدل (امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ) نے جو حکم ثابت کیا تھا (زوج اول کے لئے نسب کا اثبات) اس معارضہ میں معارض نے اس کی نفی نہیں کی یعنی زوج اول سے نسب کی نفی نہیں کی بلکہ صرف زوج ثانی کے لیے نسب ثابت کیا ہے۔ البتہ اس کے ضمن میں زوج اول سے نسب کی نفی خود بخود ہو جاتی ہے کیونکہ جب زوج ثانی سے نسب ثابت ہو گیا تو لازمی طور پر زوج اول سے نسب کی نفی خود بخود ہو گی کیونکہ ایک بچے کا نسب دو مردوں سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ پس جب معارضہ ہو گیا تو اب اس کے جواب کے لئے ترجیح کی ضرورت ہو گی چنانچہ شارح رحمہ اللہ اس کے جواب میں ترجیح کے ساتھ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ زوج اول صاحب فراش صحیح ہے اور زوج ثانی صاحب فراش فاسد ہے اور صحیح فاسد سے راجح اور اولیٰ ہوتا ہے لہٰذا فراشِ صحیح کو فراشِ فاسد پر ترجیح حاصل ہو گی اور بچے کا نسب اسی (صاحب فراشِ صحیح یعنی زوج اول) سے ثابت ہو گا۔ اس ترجیح پر اگر کوئی معارضہ کرے کہ جب بچہ پیدا ہوا ہے اس وقت زوج ثانی حاضر تھا زوج اول حاضر نہیں بلکہ غائب تھا اور بچہ جس نطفہ سے پیدا ہوا وہ زوج ثانی کا ہے زوج اول کا نہیں ہے اور جو حاضر ہو وہ غائب سے اولیٰ ہوتا ہے اور نطفہ والا بغیر نطفہ والے سے اولیٰ ہوتا ہے۔

﴿فیظھر حینئذ﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس وقت (جب جانبین سے وجہ ترجیح بیان کی گئی) اس مسئلہ کی فقہ (یعنی اس مسئلہ کا اصل مغز اور روح) ظاہر ہو گی وہ یہ ہے کہ زوج اول کو ملک نکاح حاصل ہے اور زوج ثانی کو ملکِ نکاح حاصل نہیں ہے اور پہلے خاوند کو فراشِ صحیح حاصل ہے اور دوسرے کو فراشِ فاسد، پس زوج اول کو ملکِ نکاح کا حاصل ہونا اور فراشِ صحیح کا مالک ہونا زوج ثانی کے حاضر ہونے اور اس کے نطفے سے زیادہ لائق اعتبار ہے۔ کیونکہ فراشِ فاسد سے نسب کا شبہ ثابت ہوتا ہے اور فراشِ صحیح سے حقیقی نسب ثابت ہوتا ہے۔ اور حقیقت شبہ سے راجح ہوتی ہے۔ اس لئے زوج اول سے نکاح کا ثابت ہونا راجح ہے لہٰذا زوج اول سے نسب کا ثابت ہونا بھی راجح ہو گا۔

﴿و الثانی فی علۃ الاصل﴾ معارضہ خالصہ کی دوسری قسم معارضہ فی علۃ الاصل ہے یعنی وہ معارضہ جو مقیس علیہ کی علت ہو۔

مثلاً معارض یہ کہے کہ میرے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقیس علیہ میں علت وہ نہیں ہے جو مستدل نے بیان کی ہے بلکہ علت دوسری چیز ہے جو مقیس میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے مستدل کا قیاس درست نہیں ہے۔ صاحب کتاب ﷫ فرماتے ہیں کہ اس معارضے کی تین قسمیں ہیں اور تینوں باطل ہیں۔

﴿معارضہ فی علۃ الاصل کی پہلی قسم﴾: علتِ غیر متعدیہ کے ساتھ معارضہ کرنا یعنی ایسی علت کے ساتھ معارضہ کیا جائے جو کسی فرع کی طرف متعدی نہ ہوتی ہو۔

﴿کما اذا عللنا فی بیع الحدید الخ﴾ اس کی مثال یہ ہے کہ احناف کہتے ہیں کہ اگر لوہے کو لوہے کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کیا جائے تو یہ بیع جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں علت ربوا (قدر مع الجنس) موجود ہے کہ دونوں عوض وزنی بھی ہیں اور جنس بھی ایک ہے جیسا کہ اسی علت کی وجہ سے سونے کی بیع سونے کے عوض کمی بیشی کے ساتھ اور چاندی کی بیع چاندی کے عوض کمی بیشی کے ساتھ جائز نہیں ہے۔ پس احناف نے قدر مع الجنس کی علت کی وجہ سے لوہے کو سونے اور چاندی پر قیاس کیا ہے اس پر خصم (امام شافعی، امام مالک ﷭ وغیرہ) نے معارضہ کیا ہے کہ مقیس علیہ (سونے اور چاندی) میں علتِ ربوا قدر مع الجنس نہیں ہے بلکہ ثمنیت ہے اور یہ علت مقیس (لوہے) میں نہیں پائی جاتی لہٰذا احناف کا لوہے کو سونے اور چاندی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ بلکہ لوہے کی بیع لوہے کے عوض کمی بیشی کے ساتھ جائز ہوگی۔ دیکھئے! یہاں جس علت کے ساتھ معارضہ کیا گیا ہے یعنی ثمنیت وہ غیر متعدی ہے کسی فرع کی طرف متعدی نہیں ہوتی ہے۔

اَوْ يَتَعَدّٰى اِلٰى فَرْعٍ مُجْمَعٍ عَلَيْهِ وَ هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِيْ كَمَا اِذَا عَلَّلْنَا فِيْ حُرْمَةِ بَيْعِ الْجَصِّ بِجِنْسِهٖ مُتَفَاضِلًا بِالْكَيْلِ وَ الْجِنْسِ كَالْحِنْطَةِ وَ الشَّعِيْرِ فَيُعَارِضُهُ السَّائِلُ بِاَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْاَصْلِ لَيْسَتْ مَا قُلْتَ بَلْ هِيَ الْاِقْتِيَاتُ وَ الْاِدِّخَارُ وَ هُوَ مَعْدُوْمٌ فِي الْجَصِّ وَ اِنْ كَانَ يَتَعَدّٰى اِلٰى فَرْعٍ مُجْمَعٍ عَلَيْهِ وَ هُوَ الْاُرْزُ وَ الدُّخْنُ اَوْ مُخْتَلِفٍ فِيْهِ اَيْ يَتَعَدّٰى اِلٰى فَرْعٍ مُخْتَلِفٍ فِيْهِ وَ هُوَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ مِثَالُهٗ مَا لَوْ عَارَضَ السَّائِلُ فِي الْمَسْئَلَةِ الْمَذْكُوْرَةِ بِاَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْاَصْلِ هُوَ الطُّعْمُ وَ لَمْ يُوْجَدْ فِي الْجَصِّ وَ هُوَ يَتَعَدّٰى اِلٰى فَرْعٍ مُخْتَلَفٍ فِيْهِ اَعْنِي الْفَوَاكِهَ وَ مَا دُوْنَ الْكَيْلِ وَ هٰذِهِ الْاَقْسَامُ كُلُّهَا بَاطِلَةٌ لِاَنَّ الْوَصْفَ الَّذِيْ يَدَّعِيْهِ السَّائِلُ لَا يُنَافِي الْوَصْفَ الَّذِيْ يَدَّعِيْهِ الْمُعَلِّلُ اِذِ الْحُكْمُ يَثْبُتُ بِعِلَلٍ شَتّٰى فَاِنْ لَمْ يَكُنْ وَصْفُهٗ مُتَعَدِّيًا فَفَسَادُهٗ ظَاهِرٌ لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ بِالتَّعْلِيْلِ التَّعْدِيَةُ وَ اِنْ كَانَ مُتَعَدِّيًا كَانَتِ الْمُعَارَضَةُ اَيْضًا فَاسِدَةً لِاَنَّهَا لَا تَعَلُّقَ لَهَا بِالْمُتَنَازَعِ فِيْهِ اِلَّا اَنَّهَا تُفِيْدُ عَدَمَ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِيْهِ وَ هُوَ لَا يُوْجِبُ عَدَمَ الْحُكْمِ وَ كُلُّ كَلَامٍ صَحِيْحٍ فِي الْاَصْلِ اَيْ فِيْ اَصْلِ وَضْعِهٖ وَ جَوْهَرِهٖ وَ لٰكِنْ يُذْكَرُ عَلٰى سَبِيْلِ الْمُفَارَقَةِ الَّتِيْ هِيَ بَاطِلَةٌ عِنْدَ اَهْلِ الْاُصُوْلِ فَاذْكُرْهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْمُمَانَعَةِ لِيَخْرُجَ عَنْ حَيِّزِ الْفَسَادِ اِلٰى حَيِّزِ الصِّحَّةِ وَ يَكُوْنَ مَقْبُوْلًا بِاَصْلِهٖ وَ وَصْفِهٖ مَعًا وَ اِنَّمَا تُذْكَرُ هٰذِهِ الْقَاعِدَةُ هٰهُنَا لِاَنَّ الْمُعَارَضَةَ فِيْ عِلَّةِ الْاَصْلِ هِيَ الْمُسَمَّاةُ بِالْمُفَارَقَةِ عِنْدَهُمْ لِاَنَّهٗ اَتَى السَّائِلُ بِعِلَّةٍ يَقَعُ بِهَا الْفَرْقُ بَيْنَ

الْاَصْلِ وَالْفَرْعِ وَهُوَ فَاسِدٌ عِنْدَ الْاَكْثَرِ فَاِذَا اَتَى السَّائِلُ بِكَلَامٍ لَطِيْفٍ مَقْبُوْلٍ فِيْ ضِمْنِ هٰذِهِ الْمُفَارَقَةِ الْفَاسِدَةِ فَلَا بُدَّ اَنْ يُّذْكَرَ ذٰلِكَ الْكَلَامُ بِعَيْنِهٖ فِيْ ضِمْنِ الْمُمَانَعَةِ لِيَكُوْنَ ذٰلِكَ الْكَلَامُ مَقْبُوْلًا بِمَادَّتِهٖ وَهَيْئَتِهٖ مَعًا مِثَالُهٗ مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رحمہ اللہ فِيْ اِعْتَاقِ الرَّاهِنِ الْعَبْدَ الْمَرْهُوْنَ اِنَّهٗ لَا يَنْفُذُ اِعْتَاقُهٗ۔

ترجمہ: ﴿یا معارضہ کیا جائے ایسی علت سے جو ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جس کے حکم پر اتفاق ہو﴾ یہ (معارضہ فی علۃ الاصل کی) دوسری قسم ہے جیسے چونے کی بیع کرنا اس کی جنس کے بدلے میں کمی بیشی کے ساتھ اس کے حرام ہونے کی ہم نے علت بیان کی کیل اور جنس کے ساتھ جیسے کہ گندم اور جَو ہے پھر اس پر سائل یہ معارضہ کرتا ہے کہ مقیس علیہ میں علت وہ نہیں ہے جو آپ نے بیان کی ہے بلکہ علت اقتیات (قابل غذا ہونا) اور ادّخار (قابل ذخیرہ ہونا) ہے اور یہ علت چونے میں نہیں پائی جارہی ہے اگرچہ یہ علت ایسی فرع کی طرف متعدی ہوتی ہے جس کے حکم پر اجماع ہے اور وہ چاول اور باجرہ ہے ﴿یا معارضہ کیا جائے ایسی علت سے جو ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جس کے حکم کے بارے میں اختلاف ہو﴾ یعنی وہ علت ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جو مختلف فیہ ہو اور یہ (معارضہ فی علۃ الاصل کی) تیسری قسم ہے اس کی مثال یہ ہے کہ اگر سائل مذکورہ مسئلہ میں معارضہ کرے بایں طور کہ مقیس علیہ میں علت طعم (قابل غذا ہونا) ہے اور یہ علت چونے میں نہیں پائی جاتی ہے اور یہ علت متعدی ہوتی ہے ایسی فرع کی طرف جس کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے یعنی پھل اور اور مقدار کیل سے کم اور یہ ساری قسمیں باطل ہیں اس لئے کہ وہ علت جس کا سائل دعویٰ کرتا ہے وہ اس علت کے منافی نہیں ہے جس کا مستدل نے دعویٰ کیا کیونکہ ایک حکم متعدد علتوں سے ثابت ہوسکتا ہے، پس اگر سائل کی علت متعدی نہ ہو تو اس کا فاسد ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ تعلیل (قیاس) سے مقصود تعدیہ ہوتا ہے اور اگر سائل کی علت متعدی ہو تب بھی معارضہ فاسد ہوگا کیونکہ اس معارضہ کا محل نزاع کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے مگر یہ کہ یہ معارضہ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ (معارض کی علت فرع میں نہیں پائی جارہی اور یہ (علت کا نہ پایا جانا) حکم کے نہ پائے جانے کو ثابت نہیں کرتا ﴿اور ہر وہ کلام جو اصل میں درست ہو﴾ یعنی اپنی اصل وضع اور مادہ کے لحاظ سے صحیح ہو ﴿لیکن اس کو مفارقت کے طرز پر ذکر کیا جائے﴾ جو کہ اصولیوں کے ہاں باطل ہے ﴿تو اے مخاطب! تم اس کو ممانعت کے طرز پر پیش کرو﴾ تاکہ وہ درجۂ فساد سے درجۂ صحت کی طرف نکل جائے اور اپنی اصل اور وصف دونوں کے ساتھ مقبول و معتبر ہو جائے اور اس قاعدہ کو یہاں اس لیے ذکر کیا جاتا ہے کہ معارضہ فی علۃ الاصل کا نام مفارقہ ہے اصولیوں کے ہاں کیونکہ معترض ایسی علت کو لایا ہے جس سے مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان فرق واقع ہو جاتا ہے اور یہ مفارقہ اکثر اصولیوں کے ہاں فاسد ہے پس جب سائل اس مفارقۂ فاسدہ کے ضمن میں ایسا عمدہ کلام لائے جو مقبول اور معتبر ہو تو ضروری ہے کہ وہ بعینہٖ اسی کلام کو ممانعت کے طرز پر پیش کرے تاکہ وہ کلام اپنے مادہ اور صورت دونوں اعتبار سے مقبول ہو جائے اس کی مثال یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے بیان فرمائی کہ عبد مرہون کو راہن کے آزاد کرنے کے بارے میں کہ اس کا آزاد کرنا نافذ نہیں ہوگا۔

تشریح: ﴿او یتعدی الی فرع مجمع علیه﴾ معارضہ فی علۃ الاصل کی دوسری قسم بیان کررہے ہیں کہ ایسی علت کے ساتھ معارضہ کیا جائے جو مقیس میں تو نہ پائی جاتی ہو لیکن ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جس کے حکم پر سب کا اجماع ہو۔

﴿کما اذا عللنا فی حرمة بیع الجص﴾ اس کی مثال یہ ہے کہ احناف نے کہا کہ چونے کی بیع چونے کے عوض کی بیشی کے ساتھ حرام ہے کیونکہ اس میں علتِ ربوا (قدر مع الجنس) موجود ہے۔ جیسا کہ اسی علت کی وجہ سے گندم کی بیع گندم کے عوض کی بیشی کے ساتھ اور جَو کی بیع جَو کے عوض کی بیشی کے ساتھ حرام ہے کہ دونوں عوض کیلی بھی ہیں اور جنس بھی ایک ہے۔

﴿خلاصہ﴾ یہ ہے کہ احناف نے قدر مع الجنس کی علت کی وجہ سے چونے کو گندم اور جَو پر قیاس کیا ہے اس پر خصم (امام مالک رحمہ اللہ) نے معارضہ کیا کہ مقیس علیہ (گندم اور جَو) میں علتِ ربوا قدر مع الجنس نہیں بلکہ اقتیات اور ادخار ہے ﴿قابلِ غذا اور قابلِ ذخیرہ ہونا﴾ اور یہ علت چونے میں نہیں پائی جاتی لہٰذا احناف کا چونے کو گندم اور جَو پر قیاس کرنا درست نہیں ہے بلکہ چونے کی بیع چونے کے عوض کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے۔ دیکھئے! یہاں جس علت کے ساتھ معارضہ کیا گیا یعنی اقتیات اور ادخار وہ مقیس (چونے) میں تو نہیں پائی جاتی لیکن ایسی فرع کی طرف متعدی ہوتی ہے کہ جس کے حکم پر سب کا اجماع ہے اور وہ فرع چاول اور باجرہ ہے کیونکہ ان میں علت یعنی اقتیات اور ادخار موجود ہے چنانچہ دونوں قابلِ غذا اور قابلِ ذخیرہ ہیں اور چاول کی بیع چاول کے عوض اور باجرہ کی بیع باجرہ کے عوض کمی بیشی کے ساتھ بالاجماع حرام ہے۔

﴿او مختلف فیہ الخ﴾ معارضہ فی علۃ الاصل کی تیسری قسم بیان کر رہے ہیں کہ ایسی علت کے ساتھ معارضہ کیا جائے جو مقیس میں تو نہ پائی جاتی ہو لیکن ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہو۔

﴿مثالہ ما لو عارض السائل الخ﴾ اس کی مثال یہ ہے کہ احناف کے مذکورہ مسئلے میں اگر خصم (امام شافعی رحمہ اللہ) معارضہ کریں کہ مقیس علیہ ﴿گندم اور جو﴾ میں علتِ ربوا ﴿قدر مع الجنس﴾ نہیں ہے بلکہ طعم ﴿قابلِ غذا ہونا﴾ ہے اور یہ علت مقیس (چونے) میں نہیں پائی جاتی لہٰذا احناف کا چونے کو گندم اور جَو پر قیاس کرنا درست نہیں ہے بلکہ چونے کی بیع چونے کے عوض کمی بیشی کے ساتھ جائز ہوگی۔ دیکھئے! یہاں جس علت کے ساتھ معارضہ کیا گیا ہے یعنی طعم وہ مقیس (چونے) میں تو نہیں پائی جاتی ہے لیکن ایسی فرع کی طرف متعدی ہے جس کے حکم میں ائمہ کا اختلاف ہے وہ فرع پھل ہے مراد وہ پھل ہیں جو نہ وزنی ہوں اور نہ ہی کیلی بلکہ شمار کر کے بیچے جاتے ہوں اور ایک دو مٹھی گندم یعنی جو نصف صاع سے کم ہو ان کو ان کے جنس کے عوض کمی بیشی کے ساتھ بیچنا بعض (امام شافعی رحمہ اللہ) کے ہاں حرام ہے اور دوسرے بعض (احناف) کے ہاں حلال ہے یہ ہیں معارضہ فی علۃ الاصل کی تین قسمیں:

﴿وھذہ الاقسام کلھا باطلۃ﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تینوں قسمیں باطل ہیں۔ اور وجہ بطلان دو ہیں۔

﴿لان الوصف الذی﴾ پہلی وجہ یہ ہے کہ وہ وصف کہ معارض نے جس کے علت ہونے کا دعوی کیا ہے وہ اس وصف کے منافی نہیں ہے کہ مستدل نے جس کے علت ہونے کا دعوی کیا ہے اس لیے کہ علتوں میں تعارض نہیں ہوا کرتا ایک حکم متعدد علتوں سے ثابت ہو سکتا پس اگر مقیس میں معارض کی ذکر کردہ علت موجود نہیں ہے تو مستدل کی ذکر کردہ علت تو موجود ہے اور وہ حکم کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے لہٰذا مستدل کا قیاس درست ہوگا۔

﴿فان لم یکن وصفہ الخ﴾ دوسری وجہ بطلان یہ ہے کہ معارض نے جو علت ذکر کی ہے وہ فرع کی طرف متعدی ہوگی یا متعدی نہیں ہوگی اگر وہ فرع کی طرف متعدی نہ ہو تو پھر اس معارضہ کا فاسد ہونا ظاہر ہے کیونکہ اس صورت میں تعلیل اور قیاس کا مقصودی حکم نہیں پایا جا رہا اور وہ ہے تعدیہ کیونکہ معارض کی علت متعدی نہیں ہے لہٰذا تعلیل تعدیہ سے خالی ہونے کی وجہ سے باطل ہوگی جب تعلیل باطل ہے تو معارضہ بھی باطل ہے اور اگر معارض کی ذکر کردہ علت فرع کی طرف متعدی ہو تو بھی معارضہ فاسد ہے کیونکہ اس معارضہ کا محلِ نزاع (مقیس) کے حکم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے ہاں صرف اتنا تعلق ہے کہ معارض کی ذکر کردہ علت مقیس میں موجود نہیں اور علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حکم کا نہ پایا جانا لازم نہیں آتا کیونکہ ایک حکم کی متعدد علتیں ہو سکتی ہیں۔ پس اگر معترض کی ذکر کردہ علت نہیں پائی جا رہی تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی دوسری علت بھی نہ پائی جا رہی ہو، لہٰذا فرع میں معترض کی علت معدوم ہونے

سے حکم کا معدوم ہونا لازم نہیں آئے گا، پس معارضہ صحیح نہیں ہوگا بلکہ فاسد ہوگا۔

﴿وکل کلام صحیح﴾ ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں ضابطہ کی تشریح سے پہلے ایک تمہیدی بات ذہن نشین کر لیں جس کو شارح ﷫ نے ﴿وانما تذکر ھذہ القاعدۃ﴾ سے بیان کیا ہے۔

﴿تمہیدی بات﴾: معارضہ فی علۃ الاصل کا دوسرا نام مفارقہ ہے اس کا نام مفارقہ اس لئے رکھا جاتا ہے کہ معارض معارضہ کر کے ایسی علت بیان کرتا ہے کہ جس سے مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان فرق ہو جاتا ہے کہ وہ علت مقیس علیہ میں پائی جاتی ہے اور مقیس میں نہیں پائی جاتی۔ پس اسی فرق کی وجہ سے معارضہ فی علۃ الاصل کا نام مفارقہ رکھا جاتا ہے اور پیچھے یہ بات گذر چکی ہے کہ معارضہ فی علۃ الاصل جس کا دوسرا نام مفارقہ ہے اپنی تمام اقسام سمیت باطل ہے۔

﴿کل کلام صحیح﴾ ضابطہ: اگر کوئی شخص ایسا اعتراض کرے جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے نہایت معقول اور مقبول ہو مگر وہ اعتراض مفارقہ یعنی معارضہ فی علۃ الاصل کے طرز پر ہو تو چونکہ معارضہ فی علۃ الاصل باطل ہے اس لیے معترض اس اعتراض کو یہ کہہ کر رد کر سکتا ہے کہ مفارقہ یعنی معارضہ فی علۃ الاصل تو باطل ہے، لہٰذا تمہارا یہ اعتراض بھی باطل ہے تو ایسی صورت میں معترض کو چاہئے کہ وہ اس اعتراض کا عنوان بدل کر اس کو ممانعت کے طرز پر پیش کرے تاکہ وہ اعتراض جس طرح اپنی اصل اور مادہ کے لحاظ سے نہایت معقول اور مقبول ہے، اسی طرح اپنی صورت (طرز) کے لحاظ سے بھی مقبول ہو جائے اور مستدل کے لئے یہ کہنے کی گنجائش نہ رہے کہ یہ طرز تو باطل ہے لہٰذا آپ کا اعتراض باطل ہے۔

﴿مثالہ ما قال الشافعی ﷫ الخ﴾ اس کی مثال بیان کر رہے ہیں مثال کی تشریح سے پہلے مسئلہ (۱) اگر راھن (جو اپنی چیز کسی دوسرے کے پاس رہن رکھے) نے عبد مرہون کو فروخت کر دیا تو یہ بیع بالاتفاق نافذ نہیں ہوگی بلکہ مرتہن کی اجازت پر موقوف ہوگی اگر وہ اجازت دے تو نافذ ہوگی ورنہ نہیں۔

﴿مسئلہ نمبر۲﴾ راہن نے عبد مرہون کو آزاد کر دیا تو احناف کے نزدیک اس کی آزادی واقع ہو جائے گی اور امام شافعی ﷫ فرماتے ہیں کہ اگر راھن معسر (تنگدست) ہو تو آزادی نافذ نہیں ہوگی اور اگر راھن موسر (مالدار) ہو تو اس میں امام شافعی ﷫ کے دونوں قول ہیں ایک قول میں آزادی واقع ہو جائے گی اور ایک قول میں آزادی واقع نہیں ہوگی۔ بہر حال ایک قول کے مطابق امام شافعی ﷫ کے نزدیک آزادی نافذ نہیں ہوگی۔

لِاَنَّ الْاِعْتَاقَ تَصَرُّفٌ مِنَ الرَّاهِنِ يُلَاقِيْ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ بِالْاِبْطَالِ فَكَانَ بَاطِلًا كَالْبَيْعِ فَمَنْ جَوَّزَ مِنَّا الْمُفَارَقَةَ قَالَ فِيْ جَوَابِهٖ اِنَّ الْاِعْتَاقَ لَيْسَ كَالْبَيْعِ لِاَنَّ الْبَيْعَ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ وَ الْعِتْقَ لَا يَحْتَمِلُهٗ فَلَا يَصِحُّ الْقِيَاسُ وَ هٰذَا الْفَرْقُ هُوَ الْمُعَارَضَةُ فِيْ عِلَّةِ الْاَصْلِ لِاَنَّ قَائِلَهٗ يَقُوْلُ اِنَّ عِلَّةَ عَدَمِ جَوَازِ الْبَيْعِ هِيَ كَوْنُهٗ مُحْتَمِلًا لِلْفَسْخِ بَعْدَ وُقُوْعِهٖ فَهٰذَا السُّوَالُ وَ اِنْ كَانَ مَقْبُوْلًا فِيْ نَفْسِهٖ لٰكِنَّهٗ لَمَّا جَاءَ بِهِ السَّائِلُ عَلٰى سَبِيْلِ الْمُفَارَقَةِ لَا يُقْبَلُ مِنْهُ فَكَانَ حَقُّهٗ اَنْ نُوْرِدَهٗ نَحْنُ عَلٰى سَبِيْلِ الْمُمَانَعَةِ فَنَقُوْلُ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْاِعْتَاقَ كَالْبَيْعِ فَاِنَّ حُكْمَ الْبَيْعِ التَّوَقُّفُ عَلٰى اِجَازَةِ الْمُرْتَهِنِ فِيْمَا يَجُوْزُ فَسْخُهٗ لَا الْاِبْطَالُ وَ اَنْتَ فِي الْاِعْتَاقِ تُبْطِلُ اَصْلًا مَا لَا يَجُوْزُ فَسْخُهٗ بَعْدَ ثُبُوْتِهٖ حَتّٰى لَوْ اَجَازَ الْمُرْتَهِنُ لَا يَنْفُذُ اِعْتَاقُهٗ عِنْدَكَ۔

ترجمہ..... اس لئے کہ آزاد کرنا راہن کا ایسا تصرف ہے جو مرتہن کے حق کے ساتھ ملتا ہے باطل کرنے کے ساتھ اس لئے یہ آزادی باطل ہوگی جیسے کہ بیع باطل ہوتی ہے تو احناف میں سے جو مفارقہ کو جائز قرار دیتے ہیں انہوں نے اس کے جواب میں یوں کہا کہ اعتاق بیع کی طرح نہیں ہے اس لئے کہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور آزادی فسخ کا احتمال نہیں رکھتی اس لئے قیاس درست نہیں ہے یہی فرق معارضہ فی علۃ الاصل ہے اس لئے کہ اس کا قائل یہ کہتا ہے کہ بیع کے جائز نہ ہونے کی علت وہ بیع ہونے کے بعد فسخ کا احتمال رکھنا ہے پس یہ سوال اگرچہ اپنی ذات کے لحاظ سے معتبر ہے لیکن چونکہ معترض نے اس کو مفارقہ کے طریقے پر پیش کیا اس لئے مقبول نہیں ہوگا۔ پس اس کا حق یہ ہے کہ ہم اس کو ممانعت کے طرز پر لائیں۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اعتاق بیع کی طرح ہے اس لئے کہ بیع کا حکم مرتہن کی اجازت پر موقوف ہونا ہے ان عقود میں جن کا فسخ جائز ہے بیع کا حکم ابطال نہیں ہے اور تم اعتاق میں اس چیز کو کلی طور پر باطل کرتے ہو جس کے ثبوت کے بعد اس کا فسخ جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ تمہارے نزدیک اگر مرتہن اجازت دے تب بھی راہن کا اعتاق نافذ نہیں ہوگا۔

تشریح..... ﴿لان الاعتاق الی آخرہ﴾ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ راہن کا عبد مرہون کو آزاد کرنا ایسا تصرف ہے جس سے مرتہن کا حق باطل ہو جاتا ہے اور کسی غیر کے حق کو باطل کرنا تو درست نہیں ہے اس لئے راہن کا عبد مرہون کو آزاد کرنا باطل اور مردود ہوگا۔ جیسا کہ راہن کی بیع باطل ہوتی ہے یعنی راہن اگر عبد مرہون کو فروخت کردے مرتہن کی اجازت کے بغیر تو یہ بیع باطل ہوتی ہے کیونکہ اس سے مرتہن کا حق باطل ہو جاتا ہے اور کسی غیر کے حق کو باطل کرنا درست نہیں ہوتا پس امام شافعی رحمہ اللہ نے اعتاق کو بیع پر قیاس کیا ہے اور علت مشترکہ ابطال حق غیر ہے کہ جس طرح ابطال حق غیر کی وجہ سے راہن کی بیع باطل ہوتی ہے اسی طرح ابطال حق غیر کی وجہ سے راہن کا اعتاق باطل ہوگا، احناف میں سے جو حضرات معارضہ فی علۃ الاصل (مفارقہ) کے جائز ہونے کے قائل ہیں یعنی اہل طرد وہ شوافع کی اس قیاسی دلیل کے جواب میں کہتے ہیں کہ اعتاق بیع کی مانند نہیں ہے کیونکہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے لہذا مرتہن کا حق ظاہر ہو جائے گا کہ اگر وہ بیع کو نافذ ہونے سے روکنا چاہے تو روک سکتا ہے لیکن عتق فسخ کا احتمال نہیں رکھتا پس اس کو نافذ ہونے سے روکنے میں مرتہن کا حق ظاہر نہیں ہوگا اور جب بیع اور عتق میں یہ فرق ہے تو عتق کو بیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہوگا دیکھیں یہ فرق درحقیقت معارضہ فی علۃ الاصل ہے یعنی ایسا معارضہ ہے جس کا تعلق مقیس علیہ کی علت کے ساتھ ہے یعنی مقیس علیہ (بیع) کی علت میں معارضہ ہے، امام شافعی رحمہ اللہ نے مقیس علیہ (بیع) کے عدم جواز کی علت نکالی تھی ابطال حق غیر اور معارض یہ کہتا ہے کہ عدم جواز بیع (راہن کی بیع کے ناجائز ہونے) کی علت یہ ہے کہ وہ فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور یہ علت چونکہ اعتاق میں نہیں پائی جاتی اس لئے اعتاق کو بیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔

بعض احناف کا یہ اعتراض اگرچہ بذات خود معقول ہے لیکن معارض نے چونکہ اس کو معارضہ فی علۃ الاصل (مفارقہ) کے طریقہ پر پیش کیا ہے اس لئے یہ مقبول نہیں ہوگا۔ لہذا معترض (بعض احناف) کو چاہئے کہ وہ اس اعتراض کو ممانعت کے طرز پر پیش کریں چنانچہ ہم اس اعتراض کو ممانعت کے طور پر پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم آپ کے قیاس کا درست ہونا تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ قیاس اصل (مقیس علیہ) کے حکم کو متعدی کرنے کے لئے ہوتا ہے اس کو متغیر کرنے کے لئے نہیں ہوتا حالانکہ آپ کے قیاس میں مقیس علیہ کا حکم متغیر ہو گیا ہے کیونکہ مقیس علیہ (بیع) کا حکم مرتہن کی اجازت پر موقوف ہونا ہے یعنی راہن اگر عبد مرہون کو فروخت کرے تو یہ بیع باطل نہیں ہوتی، بلکہ مرتہن کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے اگر وہ اجازت دے تو نافذ ہوگی ورنہ نافذ نہیں ہوگی۔ اور بیع فسخ ہونے کا احتمال رکھتی ہے راہن کی بیع کا حکم باطل ہونا نہیں ہے اور مقیس میں یہ حکم متعدی نہیں ہوا ہے کیونکہ مقیس (عتق) نہ تو مرتہن کی اجازت پر

موقوف ہوتا ہے اور نہ ہی فسخ کا احتمال رکھتا ہے بلکہ تمہارے ہاں مقیس (عتق) کا حکم باطل ہوتا ہے چنانچہ اگر مرتہن راہن کو عتق کی اجازت بھی دیدے تب بھی اے شوافع تمہارے نزدیک آزادی واقع نہیں ہوتی پس صحتِ قیاس کی شرط نہیں پائی گئی اس لئے یہ قیاس درست نہیں ہوگا۔

﴿فائدہ﴾ کتاب کی عبارت "وانت فی الاعتاق تبطل اصلاً مالایجوز" میں لفظ اصلاً تمیز ہونے کی بناء پر منصوب ہے اور مالایجوز الخ تبطل فعل کا مفعول بہ ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْمُعَارَضَةِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ دَفْعِهَا فَقَالَ وَإِذَا قَامَتِ الْمُعَارَضَةُ كَانَ السَّبِيْلُ فِيْهَا التَّرْجِيْحَ اَيْ تَرْجِيْحَ اَحَدِ الْمُعَارِضَيْنِ عَلَى الْاٰخَرِ بِحَيْثُ تَنْدَفِعُ الْمُعَارَضَةُ فَاِنْ لَمْ يَتَاَتَّ لِلْمُجِيْبِ التَّرْجِيْحُ صَارَ مُنْقَطِعًا وَاِنْ تَاَتّٰى لَهٗ فَلِلسَّائِلِ اَنْ يُّعَارِضَهٗ بِتَرْجِيْحٍ اٰخَرَ وَهٰذَا هُوَ حُكْمُ الْمُعَارَضَةِ فِي الْقِيَاسِ وَاَمَّا الْمُعَارَضَةُ فِي النَّقْلِيَّاتِ فَقَدْ مَضٰى بَيَانُهَا وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ فَضْلِ اَحَدِ الْمِثْلَيْنِ عَلَى الْاٰخَرِ وَصْفًا اَيْ بَيَانُ فَضْلِ اَحَدِ الْمِثْلَيْنِ وَاِلَّا يَكُوْنُ تَعْرِيْفًا لِلرُّجْحَانِ لَا لِلتَّرْجِيْحِ وَمَعْنٰى قَوْلِهٖ وَصْفًا اَنْ لَّا يَكُوْنَ ذٰلِكَ الشَّيْءُ الَّذِيْ يَقَعُ بِهِ التَّرْجِيْحُ دَلِيْلًا مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهٖ بَلْ يَكُوْنُ وَصْفًا لِلذَّاتِ غَيْرَ قَائِمٍ بِنَفْسِهٖ وَلِهٰذَا يَتَرَجَّحُ شَهَادَةُ الْعَادِلِ عَلٰى شَهَادَةِ الْفَاسِقِ وَلَا يَتَرَجَّحُ شَهَادَةُ اَرْبَعَةٍ عَلٰى شَهَادَةِ شَاهِدَيْنِ حَتّٰى لَا يَتَرَجَّحَ الْقِيَاسُ عَلٰى قِيَاسٍ يُعَارِضُهٗ بِقِيَاسٍ اٰخَرَ ثَالِثٍ يُؤَيِّدُهٗ لِاَنَّهٗ يَصِيْرُ كَاَنَّ فِيْ جَانِبٍ قِيَاسًا وَفِيْ جَانِبٍ قِيَاسَيْنِ وَكَذَا الْحَدِيْثُ لَا يَتَرَجَّحُ عَلٰى حَدِيْثٍ يُعَارِضُهٗ بِحَدِيْثٍ ثَالِثٍ يُؤَيِّدُهٗ وَالْكِتَابُ لَا يَتَرَجَّحُ عَلٰى اٰيَةٍ تُعَارِضُهٗ بِاٰيَةٍ ثَالِثَةٍ تُؤَيِّدُهٗ وَاِنَّمَا يَتَرَجَّحُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنَ الْقِيَاسِ وَالْحَدِيْثِ وَالْكِتَابِ بِقُوَّةٍ فِيْهِ فَيَكُوْنُ الْاِسْتِحْسَانُ الصَّحِيْحُ الْاَثَرِ مُقَدَّمًا عَلَى الْقِيَاسِ الْجَلِيِّ الْفَاسِدِ الْاَثَرِ وَالْحَدِيْثُ الَّذِيْ هُوَ مَشْهُوْرٌ مُقَدَّمًا عَلٰى خَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْكِتَابُ الَّذِيْ هُوَ مُحْكَمٌ قَطْعِيٌّ مُقَدَّمًا عَلٰى مَا هُوَ ظَنِّيٌّ۔

ترجمہ اور جب مصنف رحمہ اللہ معارضہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس کے دفع کرنے کے بیان میں لگ گئے چنانچہ فرمایا ﴿جب معارضہ قائم ہو جائے تو اس سے رہائی کا راستہ ترجیح ہے﴾ یعنی معارض دلیلوں میں سے ایک کو دوسرے پر اس طرح ترجیح دینا کہ معارضہ ختم ہو جائے پھر اگر مجیب کو کوئی وجہ ترجیح نہ مل سکے تو وہ منقطع الدلیل (عاجز) شمار ہو جائے گا اور اگر مجیب کو وجہ ترجیح مل جائے تو پھر سائل کو حق حاصل ہوگا کہ وہ دوسری وجہ ترجیح کے ساتھ اس کا معارضہ کرے۔ قیاس میں واقع ہونے والے معارضہ کا یہی حکم ہے۔ باقی رہا وہ معارضہ جو نقلیات میں ہو سو اس کا بیان گذر چکا ہے ﴿اور ترجیح کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کا دوسرے پر وصف کے لحاظ سے فائق ہو﴾ یعنی دو برابر کی دلیلوں میں سے ایک کی فوقیت بیان کرنا ورنہ تعریف رجحان کی بن جائے گی نہ کہ ترجیح کی اور مصنف رحمہ اللہ کے قول (وصفًا) کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز سے ترجیح دی جارہی ہے وہ دلیل مستقل بذاتہ نہ ہو بلکہ کسی ذات کا وصف ہو جو بذات خود قائم نہ ہو، اسی وجہ سے عادل گواہ کی گواہی کو فاسق گواہ کی گواہی پر ترجیح حاصل ہوتی ہے اور چار آدمیوں کی گواہی کو دو

آدمیوں کی گواہی پر ترجیح حاصل نہیں ہوتی ﴿یہاں تک کہ ایک قیاس کو ترجیح حاصل نہیں ہوگی﴾ اس کے معارض قیاس پر ﴿کسی تیسرے قیاس کی وجہ سے جو کہ پہلے قیاس کا مؤید ہو﴾ کیونکہ یہ ایسے ہوگا کہ گویا ایک جانب میں ایک قیاس ہے اور دوسری جانب میں دو قیاس ہیں ﴿اور یہی حال حدیث کا ہے﴾ کہ ایک حدیث کو اس کے معارض حدیث پر ترجیح حاصل نہیں ہوگی کسی تیسری حدیث کی وجہ سے جو پہلی حدیث کی مؤید ہو ﴿اور کتاب اللہ کا حال بھی یہی ہے﴾ کہ اس کو اس کے معارض آیت پر ترجیح حاصل نہیں ہوگی کسی تیسری آیت کی بناء پر جو پہلی آیت کی مؤید ہو ﴿ہاں ترجیح حاصل ہوگی﴾ قیاس، حدیث اور کتاب اللہ میں سے ہر ایک کو ﴿اس قوت کی وجہ سے جو خود اس میں موجود ہو﴾ لہٰذا وہ استحسان جس کی تاثیر درست ہو وہ مقدم ہوگا اس قیاس جلی پر جس کی تاثیر فاسد ہو اور حدیث مشہور راجح ہوگی خبر واحد پر اور وہ کتاب اللہ جو محکم اور قطعی ہو وہ راجح ہوگی اس آیت پر جو ظنی ہو۔

تشریح:.... ﴿ولما فرغ﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب مصنف رحمہ اللہ معارضہ کو ذکر کر کے فارغ ہو گئے تو اب اس کے بعد معارضہ کو دفع کرنے یعنی اس کا جواب دینے کا طریقہ بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ جب دو قیاسی دلیلوں میں تعارض واقع ہو جائے تو اس تعارض کو دور کرنے کے لئے ترجیح کا راستہ اختیار کیا جائے یعنی دو قیاسی دلیلیں جو آپس میں معارض ہیں ان میں سے ایک کو دوسری پر اس طرح ترجیح دی جائے گی کہ معارضہ دفع ہو جائے پس اگر مستدل اپنی دلیل کی کوئی وجہ ترجیح پیش نہ کر سکے تو وہ اپنے خصم کے سامنے منقطع الدلیل اور عاجز شمار ہوگا اور اصطلاح مناظرہ میں اس کو منقطع کہیں گے اور اگر مستدل اپنی دلیل کی کوئی وجہ ترجیح پیش کر دے تو پھر معترض کو حق ہوگا کہ وہ دوسری وجہ ترجیح پیش کر کے اس کا معارضہ کرے یہ طریقہ دو قیاسی دلیلوں میں معارضہ کو دفع کرنے کا ہے اور دو نصوص میں معارضہ کو دفع کرنے کا طریقہ تعارض کی بحث میں بیان ہو چکا ہے۔

﴿و هو عبارة﴾ یہاں سے ترجیح کی تعریف بیان کر رہے ہیں۔ ترجیح کی تعریف: دو برابر کی دلیلوں میں سے ایک کو دوسری پر کسی خاص وصف کی وجہ سے فوقیت دینا۔

﴿و معنیٰ قوله وصفا﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وصف سے مراد یہ ہے کہ جس چیز کی وجہ سے ترجیح دی جارہی ہے وہ خود مستقل دلیل نہ ہو بلکہ وصف ہونے کی حیثیت سے کسی مستقل دلیل کے تابع ہو۔ مثلاً عادل گواہ کی شہادت کو فاسق گواہ کی شہادت پر وصف عدالت کی وجہ سے ترجیح دی جائے گی لیکن چار آدمیوں کی شہادت کو دو آدمیوں کی شہادت پر کثرت دلیل کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی کیونکہ چار آدمیوں کی شہادت میں مزید دو آدمیوں کی شہادت مستقل دلیل ہے کوئی وصف نہیں ہے۔

﴿ای بیان فضل﴾ شارح رحمہ اللہ سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ فضل احد المثلین کے ذریعے ترجیح کی تعریف کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ترجیح متعدی ہے اور فضل احد المثلین لازم ہے اور متعدی کی لازم کے ساتھ تعریف کرنا درست نہیں ہوتا، پس یہ رجحان کی تعریف بنتی ہے نہ کہ ترجیح کی۔ شارح رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا کہ عبارت میں مضاف محذوف ہے اصل عبارت ہے ای بیان فضل احد المثلین اور یہ متعدی ہے اب اس کو ترجیح کی تعریف بنانا درست ہے۔

﴿حتی لا یترجح﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ترجیح چونکہ وصف کی وجہ سے ہوتی ہے مستقل دلیل سے نہیں ہوتی اس لئے اہل اصول نے کہا ہے کہ جن دو قیاسوں کے درمیان معارضہ ہو ان میں سے کسی ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر کسی تیسرے قیاس کی وجہ سے جو اس کا مؤید ہو ترجیح نہیں دی جائے گی کیونکہ اس صورت میں ایک جانب میں ایک قیاس ہوگا اور دوسری جانب میں دو قیاس ہوں گے جس سے دلیل مستقل میں اضافہ تو ہوا مگر وصف مرجح نہیں پایا گیا۔ اس لئے ترجیح واقع نہیں ہوگی اور یہی حال کتاب وسنت کا ہے کہ

جن دو حدیثوں کے درمیان تعارض ہو ان میں سے کسی ایک حدیث کو دوسری حدیث پر تیسری حدیث کی وجہ سے جو اس کی مؤید ہو ترجیح نہیں دی جائے گی اور جن دو آیتوں کے درمیان معارضہ ہو ان میں سے کسی ایک آیت کو دوسری آیت پر تیسری آیت کی وجہ سے جو اس کی مؤید ہو ترجیح نہیں دی جائے گی البتہ قیاس حدیث اور کتاب اللہ میں سے ہر ایک کو اس کی ذات میں پائی جانے والی قوت کی وجہ سے ترجیح دی جائے گی **بعنوان دیگر** ترجیح کثرت ادلہ سے نہیں بلکہ قوت ادلہ سے دی جاتی ہے۔ چنانچہ وہ استحسان جس کا اثر صحیح ہو اس قیاس جلی پر مقدم ہوگا جس کا اثر فاسد ہو کیونکہ اثر کا صحیح ہونا استحسان میں قوت پیدا کر دیتا ہے اور حدیث مشہور کو خبر واحد پر ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ مشہور ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حدیث کے منقول ہونے میں قوت پیدا کر دیتا ہے اور کتاب اللہ کی وہ آیت جو قطعی الدلالت ہو مثلاً مفسر ہو یا محکم ہو اس آیت پر مقدم ہوگی جو ظنی الدلالت ہو مثلاً مجمل ہو یا مؤول ہو۔

وَ كَذَا صَاحِبُ الْجِرَاحَاتِ لَا يَتَرَجَّحُ عَلٰى صَاحِبِ جِرَاحَةٍ وَاحِدَةٍ فَاِنْ جَرَحَ رَجُلٌ رَجُلًا جِرَاحَةً وَاحِدَةً وَ جَرَحَهُ اٰخَرُ جِرَاحَاتٍ مُتَعَدِّدَةً وَ مَاتَ الْمَجْرُوْحُ بِهَا كَانَتِ الدِّيَةُ بَيْنَ الْجَارِحَيْنِ سَوَاءٌ بِخِلَافِ مَا اِذَا كَانَ جِرَاحَةُ اَحَدِهِمَا اَقْوٰى مِنَ الْاٰخَرِ اِذْ يُنْسَبُ الْمَوْتُ اِلَيْهِ بِاَنْ قَطَعَ وَاحِدٌ يَدَ رَجُلٍ وَ الْاٰخَرُ جَزَّ رَقَبَتَهٗ كَانَ الْقَاتِلُ هُوَ الْجَازُّ اِذْ لَا يُتَصَوَّرُ الْاِنْسَانُ بِدُوْنِ الرَّقَبَةِ وَ يُتَصَوَّرُ بِدُوْنِ الْيَدِ **وَ كَذَا الشَّفِيْعَانِ فِي الشِّقْصِ الشَّائِعِ الْمَبِيْعِ بِسَهْمَيْنِ مُتَفَاوِتَيْنِ سَوَاءٌ فِيْ اِسْتِحْقَاقِ الشُّفْعَةِ وَ لَا يَتَرَجَّحُ اَحَدُهُمَا عَلَى الْاٰخَرِ بِكَثْرَةِ نَصِيْبِهٖ** صُوْرَتُهَا دَارٌ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ ثَلٰثَةِ نَفَرٍ لِاَحَدِهِمْ سُدُسُهَا وَ لِلْاٰخَرِ نِصْفُهَا وَ لِلثَّالِثِ ثُلُثُهَا فَبَاعَ صَاحِبُ النِّصْفِ مَثَلًا نَصِيْبَهٗ وَ طَلَبَ الْاٰخَرَانِ الشُّفْعَةَ يَكُوْنُ الْمَبِيْعُ بَيْنَهُمَا نِصْفَيْنِ بِالشُّفْعَةِ وَ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رحمه الله يُقْضٰى بِالشِّقْصِ الْمَبِيْعِ اَثْلَاثًا لِاَنَّ الشُّفْعَةَ مِنْ مَرَافِقِ الْمِلْكِ فَيَكُوْنُ مَقْسُوْمًا عَلٰى قَدْرِهٖ وَ اِنَّمَا وَضَعَ الْمَسْئَلَةَ فِي الشِّقْصِ وَ اِنْ كَانَ حُكْمُ الْجِوَارِ عِنْدَنَا كَذٰلِكَ لِيَتَاَتّٰى فِيْهِ خِلَافُ الشَّافِعِيِّ رحمه الله **وَ مَا يَقَعُ بِهِ التَّرْجِيْحُ** اَيْ تَرْجِيْحُ اَحَدِ الْقِيَاسَيْنِ عَلَى الْاٰخَرِ **اَرْبَعَةٌ بِقُوَّةِ الْاَثَرِ كَالْاِسْتِحْسَانِ فِيْ مُعَارَضَةِ الْقِيَاسِ** وَ الْاَثَرُ فِي الْاِسْتِحْسَانِ اَقْوٰى فَيَتَرَجَّحُ عَلَيْهِ فَاِنْ قِيْلَ نَعَلٰى هٰذَا يَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ الشَّاهِدُ الْاَعْدَلُ رَاجِحًا عَلَى الْعَادِلِ لِاَنَّ اَثَرَهٗ اَقْوٰى اُجِيْبَ بِاَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْعَدَالَةَ تَخْتَلِفُ بِالزِّيَادَةِ وَ النُّقْصَانِ فَاِنَّهَا عِبَارَةٌ عَنِ الْاِنْزِجَارِ عَنْ مَحْظُوْرَاتِ الدِّيْنِ بِالْاِحْتِرَازِ عَنِ الْكَبَائِرِ وَ عَدَمِ الْاِصْرَارِ عَلَى الصَّغَائِرِ وَ هُوَ اَمْرٌ مَضْبُوْطٌ لَا يَتَعَدَّدُ وَ اِنَّمَا الْاِخْتِلَافُ فِي التَّقْوٰى **وَ بِقُوَّةِ ثَبَاتِهٖ** اَيْ ثَبَاتِ الْوَصْفِ **عَلَى الْحُكْمِ الْمَشْهُوْدِ بِهٖ** بِكَوْنِ وَصْفِهٖ اَلْزَمَ لِلْحُكْمِ الْمُتَعَلِّقِ بِهٖ مِنْ وَصْفِ الْقِيَاسِ الْاٰخَرِ۔

ترجمہ: ﴿اسی طرح کئی زخم لگانے والے کو ترجیح نہیں ہوگی ایک زخم لگانے والے پر﴾ مثلاً ایک آدمی نے کسی شخص کو ایک زخم لگایا اور دوسرے آدمی نے اس کو متعدد زخم لگائے اور اس کی وجہ سے وہ زخمی مر گیا تو دیت دونوں جارحوں پر برابر واجب ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب ایک آدمی کا زخم دوسرے آدمی کے زخم سے اقویٰ ہو اس لیے کہ موت کی نسبت اسی کی طرف کی جائے گی بایں طور کہ مثلاً ایک نے کسی کا ہاتھ کاٹ دیا اور دوسرے نے اس کی گردن کاٹ دی تو قاتل گردن کاٹنے والا ہی ہوگا کیونکہ بغیر گردن کے آدمی

متصور نہیں ہوسکتا ہے اور ہاتھ کے بغیر متصور ہوسکتا ہے ﴿اسی طرح وہ دو آدمی جو فروخت شدہ حصہ مشاع میں شفعہ کریں دو مختلف حصوں کی وجہ سے دونوں برابر ہوں گے ﴾ شفعہ کے مستحق ہونے میں اس لیے کہ حصہ کی زیادتی کی وجہ سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوگی صورت مسئلہ یہ ہے مثلاً ایک مکان ہے جو تین آدمیوں کے درمیان مشترک ہے ان میں سے ایک کا اس میں چھٹا حصہ ہے اور دوسرے کا آدھا ہے اور تیسرے کا تہائی حصہ ہے پھر مثلاً نصف والے نے اپنا حصہ بیچ دیا اور باقی دونوں نے شفعہ طلب کیا تو فروخت شدہ شفعہ کی وجہ سے حصہ دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا اور امام شافعی ؒ کے نزدیک فروخت شدہ حصہ کا فیصلہ کیا جائے گا تین حصوں میں اس لئے کہ شفعہ ملک کے منافع میں سے ہے لہٰذا اس کو مالکانہ حصہ کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ مصنف ؒ نے مسئلہ کو مشترکہ حصہ میں فرض کیا اگرچہ ہمارے نزدیک شفعۂ جوار کا بھی یہی حکم ہے تاکہ اس میں امام شافعی ؒ کا اختلاف نمایاں ہوسکے ﴿اور جن امور سے ترجیح حاصل ہوتی ہے ﴾ یعنی ایک قیاس کو دوسرے پر ترجیح دی جاتی ہے ﴿وہ چار ہیں (۱) قوت تاثیر سے جیسے وہ استحسان جو قیاس کے مقابلے میں ہو ﴾ اس حال میں کہ استحسان کا اثر اقویٰ ہو تو استحسان کو قیاس پر ترجیح حاصل ہو، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اس پر تو یہ لازم آتا ہے کہ جو گواہ زیادہ عادل ہو وہ راجح ہو عادل گواہ پر کیونکہ عدالت کی تاثیر پہلے میں زیادہ قوی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ عدالت کی زیادتی کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے کیونکہ عدالت کہتے ہیں ممنوعات دین سے اجتناب کرنا کبائر سے بچنے کے ساتھ اور صغائر پر اصرار نہ کرنے کے ساتھ اور یہ ایک ضبط شدہ درجہ ہے جس میں تعدد نہیں ہے۔ اختلاف تو تقویٰ میں ہے ﴿(۲) حکم مشہود بہ پر وصف کے ثابت رہنے کی قوت سے ﴾ بایں طور کہ اس قیاس کا وصفِ حکم متعلق بہ کو زیادہ لازم ہو دوسرے قیاس کے وصف کی بہ نسبت۔

تشریح:..... ﴿وکذا صاحب الجراحات﴾ مصنف ؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح دو معارض دلیلوں میں سے ایک کو دوسری دلیل پر تیسری دلیل کی وجہ سے جو اس کی مؤید ہو ترجیح نہیں دی جاسکتی اسی طرح متعدد زخم لگانے کو ایک زخم لگانے والے پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ مثلاً زید نے بکر کو خطاءً ایک ایسا زخم لگایا جو اس کو قتل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور عمرو نے بکر کو خطاءً ایسے متعدد زخم لگائے جن میں سے ہر ایک اس کو قتل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے پھر بکر ان زخموں کی وجہ سے مرگیا۔ تو دیت دونوں زخم لگانے والوں (زید اور عمرو) پر برابر برابر واجب ہوگی بخلاف اس صورت کے کہ جب ان میں سے ایک کا زخم دوسرے کے زخم سے اقویٰ اور مہلک ہو تو بکر کے مرنے کی نسبت اسی کی طرف کی جائے گی اور یہی قاتل شمار ہوگا۔ مثلاً زید نے بکر کا ہاتھ کاٹا اور عمرو نے اس کی گردن ماری تو عمرو ہی کو قاتل سمجھا جائے گا اور اسی کی طرف بکر کے مرنے کی نسبت کی جائے گی کیونکہ گردن کے بغیر آدمی زندہ نہیں رہ سکتا اور ہاتھ کے بغیر زندہ رہ سکتا ہے۔

﴿وکذا الشفیعان﴾ اور اسی طرح فروخت شدہ حصۂ مشاع میں اگر شفعہ کے حقدار ایسے دو شخص ہوں جن کے حصوں میں تفاوت ہو تو یہ دونوں استحقاق شفعہ میں برابر ہوں گے محض حصہ کے زائد ہونے کی وجہ سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔

﴿صورت مسئلہ﴾ یہ ہے کہ بارہ مرلے کا ایک پلاٹ تین آدمیوں کے درمیان مشترک ہے ایک آدمی اس کے چھٹے حصہ (دو مرلے) کا مالک ہے اور دوسرا آدمی اس کے نصف حصہ (چھ مرلے) کا مالک ہے اور تیسرا آدمی اس کے تہائی حصہ (چار مرلے) کا مالک ہے پھر نصف والے نے اپنا حصہ فروخت کردیا اور باقی دونوں نے اس پر شفعہ کا دعویٰ کردیا تو ہمارے نزدیک فروخت شدہ حصہ شفعہ میں دونوں کو برابر برابر نصف ملے گا جس کی ملک زیادہ ہے اس کو زیادہ نہیں ملے گا اور امام شافعی ؒ کے نزدیک فروخت شدہ حصے کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا اور چھٹے حصے والے کو ان تین حصوں میں ایک حصہ (دو مرلے) ملیں گے اور تہائی حصہ والے کو ان تین حصوں میں سے دو حصے (چار مرلے) ملیں گے۔

﴿لان الشفعة من مرافق الملک﴾ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں دلیل یہ ہے کہ شفعہ ملک کے منافع میں سے ہے اس لئے اس کو مالکانہ حصہ کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ یعنی جس کی جتنی ملک ہوگی اس کو اتنا ہی ملے گا، پس چار مرلے کے مالک کو چار مرلے ملیں گے اور دو مرلے کے مالک کو دو مرلے ملیں گے۔

﴿و انما وضع المسئلة﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اگرچہ شفعہ بالجوار کا حکم بھی یہی ہے کہ دونوں شفعہ کرنے والوں کو برابر برابر حصہ ملے گا لیکن پھر بھی مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلے کو مشترک حصے میں اس لئے فرض کیا تا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف نمایاں ہو سکے کیونکہ وہ شفعہ بالجوار کے قائل نہیں ہیں۔

﴿و ما یقع به الترجیح﴾ صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دو معارض قیاسوں میں سے ایک کو دوسرے پر جن امور کے ذریعے ترجیح دی جاتی ہے وہ چار ہیں۔

(۱) قوت تاثیر: یعنی جن دو قیاسوں میں تعارض ہے وہ دونوں مؤثر ہوں لیکن ایک کی تاثیر دوسرے کی تاثیر سے قوی ہو تو قوی تاثیر والے قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح دی جائے گی مثلاً قیاس جلی کے معارضہ میں یعنی مقابلہ میں استحسان بالقیاس الخفی آجائے اور استحسان کا اثر قیاسِ جلی کے اثر سے قوی ہو تو استحسان کو قیاسِ جلی پر ترجیح دی جائے گی۔

﴿فان قیل﴾ سے ایک اعتراض نقل کر کے (اجیب) سے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اس اصول سے یہ لازم آتا ہے کہ جس گواہ میں عدالت زیادہ ہو اس کو اس گواہ پر ترجیح حاصل ہوگی جو عادل تو ہو مگر اس میں عدالت پہلے سے کم ہو کیونکہ عدالت کی تاثیر پہلے گواہ میں زیادہ ہے حالانکہ مراتب عدالت سے ترجیح دینے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

﴿اجیب﴾ سے اس کا جواب دیا جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ کمی بیشی کے اعتبار سے عدالت کے مراتب مختلف ہیں بلکہ عدالت سب گواہوں میں برابر درجہ کی ہوتی ہے کیونکہ عدالت کی حقیقت ممنوعات دین سے اجتناب کرنا ہے یعنی کبیرہ گناہوں سے کلی طور پر اجتناب کرنا اور صغیرہ گناہوں پر اصرار نہ کرنا اور یہ ایک ضبط شدہ درجہ ہے جس میں تعدد اور تفاوت کا امکان نہیں ہے اس لئے عدالت کے مراتب کمی بیشی کے اعتبار سے مختلف نہیں ہیں ہاں البتہ تقویٰ کے اعتبار سے مختلف ہیں چنانچہ متقی وہ ہے جو منہیات سے اجتناب کرتا ہو اور اتقی وہ ہے جو منہیات سے بھی اجتناب کرتا ہو اور مباحات سے بھی اجتنابات کرتا ہو۔

﴿و بقوة ثباته﴾ دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ وصف مؤثر کا اس حکم پر ثابت رہنا قوی ہو جس کے ساتھ اس کا تعلق ہے مطلب یہ ہے کہ جن دو قیاسوں کے درمیان تعارض ہے ان میں سے ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم ہو دوسرے قیاس کے وصف سے ایسے طور کہ پہلے قیاس کی علت جب بھی پائی جائے تو اس کا حکم پایا جائے اور دوسری قیاس کی علت جب بھی پائی جائے تو بعض اوقات حکم پایا جائے اور بعض اوقات نہ پایا جائے تو جس قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم ہے اس کو ترجیح ہوگی دوسرے قیاس پر۔

كَقَوْلِنَا صَوْمُ رَمَضَانَ اِنَّهٗ مُتَعَيَّنٌ مِنْ جَانِبِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَلَا يَجِبُ التَّعْيِيْنُ عَلَى الْعَبْدِ فِي النِّيَّةِ اَوْلٰى مِنْ قَوْلِهِمْ صَوْمٌ فَرْضٌ فَيَجِبُ تَعْيِيْنُ النِّيَّةِ فِيْهِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ لِاَنَّ هٰذَا اَيْ وَصْفُ الْفَرْضِيَّةِ الَّذِيْ اَوْرَدَهُ الشَّافِعِيُّ رحمہ اللہ مَخْصُوْصٌ فِي الصَّوْمِ بِخِلَافِ التَّعْيِيْنِ الَّذِيْ اَوْرَدْنَاهُ فَقَدْ تَعَدّٰى اِلَى الْوَدَائِعِ وَ الْغُصُوْبِ وَرَدِّ الْمَبِيْعِ فِي الْبَيْعِ الْفَاسِدِ اَيْ اِذَا رَدَّ الْوَدِيْعَةَ اِلَى الْمَالِكِ وَ الْمَغْصُوْبَ اِلَيْهِ اَوْ رَدَّ الْمَبِيْعَ

الْفَاسِدَ إِلَى الْبَائِعِ بِأَيِّ جِهَةٍ كَانَتْ يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ وَ لَا يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُ الدَّافِعِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ وَدِيْعَةً أَوْ غَصْبًا أَوْ بَيْعًا فَاسِدًا لِأَنَّهُ مُتَعَيِّنٌ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ بِجِهَةٍ أُخْرٰى فَيَكُوْنُ ثَبَاتُ التَّعْيِيْنِ عَلٰى حُكْمِهٖ أَقْوٰى مِنْ ثَبَاتِ الْفَرْضِيَّةِ عَلٰى حُكْمِهَا وَ قِيْلَ عَلَيْهِ إِنَّ هٰذَا إِنَّمَا يَرِدُ لَوْ كَانَ تَعْلِيْلُ الْخَصْمِ بِمُجَرَّدِ الْفَرْضِيَّةِ أَمَّا إِذَا كَانَ تَعْلِيْلُهٗ هُوَ الصَّوْمُ الْفَرْضُ فَلَا يُنَاسِبُ بِمُقَابَلَتِهٖ إِيْرَادُ مَسْئَلَةِ رَدِّ الْوَدِيْعَةِ وَ الْمَغْصُوْبِ وَ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَ بِكَثْرَةِ أُصُوْلِهٖ أَيْ إِذَا شَهِدَ لِقِيَاسٍ وَاحِدٍ أَصْلٌ وَاحِدٌ وَ لِقِيَاسٍ آخَرَ أَصْلَانِ أَوْ أُصُوْلٌ يَتَرَجَّحُ هٰذَا عَلَى الْأَوَّلِ وَ الْمُرَادُ بِالْأَصْلِ الْمَقِيْسُ عَلَيْهِ وَ لَا يَكُوْنُ هٰذَا مِنْ قَبِيْلِ كَثْرَةِ الْأَدِلَّةِ الْقِيَاسِيَّةِ أَوْ كَثْرَةِ أَوْجُهِ الشَّبَهِ لِشَيْءٍ فَإِنَّ هٰذِهٖ كُلَّهَا فَاسِدَةٌ وَ كَثْرَةُ الْأُصُوْلِ صَحِيْحَةٌ۔

ترجمہ:..... ﴿جیسا کہ صوم رمضان کے بارے میں ہمارا یہ قول کہ صوم رمضان متعین ہے﴾ اللہ تعالیٰ کی جانب سے لہٰذا بندے پر تعیین نیت واجب نہیں ہوگی ﴿ہمارا یہ قول راجح ہے شوافع کے اس قول سے کہ صوم رمضان صوم فرض ہے﴾ اس لئے اس میں تعیین نیت واجب ہوگی جیسے قضائے رمضان کے روزے میں تعیین نیت واجب ہے ﴿کیونکہ یہ﴾ یعنی وصف فرضیت جس کو امام شافعی رحمہ اللہ لائے ہیں ﴿مخصوص ہے روزے کے ساتھ بخلاف تعیین کے﴾ کہ جس کو ہم لائے ہیں ﴿کہ یہ متعدی ہوتا ہے ودائع، مغصوب اور بیع فاسد میں مبیع کے واپس کرنے کی طرف﴾ یعنی جب مودَع امانت مالک کو واپس کرے یا غاصب غصب کردہ مال مالک کو واپس کرے یا مشتری بیع فاسد کی مبیع بائع کو واپس کرے، یہ واپس کرنا جس طرح بھی ہو وہ بری الذمہ ہو جائے گا اور ادائیگی کی تعیین کرنا کہ یہ ادائیگی ودیعت ہونے کی حیثیت سے ہے یا غصب ہونے کی حیثیت سے یا بیع فاسد ہونے کی حیثیت سے، یہ شرط نہیں ہے کیونکہ یہ متعین ہے کسی دوسری جہت سے رد کا احتمال نہیں ہے۔ لہٰذا تعیین کا اپنے حکم پر قائم و ثابت ہونا یہ زیادہ قوی ہے فرضیت کے اپنے حکم پر قائم و ثابت ہونے کی بنسبت اور اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ سوال تو اس وقت وارد ہوتا ہے جب خصم کی علت محض فرضیت ہو بہرحال جب خصم کی علت صوم فرض ہو تو پھر اس کے مقابلے میں امانت کو واپس کرنے اور مغصوبہ چیز کو واپس کرنے اور بیع فاسد کی مبیع کو واپس کرنے کے مسئلہ کو لانا مناسب نہیں ہے ﴿(۳) کثرت اصول سے﴾ یعنی جب ایک قیاس کا شاہد ایک مقیس علیہ ہو اور دوسرے قیاس کا شاہد دو مقیس علیہ ہوں یا کئی مقیس علیہ ہوں تو یہ قیاس راجح ہوگا پہلے قیاس پر اور اصل سے مراد مقیس علیہ ہے اور یہ کثرت اصول ادلہ قیاسیہ کی کثرت یا کسی شی کی وجوہ مشابہت کی کثرت کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ یہ ساری چیزیں فاسد ہیں اور کثرت اصول صحیح و معتبر ہے۔

تشریح:..... ﴿کقولنا فی صوم رمضان الخ﴾ سے دوسری وجہ ترجیح کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ اس سے پہلے مسئلہ کو سمجھ لیں کہ صوم رمضان کے لیے تعیینِ نیت ضروری ہے یا نہیں؟ احناف کے نزدیک ضروری نہیں ہے اور شوافع کے نزدیک ضروری ہے، احناف کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان من جانب اللہ متعین ہے۔ اور جب یہ پہلے سے متعین ہے تو پھر بندے کی جانب سے تعیین نیت کی ضرورت نہیں ہے لہٰذا صوم رمضان کے لیے من جانب العبد تعیینِ نیت ضروری نہیں ہے اور شوافع کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان صوم فرض ہے اور صوم قضائے رمضان بھی صوم فرض ہے اور صوم قضائے رمضان کے لیے بالاتفاق تعیینِ نیت ضروری ہے، لہٰذا صوم رمضان کے لیے بھی بندے کی جانب سے تعیین نیت کی ضرورت ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ احناف نے تعیین کو بندے کی جانب سے تعیین نیت کے ساقط ہونے کی علت قرار دیا اور شوافع نے فرضیت کو بندے

کی جانب سے تعیین نیت کے ضروری ہونے کی علت قرار دیا لیکن احناف کی علت شوافع کی علت کے مقابلے میں راجح ہے اس لئے وصف فرضیت جس کو امام شافعی رحمہ اللہ نے علت قرار دیا ہے وہ اپنے حکم کو زیادہ لازم نہیں ہے کیونکہ وصف فرضیت عام ہے صوم میں بھی پائی جاتی ہے اور زکوٰۃ میں بھی پائی جاتی ہے اور حج میں بھی پائی جاتی ہے لیکن یہ وصف صرف روزے میں تعیین نیت کے وجوب کو ثابت کرتی ہے حج اور زکوٰۃ میں تعیین نیت کے وجوب کو ثابت نہیں کرتی ہے بلکہ حج اور زکوٰۃ بالاتفاق مطلق نیت سے بھی ادا ہو جاتے ہیں بخلاف تعیین کے کہ جس کو احناف نے علت قرار دیا ہے کہ یہ ہر جگہ تعیین نیت کے ساقط ہونے کی علت ہے چنانچہ تعیین جہاں بھی پایا جاتا ہے وہاں تعیین نیت ساقط ہو جاتی ہے مثلاً مال ودیعت کو مودِع کی طرف واپس کرنا اور مغصوبہ چیز کو مالک کی طرف واپس کرنا اور بیع فاسد کی مبیع کو بائع کی طرف واپس کرنا یہ متعین ہے، پس غاصب مغصوبہ چیز جس طرح بھی مالک کے سپرد کرے خواہ اس کو مالک کے ہاتھ فروخت کردے یا اس کے پاس رہن رکھ دے یا اس کو ہبہ کر کے سپرد کرے بہر صورت غاصب مغصوبہ چیز کو مالک کی طرف واپس کرنے کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے گا خواہ مغصوبہ چیز کے واپس کرنے کی نیت کرے یا نہ کرے اسی طرح بیع فاسد میں مشتری مبیع کو جس طرح بھی بائع کے سپرد کرے خواہ اس کو عاریت پر دیدے یا اسے اجارہ پر دے یا اس کے پاس رہن رکھ دے یا اسے ہبہ کر کے اسے سپرد کر دے بہر صورت وہ مبیع کو بائع کے سپرد کرنے کی ذمہ داری سے نکل جائے گا۔ خواہ مبیع واپس کرنے کی نیت ہو یا نہ ہو۔ اور اسی طرح مودَع مال ودیعت کو جس طرح بھی مودِع کے سپرد کر دے خواہ اس کو اجارہ پر دیدے یا عاریت پر دیدے یا اس کو کھلا دے یا اس کو پہنا دے بہر صورت وہ ودیعت کو واپس کرنے کی ذمہ داری سے نکل جائے گا خواہ وہ ودیعت کو واپس کرنے کی نیت کرے یا نہ کرے، پس معلوم ہوا کہ وصف فرضیت کی بنسبت وصف تعیین اپنے حکم کو زیادہ لازم ہے اور اس کا اپنے حکم کو لازم ہونا اقویٰ ہے لہٰذا وصف فرضیت کو علت بنا کر جو قیاس کیا گیا ہے وہ مرجوح ہوگا اور وصف تعیین کو علت بنا کر جو قیاس کیا گیا ہے وہ راجح ہوگا۔

﴿وقیل ان هذا انما یرد﴾ احناف نے شوافع کی مذکورہ علت پر جو رد کیا ہے اس پر شوافع کی طرف سے ایک اعتراض کیا گیا ہے اس اعتراض کو نقل کر رہے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آپ کا یہ رد اس وقت درست ہوتا جب کہ شوافع تعیین نیت کے وجوب کی علت محض فرضیت کو قرار دیتے۔ حالانکہ وہ محض فرضیت کو تعیینِ نیت کے وجوب کی علت قرار نہیں دیتے بلکہ تعیین نیت کے وجوب کی علت فرضیتِ صوم کو قرار دیتے ہیں اور یہ علت زکوٰۃ اور حج میں موجود نہیں ہے لہٰذا شوافع کی علت بھی اپنے حکم کو لازم ہے پس جب شوافع کی بیان کردہ علت اپنے حکم کو لازم ہے تو پھر اس کے مقابلے میں ودیعت اور مغصوبہ چیز اور بیع فاسد کی مبیع والے مسئلہ کو پیش کرنا بالکل نامناسب ہے۔

﴿و بکثرة اصوله﴾ وجوہ ترجیح میں سے تیسری وجہ ترجیح بیان کر رہے ہیں کہ تیسری وجہ، ترجیح بکثرۃ الاصول ہے اصول جمع ہے اصل کی یہاں پر اس سے مراد مقیس علیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر ایک قیاس کے وصفِ مؤثر (علت) کی شہادت ایک مقیس علیہ دیتا ہو اور دوسرے قیاس کے وصف مؤثر کی شہادت دو مقیس علیہ یا دو سے زیادہ مقیس علیہ دیتے ہوں تو دوسرے قیاس کو پہلے قیاس پر ترجیح دی جائے گی کثرت اصول سے ترجیح دینا جمہور احناف شوافع کے ہاں درست ہے لیکن بعض احناف و شوافع کے ہاں درست نہیں ہے۔

﴿ولا یکون هذا من قبیل کثرة الادلة الخ﴾ بعض احناف اور بعض شوافع کے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ کثرت اصول سے ترجیح دینا درست نہیں ہے اس لئے کہ کثرت اصول سے ترجیح دینا ایسا ہے جیسا کہ کثرۃ ادلہ قیاسیہ (یعنی کثرت علل) سے ترجیح دینا کیونکہ ہر مقیس علیہ کی شہادت ایک علیحدہ علت کے درجے میں ہے اور کثرت ادلہ قیاسیہ

(کثرت علل) سے ترجیح دینا درست نہیں ہے پس اسی طرح کثرت اصول سے ترجیح دینا بھی درست نہیں نیز کثرت اصول سے ترجیح دینا ایسا ہے جیسے کثرۃ وجوہ مشابہت سے ترجیح دینا اور کثرت وجوہ مشابہ سے ترجیح دینا معتبر نہیں ہے پس اسی طرح کثرت اصول سے ترجیح دینا بھی معتبر نہیں ہوگا۔ اس اعتراض کا شارح رحمہ اللہ جواب دے رہے ہیں حاصل جواب یہ ہے کہ کثرت اصول سے ترجیح دینا کثرت ادلہ قیاسیہ سے ترجیح دینے کے قبیل سے نہیں ہے اس لئے کہ ترجیح بکثرۃ الادلۃ القیاسیۃ میں اس طرح اس وقت جب کہ ہر قیاس کی علت علیحدہ ہوتی ہے اور حالانکہ ما نحن فیہ میں قیاس بھی ایک ہے اور علت بھی ایک ہے ہاں البتہ مقیس علیہ کثیر ہیں پس کثرت اصول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ علت اپنے حکم کو زیادہ لازم ہے اور جو علت اپنے حکم کو زیادہ لازم ہو وہ قوی ہوتی ہے اس لئے وہ علت مزید قوی ہو جائے گی اور کثرت اصول سے ترجیح دینا درست ہوگا اور کثرت اصول سے ترجیح دینا کثرت وجوہ مشابہت سے ترجیح دینے کے قبیل سے بھی نہیں ہے کیونکہ کثرت وجوہ مشابہت میں مقیس علیہ ایک ہوتا ہے اور علتیں متعدد ہوتی ہیں جبکہ کثرت اصول میں علت ایک ہے اور مقیس علیہ متعدد ہیں۔

كَقَوْلِنَا فِيْ مَسْحِ الرَّأْسِ إِنَّهُ مَسْحٌ فَلَا يُسَنُّ تَثْلِيْثُهُ فَإِنَّ أَصْلَهُ مَسْحُ الْخُفِّ وَ الْجَبِيْرَةِ وَ التَّيَمُّمُ بِخِلَافِ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ رحمہ اللہ إِنَّهُ رُكْنٌ فَيُسَنُّ تَثْلِيْثُهُ فَإِنَّهُ لَا أَصْلَ لَهُ إِلَّا الْغَسْلَ وَ بِالْعَدَمِ عِنْدَ الْعَدَمِ وَ هُوَ الْعَكْسُ أَيْ إِذَا كَانَ وَصْفٌ يَطَّرِدُ وَ يَنْعَكِسُ كَانَ أَوْلٰى مِنْ وَصْفٍ يَطَّرِدُ وَ لَا يَنْعَكِسُ فَالْإِطِّرَادُ حِيْنَئِذٍ هُوَ الْوُجُوْدُ عِنْدَ الْوُجُوْدِ فَقَطْ وَ الْإِنْعِكَاسُ هُوَ الْعَدَمُ عِنْدَ الْعَدَمِ مِثْلُ قَوْلِنَا فِيْ مَسْحِ الرَّأْسِ إِنَّهُ مَسْحٌ فَلَا يُسَنُّ تَكْرَارُهُ فَإِنَّهُ يَنْعَكِسُ إِلٰى قَوْلِنَا مَا لَا يَكُوْنُ مَسْحًا فَيُسَنُّ تَكْرَارُهُ كَغَسْلِ الْوَجْهِ وَ نَحْوِهٖ بِخِلَافِ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ رحمہ اللہ إِنَّهُ رُكْنٌ فَيُسَنُّ تَكْرَارُهُ فَإِنَّهُ لَا يَنْعَكِسُ إِلٰى قَوْلِهٖ مَا لَيْسَ بِرُكْنٍ لَا يُسَنُّ تَكْرَارُهُ فَإِنَّ الْمَضْمَضَةَ وَ الْإِسْتِنْشَاقَ لَيْسَ بِرُكْنٍ وَ مَعَ ذٰلِكَ يُسَنُّ تَكْرَارُهُ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يُّبَيِّنَ حُكْمَ تَعَارُضِ التَّرْجِيْحَيْنِ فَقَالَ وَ إِذَا تَعَارَضَ ضَرْبَا تَرْجِيْحٍ كَمَا تَعَارَضَ أَصْلُ الْقِيَاسَيْنِ كَانَ الرُّجْحَانُ فِي الذَّاتِ أَحَقَّ مِنْهُ فِي الْحَالِ أَيْ مِنَ الرُّجْحَانِ الْحَاصِلِ فِي الْحَالِ لِأَنَّ الْحَالَ قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ تَابِعَةٌ لَهَا فِي الْوُجُوْدِ وَ لَا ظُهُوْرَ لِلتَّابِعِ فِيْ مُقَابَلَةِ الْمَتْبُوْعِ۔

ترجمہ:...... جیسے ہمارا قول سر کے مسح کے بارے میں کہ یہ مسح ہے لہٰذا اس میں تثلیث (تین بار مسح کرنا) مسنون نہیں ہوگی کیونکہ اس قیاس کی اصل (مقیس علیہ) موزوں پر مسح کرنا، پٹی پر مسح کرنا اور تیمم ہے، بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قول کے کہ مسح راس وضو کا رکن ہے لہٰذا اس میں تثلیث مسنون ہوگی اس لئے کہ اس کی اصل سوائے غسل اعضاء کے اور کوئی نہیں ہے ﴿اور علت کے نہ ہونے کے وقت حکم کے نہ ہونے سے ترجیح دینا اور یہ عکس ہے﴾ یعنی جب ایک وصف ایسا ہو جو وصف مطرد بھی ہو اور منعکس بھی ہو وہ اولیٰ ہوگا اس وصف سے جو مطرد تو ہو لیکن منعکس نہ ہو پس اطراد وہ صرف وصف کے پائے جانے کے وقت حکم کا پایا جانا ہے اور انعکاس وصف کے نہ پائے جانے کے وقت حکم کا نہ پایا جانا ہے۔ مثلاً مسح راس کے بارے میں ہمارا یہ قول کہ مسح راس ایک مسح ہے لہٰذا اس میں تکرار مسنون نہیں ہوگا کیونکہ یہ منعکس ہوتا ہے ہمارے اس قول کی طرف کہ جو مسح نہ ہو اس میں تکرار مسنون ہوگا جیسا کہ غسل وجہ وغیرہ بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قول کے کہ مسح راس رکن ہے اس لئے اس میں تکرار مسنون ہوگا کیونکہ یہ منعکس نہیں ہوتا ان کے اس قول کی طرف

کہ جو رکن نہ ہو اس میں تکرار مسنون نہیں ہوگا کیونکہ مضمضہ (کلی کرنا) اور استنشاق (ناک میں پانی ڈالنا) رکن نہیں ہے اور اس کے باوجود ان میں تکرار مسنون ہے پھر مصنف رحمہ اللہ نے دو وجوہ ترجیح میں تعارض کا حکم بیان کرنے کا ارادہ فرمایا چنانچہ فرمایا ﴿جب ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض ہو جائے﴾ جیسا کہ دو قیاسوں کی اصل میں تعارض واقع ہوا ہے ﴿تو ترجیح فی الذات اولیٰ ہوگی ترجیح فی الحال سے﴾ یعنی اس ترجیح سے جو حال میں حاصل ہو ﴿کیونکہ حال تو ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور اس کے تابع ہے﴾ وجود میں اور تابع کا اثر متبوع کے مقابلے میں ظاہر نہیں ہوتا ہے۔

تشریح: ﴿کقولنا فی مسح الرأس﴾ کثرت اصول سے ترجیح دینے کی مثال بیان کررہے ہیں اس سے پہلے مسئلہ سمجھ لیں کہ مسح رأس میں تثلیث مسنون ہے یا نہیں؟ احناف کے نزدیک تثلیث مسنون نہیں ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تثلیث مسنون ہے، احناف کی دلیل یہ ہے کہ مسح رأس ایک مسح ہے اور مسح علی الخفین بھی ایک مسح ہے اور مسح علی الجبیرہ بھی ایک مسح ہے اور تیمم بھی ایک مسح ہے اور ان میں تینوں میں تثلیث مسنون نہیں ہے، پس اسی طرح مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون نہیں ہوگی، دیکھیے! اس قیاس میں وصف مسح کو احناف نے علت قرار دیا ہے اور اس کی شہادت تین مقیس علیہ دیتے ہیں (۱) مسح علی الخفین (۲) مسح علی الجبیرہ (۳) مسح فی التیمم۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مسح رأس وضو کا ایک رکن ہے اور غسل اعضاء بھی وضو کا ایک رکن ہے اور غسل اعضاء میں تثلیث مسنون ہے پس جس طرح غسل اعضاء میں تثلیث مسنون ہے اسی طرح مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی۔

دیکھئے! وصف رکنیت جس کو حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے علت قرار دیا ہے اس کی شہادت صرف ایک مقیس علیہ دے رہا ہے یعنی غسل اعضاء پس وصفِ مسح کی وجہ سے مسح رأس کو دیگر مسحوں پر جو قیاس کیا گیا ہے وہ راجح ہوگا اور وصف رکنیت کی وجہ سے مسح رأس کو غسل اعضاء پر جو قیاس کیا گیا ہے وہ مرجوح ہوگا۔

﴿و بالعدم عند العدم﴾ چوتھی وجہ ترجیح العدم عند العدم ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے اس کو عکس کہتے ہیں اور اگر علت پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے اس کو طرد کہتے ہیں پس جس علت میں طرد اور عکس دونوں پائے جائیں وہ راجح ہوگی اس علت سے جس میں طرد تو پایا جائے لیکن عکس نہ پایا جائے۔ لہٰذا جس قیاس کا وصف مطرد بھی ہو اور منعکس بھی ہو وہ راجح ہوگا اس قیاس پر جس کا وصف مطرد تو ہو لیکن منعکس نہ ہو

﴿مثل قولنا فی مسح الرأس﴾ العدم عند العدم سے ترجیح دینے کی مثال بیان کررہے ہیں کہ مثلاً مسح رأس کے بارے میں احناف کہتے ہیں کہ مسح رأس ایک مسح ہے اس لئے اس میں تکرار مسنون نہیں ہوگا۔ پس احناف نے وصف مسح کو علت قرار دیا ہے۔

دیکھئے اس وصفِ مسح میں طرد بھی پایا جاتا ہے اور عکس بھی پایا جاتا ہے طرد تو اس طرح پایا جاتا ہے کہ جو چیز بھی مسح ہوگی اس میں تکرار مسنون نہیں ہوگا جیسے مسح علی الخفین مسح ہے اور اس میں تکرار مسنون نہیں ہے اور مسح علی الجبیرہ مسح ہے اور اس میں تکرار مسنون نہیں ہے اور تیمم مسح ہے اور اس میں تکرار مسنون نہیں ہے اور اس میں عکس اس طرح پایا جاتا ہے کہ جو چیز مسح نہیں ہوگی اس میں تکرار مسنون ہوگا جیسے غسل وجہ مسح نہیں ہے اور اس میں تکرار مسنون ہے اور غسل یدین مسح نہیں ہے اور اس میں تکرار مسنون ہے اور غسل رجلین مسح نہیں ہے اور اس میں تکرار مسنون ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مسح رأس وضو کا ایک رکن ہے اس لئے اس میں تکرار مسنون ہوگا پس امام شافعی رحمہ اللہ نے وصفِ رکنیت کو علت قرار دیا ہے۔ دیکھئے! وصف رکنیت میں طرد پایا جاتا ہے لیکن عکس نہیں پایا جاتا۔ طرد تو

اس طرح پایا جاتا ہے کہ جو چیز وضو کا رکن ہے اس میں تکرار مسنون ہے جیسے غسلِ وجہ اور غسلِ یدین اور غسلِ رجلین یہ وضو کے ارکان ہیں اور ان میں تکرار مسنون ہے اور عکس یہ ہے کہ جو چیز وضو کا رکن نہ ہو اس میں تکرار مسنون نہیں ہوگا یہ عکس درست نہیں ہے کیونکہ مضمضہ اور استنشاق وضو کا رکن نہیں ہیں لیکن اس کے باوجود ان میں تکرار مسنون ہے پس احناف کی علت میں طرد اور عکس دونوں پائے جاتے ہیں اور شوافع کی علت میں طرد تو پایا جاتا ہے لیکن عکس نہیں پایا جاتا لہٰذا احناف کی علت کو شوافع کی علت پر ترجیح حاصل ہوگی۔

﴿ثم اراد ان یبین الخ﴾ سابق میں مصنف رحمہ اللہ نے ترجیح کی چار اقسام بیان کی ہیں جن میں سے ہر ایک مرجح بن سکتی ہے لیکن اگر ان میں سے دو قسموں میں تعارض ہو جائے کہ ایک قیاس میں ایک وجہ ترجیح ہو اور دوسرے قیاس میں دوسری وجہ ترجیح ہو تو اس کا حکم کیا ہے۔ یہاں سے مصنف رحمہ اللہ اسی کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ جب ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض ہو جائے تو وصف ذاتی (وہ چیز جو من کل وجہ موجود ہو) کی وجہ سے ترجیح دینا افضل اور اولیٰ ہوگا۔ وصف عارضی (وہ چیز جو من وجہ موجود ہو اور من وجہ موجود نہ ہو) کی وجہ سے ترجیح دینے سے۔

﴿لان الحال قائمة﴾ سے اس کی وجہ بیان کی ہے وجہ کا حاصل یہ ہے کہ حال (وصف عارضی) ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وجود میں اس کے تابع ہوتا ہے، لہٰذا حال (وصف عارضی) قائم بالغیر ہوا اور جو چیز قائم بالغیر ہو وہ اپنی ذات کے اعتبار سے معدوم کے حکم میں ہوتی ہے کیونکہ وہ قائم بذاتہ نہیں ہوتی پس وصف عارضی من وجہ موجود ہوگا اور من وجہ موجود نہیں ہوگا اور ذات من کل وجہ موجود ہوتی ہے لہٰذا وصفِ ذاتی کی وجہ سے ترجیح دینا اولیٰ ہوگا اور جب ایک دلیل وصف ذاتی کی وجہ سے راجح ہوگئی تو پھر دوسری دلیل کو وصفِ عارضی کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جاسکتی کیونکہ اگر ایسا کیا جائے تو یہ تابع سے اصل کو باطل کرنا ہوگا حالانکہ تابع اصل کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور متبوع کے مقابلے میں تابع کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔

فَيَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ بِالطَّبْخِ وَ الشَّيِّ تَفْرِيْعٌ عَلَى الْقَاعِدَةِ الْمَذْكُوْرَةِ وَ ذٰلِكَ بِأَنَّهُ إِذَا غَصَبَ رَجُلٌ شَاةَ رَجُلٍ ثُمَّ ذَبَحَهَا وَ طَبَخَهَا وَ شَوَاهَا فَإِنَّهُ يَنْقَطِعُ عِنْدَنَا حَقُّ الْمَالِكِ عَنِ الشَّاةِ وَ يَضْمَنُ قِيْمَتَهَا لِلْمَالِكِ لِأَنَّهُ تَعَارَضَ هٰهُنَا ضَرْبَا تَرْجِيْحٍ فَإِنَّهُ إِنْ نَظَرَ إِلٰى أَنَّ أَصْلَ الشَّاةِ كَانَ لِلْمَالِكِ يَنْبَغِيْ أَنْ يَأْخُذَهَا الْمَالِكُ وَ يُضَمِّنَهُ النُّقْصَانَ وَ إِنْ نُظِرَ إِلٰى أَنَّ الطَّبْخَ وَ الشَّيَّ كَانَا مِنَ الْغَاصِبِ يَنْبَغِيْ أَنْ يَأْخُذَهَا الْغَاصِبُ وَ يَضْمَنَ الْقِيْمَةَ وَ لٰكِنْ رِعَايَةُ هٰذَا الْجَانِبِ أَقْوٰى مِنْ رِعَايَةِ الْمَالِكِ لِأَنَّ الصَّنْعَةَ قَائِمَةٌ بِذَاتِهَا مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَ الْعَيْنَ هَالِكَةٌ مِنْ وَجْهٍ فَحَقُّ الْمَالِكِ فِي الْعَيْنِ ثَابِتٌ مِنْ وَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ وَ حَقُّ الْغَاصِبِ فِي الصَّنْعَةِ ثَابِتٌ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ فَكَانَ الصَّنْعَةُ بِمَنْزِلَةِ الذَّاتِ وَ الْعَيْنُ بِمَنْزِلَةِ الْوَصْفِ وَ إِنْ كَانَ الْأَمْرُ فِيْ ظَاهِرِ الْحَالِ بِالْعَكْسِ إِذْ كَانَتِ الشَّاةُ أَصْلًا وَ الصَّنْعَةُ وَصْفًا عَلٰى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ رحمه الله وَ أَشَارَ إِلَيْهِ الْمُصَنِّفُ رحمه الله وَ قَالَ الشَّافِعِيُّ رحمه الله صَاحِبُ الْأَصْلِ وَ هُوَ الْمَالِكُ أَحَقُّ لِأَنَّ الصَّنْعَةَ قَائِمَةٌ بِالْمَصْنُوْعِ تَابِعَةٌ لَهُ فَجَرَى الشَّافِعِيُّ رحمه الله عَلٰى ظَاهِرِهٖ وَ جَرَيْنَا عَلَى الدِّقَّةِ۔

ترجمہ ﴿لہٰذا مالک کا حق (بکری سے) منقطع ہو جائے گا پکانے یا بھون لینے سے﴾ یہ تفریع ہے مذکورہ قاعدہ پر اور اس کی

وضاحت یہ ہے کہ جب ایک شخص دوسرے کی بکری غصب کر لے پھر اسے ذبح کر کے پکا لے یا بھون لے تو ہمارے نزدیک مالک کا حق اس بکری سے منقطع ہو جائے گا اور غاصب مالک کے لئے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ یہاں ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض ہو گیا ہے اس لیے کہ اگر اس بات کی طرف دیکھا جائے کہ اصل بکری مالک کی تھی تو مناسب ہے کہ وہ بھنی ہوئی بکری غاصب سے لے لے اور غاصب سے نقصان کا ضمان لے۔ اور اگر اس بات کی طرف دیکھا جائے کہ پکانا اور بھوننا غاصب کی طرف سے ہے تو مناسب ہے کہ غاصب اس پکائی ہوئی بکری کو رکھ لے اور (مالک کے لیے بکری کی) قیمت کا ضامن بن جائے لیکن مالک (کے حق) کی رعایت کے مقابلے میں اس جانب (غاصب کے حق) کی رعایت کرنا زیادہ قوی ہے ﴿کیونکہ غاصب کا اضافی عمل ہر لحاظ سے بذاتہ قائم ہے اور عین (بکری) بعض وجوہ سے ہلاک ہو چکی ہے﴾ پس عین (بکری) میں مالک کا حق من وجہ ثابت ہے اور من وجہ ثابت نہیں ہے اور اضافی عمل میں غاصب کا حق من کل وجہ ثابت ہے پس اضافی عمل بمنزلہ ذات کے ہوگا اور عین بمنزلہ وصف کے ہوگی اگرچہ ظاہر حال میں معاملہ برعکس ہے کہ بکری اصل تھی اور اضافی عمل وصف ہے، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ اس کی طرف گئے ہیں اور ماتن رحمہ اللہ نے اسی کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے ﴿اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صاحب اصل یعنی مالک زیادہ حقدار ہے کیونکہ اضافی عمل مصنوع (بکری) کے ساتھ قائم ہے اور اس کے تابع ہے﴾ پس امام شافعی رحمہ اللہ ظاہر پر چلتے ہیں اور ہم احناف اس کی طرف گئے ہیں اور مسئلہ کی باریکی پر چلے ہیں۔

تشریح...... ﴿فينقطع حق المالك﴾ مذکورہ اصول کہ جب ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض ہو جائے تو وصفِ ذاتی کی وجہ سے ترجیح دینا وصفِ عارضی کی وجہ سے ترجیح دینے کے مقابلہ میں افضل اور اولیٰ ہوگا) پر ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کی بکری غصب کر لی پھر اس کو ذبح کر کے پکا لیا (یعنی شوربے والا سالن بنایا) یا بھون لیا (یعنی بغیر شوربے والا سالن بنایا) تو ہمارے نزدیک مالک کا حق بکری سے منقطع ہو جائے گا اور اس کی قیمت کی طرف منتقل ہوگا۔ یعنی غاصب مالک کے لئے اس بکری کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ یہاں ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض ہو گیا ہے اگر یہ بات دیکھی جائے کہ اصل بکری مالک کی تھی تو پھر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھنی ہوئی یا پکی ہوئی بکری لے لے اور غاصب سے نقصان کا ضمان لے لے اور اگر غاصب کے پکانے یا بھوننے کو دیکھا جائے کہ اس نے بکری میں ایک قیمتی اضافہ کیا ہے تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ غاصب ہی اس پکی ہوئی یا بھنی ہوئی بکری کو رکھ لے اور مالک کو بکری کی قیمت ادا کر دے لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مالک کے حق کی رعایت کرنے کے مقابلے میں غاصب کے حق کی رعایت کرنا زیادہ راجح اور اولیٰ ہے کیونکہ غاصب کا قیمتی عمل من کل وجہ بذاتہ موجود ہے اس لئے کہ وہ جس صفت پر پیدا ہوا تھا بغیر کسی تبدیلی کے اس پر باقی ہے اور مالک کا حق (بکری) من وجہ ہلاک ہو چکا ہے کیونکہ مالک کا حق عین بکری میں تھا اور عین بکری صورۃً و معنیً من وجہ ہلاک ہو چکی ہے صورۃً تو ظاہر ہے اور معنی اس لئے کہ پکانے اور بھوننے سے پہلے بکری کے گوشت سے مختلف اشیاء بنائی جا سکتی تھیں لیکن اب وہ اس کے لئے متعین ہو گیا ہے جو بن چکا ہے تو مالک کا حق عین بکری میں من وجہ ثابت ہے اور من وجہ ثابت نہیں ہے اور قیمتی عمل میں غاصب کا حق من کل وجہ ثابت ہے اس نقطہ نظر سے غاصب کا قیمتی عمل وصف ذاتی کے درجے میں ہے اور عین (بکری) وصف عارضی کے درجہ میں ہے اور وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح دینا چونکہ اولیٰ ہے اس لئے ہم نے وصف ذاتی (قیمتی عمل) کی وجہ سے غاصب کے حق کو ترجیح دی اور کہا کہ مالک کا حق بکری سے منقطع ہو جائے گا اگرچہ بظاہر معاملہ اس کے برعکس معلوم ہوتا ہے کہ بکری ہی اصل اور وصف ذاتی ہے اور غاصب کا قیمتی عمل وصف عارضی ہے جیسا کہ اس

کی طرف امام شافعیؒ گئے ہیں چنانچہ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ صاحب اصل (مالک) زیادہ حق دار ہے یعنی مالک اس پکی ہوئی یا بھنی ہوئی بکری کو لے لے گا کیونکہ غاصب کا قیمتی عمل مصنوع (بکری) کے ساتھ قائم اور اس کے تابع ہے۔ پس بکری وصف ذاتی ہے اور غاصب کا قیمتی عمل وصف عارضی ہے اور وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح دینا چونکہ اولیٰ ہوتا ہے اس لئے مالک کو ترجیح دی جائے گی کہ وہ پکی ہوئی یا بھنی ہوئی بکری لے لے اور غاصب سے نقصان کا ضمان لے لے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے وصف ذاتی اور وصف عارضی کے سلسلے میں ظاہر پر عمل کیا ہے اور احناف نے مسئلہ کی باریکی پر عمل کیا ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ التَّرْجِيْحَاتِ الصَّحِيْحَةِ شَرَعَ فِي الْفَاسِدَةِ فَقَالَ وَالتَّرْجِيْحُ بِغَلَبَةِ الْاَشْبَاهِ وَبِالْعُمُوْمِ وَقِلَّةِ الْاَوْصَافِ فَاسِدٌ عِنْدَنَا وَقَدْ ذَهَبَ إِلٰى صِحَّةِ كُلٍّ مِّنْهَا الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ رحمه الله فَمِثَالُ غَلَبَةِ الْاَشْبَاهِ قَوْلُ الشَّافِعِيَّةِ إِنَّ الْاَخَ يُشْبِهُ الْوَالِدَ وَالْوَلَدَ مِنْ حَيْثُ الْمَحْرَمِيَّةِ فَقَطْ وَيُشْبِهُ ابْنَ الْعَمِّ مِنْ وُجُوْهٍ كَثِيْرَةٍ وَهِيَ جَوَازُ إِعْطَاءِ الزَّكٰوةِ كُلٌّ مِّنْهُمَا لِلْاٰخَرِ وَحِلِّ نِكَاحِ حَلِيْلَةِ كُلٍّ مِّنْهُمَا لِلْاٰخَرِ وَقَبُوْلُ شَهَادَةِ كُلٍّ مِّنْهُمَا لِلْاٰخَرِ فَيَكُوْنُ إِلْحَاقُهُ بِابْنِ الْعَمِّ اَوْلٰى فَلَا يُعْتَقُ عَلَى الْاَخِ إِذَا مَلَكَهُ وَعِنْدَنَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ تَرْجِيْحِ اَحَدِ الْقِيَاسَيْنِ بِقِيَاسٍ اٰخَرَ وَقَدْ عَرَفْتَ بُطْلَانَهُ وَمِثَالُ الْعُمُوْمِ قَوْلُ الشَّافِعِيَّةِ إِنَّ وَصْفَ الطُّعْمِ فِي حُرْمَةِ الرِّبٰوا اَوْلٰى مِنَ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ لِاَنَّهُ يَعُمُّ الْقَلِيْلَ وَهُوَ الْحَفْنَةُ وَالْكَثِيْرَ وَهُوَ الْكَيْلُ وَالتَّعْلِيْلُ بِالْكَيْلِ لَا يَتَنَاوَلُ إِلَّا الْكَثِيْرَ وَهٰذَا بَاطِلٌ عِنْدَنَا لِاَنَّهُ لَمَّا جَازَ عِنْدَهُ التَّعْلِيْلُ بِالْعِلَّةِ الْقَاصِرَةِ فَلَا رُجْحَانَ لِلْعُمُوْمِ عَلَى الْخُصُوْصِ وَلِاَنَّ الْوَصْفَ بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ وَفِي النَّصِّ الْخَاصُّ رَاجِحٌ عِنْدَهُ عَلَى الْعَامِّ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ هٰهُنَا اَيْضًا كَذٰلِكَ وَمِثَالُ قِلَّةِ الْاَوْصَافِ قَوْلُ الشَّافِعِيَّةِ إِنَّ الطُّعْمَ وَحْدَهُ اَوِ الثَّمَنِيَّةُ وَحْدَهَا قَلِيْلٌ فَيَفْضُلُ عَلَى الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ الَّذِيْ قُلْتُمْ بِهِ مُجْتَمِعَةً وَهٰذَا بَاطِلٌ عِنْدَنَا لِاَنَّ التَّرْجِيْحَ لِلتَّاثِيْرِ دُوْنَ الْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ فَرُبَّ عِلَّةٍ ذَاتِ جُزْأَيْنِ اَقْوٰى فِي التَّاثِيْرِ مِنْ عِلَّةٍ ذَاتِ جُزْءٍ وَاحِدٍ

ترجمہ:...... اور جب مصنف رحمۃ اللہ علیہ ترجیحات صحیحہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو ترجیحات فاسدہ کو شروع کر دیا چنانچہ فرمایا ﴿ترجیح بغلبۃ الاشباہ، ترجیح بالعموم اور ترجیح بقلۃ الاوصاف ہمارے نزدیک فاسد ہے﴾ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ان میں سے ہر ایک کے صحیح ہونے کی طرف گئے ہیں، پس غلبۃ الاشباہ کی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ بھائی والد اور ولد کے ساتھ محض محرمیت کے لحاظ سے مشابہ ہے اور چچا زاد بھائی کے ساتھ متعدد وجوہ سے مشابہ ہے اور وہ یہ ہیں ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کو زکوۃ دینے کا جواز، ان میں سے ہر ایک کی بیوی کے ساتھ دوسرے کے لیے نکاح کا حلال ہونا اور ان میں سے ہر ایک کی گواہی کا دوسرے کے حق میں مقبول ہونا لہٰذا بھائی کو چچا زاد بھائی کے ساتھ لاحق کرنا اولیٰ اور راجح ہوگا۔ پس جب بھائی اپنے حقیقی بھائی کا مالک ہو جائے تو وہ اس پر آزاد نہیں ہوگا اور ہمارے نزدیک غلبۃ الاشباہ سے ترجیح دینا دو قیاسوں میں سے ایک کو دوسرے پر تیسرے قیاس کی وجہ سے ترجیح دینے کی طرح ہے اور اس کا باطل ہونا تو جان چکا ہے۔ اور عموم وصف کی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ حرمت ربوا میں وصف طعم (قابل غذا ہونا) قدر مع الجنس کے مقابلہ میں راجح ہے کیونکہ وصف طعم یہ قلیل کو بھی شامل ہے اور وہ ایک مٹھی ہے اور کثیر کو بھی شامل ہے یعنی کیل کی مقدار کو اور کیل کو علت

قرار دینا صرف کثیر کو شامل ہے۔ یہ وجہ ترجیح ہمارے نزدیک باطل ہے کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نص کی تعلیل علت قاصرہ کے ساتھ جائز ہے تو پھر خصوص پر عموم کو ترجیح نہیں ہوگی اور اس لئے کہ علت نص کے درجہ میں ہوتی ہے اور نص میں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نص خاص نص عام پر راجح ہوتی ہے لہٰذا مناسب ہے کہ یہاں بھی اسی طرح ہو اور قلت اوصاف کی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ صرف طعم اور صرف ثمنیت قلیل ہے۔ اس بناء پر اس کو ترجیح ہوگی قدر وجنس کے مجموعہ پر جس کے تم قائل ہو لیکن ہمارے نزدیک اس کو وجہ ترجیح قرار دینا باطل ہے کیونکہ ترجیح تو تاثیر کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ قلت اور کثرت کی وجہ سے، پس بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ دو جزوں والی علت تاثیر میں اقوی ہوتی ہے ایک جزء والی علت کی بنسبت۔

تشریح:...... ﴿و لما فرغ عن بیان الترجیحات الصحیحة﴾ صحیح وجوہ ترجیح بیان کرنے کے بعد اب مصنف رحمہ اللہ فاسد وجوہ ترجیح کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے تین فاسد وجوہ ترجیح بیان کی ہیں: (۱) ترجیح بغلبۃ الاشباہ (۲) ترجیح بالعموم (۳) ترجیح بقلۃ الاوصاف۔ ترجیح بغلبۃ الاشباہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک فرع کے دو مقیس علیہ ہوں ایک مقیس علیہ سے اس کو ایک وجہ سے مشابہت حاصل ہو اور دوسرے مقیس علیہ سے اس کو دو وجہوں یا کئی وجوہ سے مشابہت حاصل ہو تو جس مقیس علیہ کے ساتھ اس فرع کو دو وجہوں یا کئی وجوہ سے مشابہت حاصل ہو اس کو ترجیح دی جائے گی اور فرع کو اسی پر قیاس کیا جائے گا اس طرح ترجیح دینا امام شافعی رحمہ اللہ اور اکثر شوافع رحمہم اللہ کے ہاں درست ہے: ﴿فمثال غلبة الاشباه قول الشافعية الخ﴾ سے ترجیح بغلبۃ الاشباہ کی مثال پیش کر رہے ہیں مثال کی تشریح سے پہلے مسئلہ۔

اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنے چچازاد بھائی کا مالک ہو جائے تو وہ اس پر آزاد نہیں ہوتا اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے والد (باپ) یا ولد (بچہ) کا مالک ہو جائے تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے حقیقی بھائی کا مالک ہو جائے تو وہ اس پر آزاد ہوگا یا نہیں؟ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا اور احناف کے ہاں آزاد ہو جائے گا۔ احناف کہتے ہیں کہ جب مالک اور مملوک کے درمیان محرمیت کا رشتہ پایا جائے تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب مالک اور مملوک کے درمیان ولادت کا رشتہ پایا جائے تو وہ آزاد ہوگا ورنہ نہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل ترجیح بغلبۃ الاشباہ ہے کہ حقیقی بھائی کو والد اور ولد کے ساتھ مشابہت بھی حاصل ہے اور چچازاد بھائی کے ساتھ مشابہت بھی حاصل ہے لیکن حقیقی بھائی کو والد اور ولد کے ساتھ مشابہت صرف محرمیت کی قرابت کے لحاظ سے حاصل ہے کہ جس طرح آدمی کا والد اور ولد اس کے لیے محرم ہوتا ہے اسی طرح حقیقی بھائی بھی اس کے لیے محرم ہوتا ہے اور حقیقی بھائی کو چچازاد بھائی کے ساتھ کئی وجوہ سے مشابہت حاصل ہے۔

(۱) جس طرح آدمی کے لیے اپنے چچازاد بھائی کو زکوۃ دینا جائز ہے اسی طرح اپنے حقیقی بھائی کو بھی زکوۃ دینا جائز ہے۔

(۲) جس طرح اگر کسی آدمی کا چچازاد بھائی اپنی بیوی کو طلاق دے اور اس سے علیحدہ ہو جائے تو اس آدمی کے لئے اس سے نکاح کرنا جائز ہے اسی طرح اگر کسی آدمی کا حقیقی بھائی جب اپنی بیوی کو طلاق دیدے اور اس سے علیحدہ ہو جائے تو اس آدمی کے لئے اس کی بیوی سے نکاح کرنا بھی جائز ہے۔

(۳) جس طرح چچازاد بھائی کے حق میں آدمی کی شہادت مقبول ہوتی ہے اسی طرح حقیقی بھائی کے حق میں بھی آدمی کی شہادت مقبول ہوتی ہے۔ ان وجوہ مشابہت کی وجہ سے حقیقی بھائی کو چچازاد بھائی کے ساتھ لاحق کرنا اور اس پر قیاس کرنا اولیٰ ہوگا والد اور ولد پر

قیاس کرنے سے، لہٰذا حقیقی بھائی کو چچازاد پر قیاس کیا جائے گا کہ جس طرح کوئی آدمی اپنے چچازاد بھائی کا مالک ہو جائے تو وہ بالاتفاق اس پر آزاد نہیں ہوتا اسی طرح جب کوئی آدمی اپنے حقیقی بھائی کا مالک ہو جائے تو وہ بھی اس پر آزاد نہیں ہوگا۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک غلبہ اشباہ کے ساتھ ترجیح دینا ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر تیسرے قیاس کی وجہ سے ترجیح دینے کے حکم میں ہے جو کثرۃ ادلہ سے ترجیح دینا ہے اور اس کا باطل ہونا اوپر معلوم ہو چکا ہے۔

﴿و بالعموم﴾ فاسد وجوہ ترجیح میں سے دوسری وجہ ترجیح ترجیح بالعموم ہے ترجیح بالعموم کا مطلب یہ ہے کہ وصف عام کو اس کے عموم کی وجہ سے وصف خاص پر ترجیح دینا اس طرح ترجیح دینا امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں درست ہے۔

﴿و مثال العموم الخ﴾ سے ترجیح بالعموم کی مثال بیان کر رہے ہیں شوافع کہتے ہیں کہ وصف طعم کو حرمت ربوا کی علت قرار دینا راجح ہے قدر مع الجنس کو حرمتِ ربوا کی علت قرار دینے کے مقابلے میں کیونکہ وصفِ طعم عام ہے قلیل ﴿ایک دو مٹھی جو کیل کے تحت داخل نہ ہو﴾ اس کو بھی شامل ہے اور کثیر ﴿جو کیل کے تحت داخل ہو﴾ اس کو بھی شامل ہے اور وصفِ قدر مع الجنس خاص ہے قلیل کو شامل نہیں ہے صرف کثیر کو شامل ہے کثیر میں پایا جاتا ہے لہٰذا وصفِ طعم کو وصف قدر مع الجنس پر ترجیح حاصل ہوگی۔

﴿و ھذا باطل عندنا﴾: شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ وجہ ترجیح ہمارے نزدیک بالکل باطل ہے کیونکہ ترجیح بالعموم تعدیہ کے زائد ہونے کا نام ہے ﴿کہ جو وصف عام ہے اس کا تعدیہ زیادہ ہے اور وصفِ خاص کا تعدیہ کم ہے﴾ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں تو تعلیل سے تعدیہ مقصود ہی نہیں ہے چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں علت قاصرہ ﴿وہ علت جو کسی فرع میں نہ پائی جاتی ہو﴾ کو نص کی علت قرار دینا درست ہے پس جب امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں تعلیل میں تعدیہ کا پایا جانا اور نہ پایا جانا برابر ہے تو پھر وصفِ عام کو اس کے عموم کی وجہ سے جو تعدیہ کے زیادہ ہونے کا نام ہے ترجیح دینا کیسے درست ہوگا؟

ترجیح بالعموم کے باطل ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ علت نص کے درجہ میں ہوتی ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نصِ خاص راجح ہوتی ہے نصِ عام پر کیونکہ ان کے نزدیک خاص قطعی ہے اور عام ظنی ہے تو پھر علت کے بارے میں بھی اسی طرح ہونا چاہئے کہ وصفِ عام پر وصفِ خاص کو ترجیح ہو اور وصف خاص وہ ہے جو احناف نے بیان کیا یعنی قدر مع الجنس اور وصفِ عام وہ ہے جو امام شافعی رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے یعنی طعم، لہٰذا احناف کے بیان کردہ وصف کو ترجیح حاصل ہوگی امام شافعی رحمہ اللہ کے بیان کردہ وصف پر۔

﴿وقلۃ الاوصاف﴾ ترجیحاتِ فاسدہ میں سے تیسری وجہ ترجیح ترجیح بقلۃ الاوصاف ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک علت کے اجزاء زیادہ ہوں اور دوسری علت کے اجزاء کم ہوں تو جس علت کے اجزاء کم ہوں اس کو ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ اس کو یاد رکھنا آسان ہے اس طرح ترجیح دینا امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں درست ہے۔

﴿و مثال قلۃ الاوصاف الخ﴾: "ترجیح بقلۃ الاوصاف" کی مثال بیان کر رہے ہیں مثال یہ ہے کہ شوافع کہتے ہیں کہ بعض اشیاء ﴿گندم، جو، نمک اور کھجور﴾ میں صرف طعم کو علت قرار دینا اور بعض اشیاء ﴿سونا، چاندی﴾ میں صرف ثمنیت کو علت قرار دینا اس میں قلتِ اوصاف ہے کیونکہ یہ علت بسیط ہے۔ اور قدر مع الجنس کے مجموعے میں کثرتِ اوصاف ہے کیونکہ یہ علت دو جزؤں سے مرکب ہے اس بناء پر طعم اور ثمنیت کو حرمتِ ربوا کی علت قرار دینا راجح ہوگا قدر مع الجنس کو علت قرار دینے کے مقابلہ میں۔

﴿وھذا باطل عندنا﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قلت اوصاف کو وجہ ترجیح قرار دینا ہمارے نزدیک باطل ہے کیونکہ ترجیح تو قوت تاثیر کے لحاظ سے ہوتی ہے اور قلت اوصاف اور کثرت اوصاف کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وہ علت

جو دو جزؤں سے مرکب ہو اس کی تاثیر قوی ہوتی ہے بنسبت اس علت کے جو بسیط ہو یعنی اس کا ایک ہی جز ہو جیسے علتِ قدر مع الجنس کی تاثیر طعم اور ثمنیت سے اقویٰ ہے جیسا کہ بارہا گذر چکا ہے۔

وَإِذَا ثَبَتَ دَفْعُ الْعِلَلِ بِمَا ذَكَرْنَا هٰذَا شُرُوْعٌ بَحْثٌ فِي إِنْتِقَالِ الْمُعَلِّلِ إِلٰى كَلَامٍ اٰخَرَ بَعْدَ إِلْزَامِهٖ أَيْ إِذَا ثَبَتَ دَفْعُ الْعِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ وَالْمُؤَثِّرَةِ بِمَا ذَكَرْنَا مِنَ الْإِعْتِرَاضَاتِ أَوْ دَفْعُ الْعِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ فَقَطْ عَلٰى مَا يُفْهَمُ مِنْ كَلَامِ الْبَعْضِ كَانَتْ غَايَتُهٗ أَنْ يُلْجِئَ إِلَى الْإِنْتِقَالِ أَيْ غَايَةُ الْمُعَلِّلِ أَنْ يُضْطَرَّ إِلَى الْإِنْتِقَالِ وَهُوَ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ لِأَنَّهٗ إِمَّا أَنْ يَّنْتَقِلَ مِنْ عِلَّةٍ إِلٰى عِلَّةٍ أُخْرٰى لِإِثْبَاتِ الْأُوْلٰى كَمَا إِذَا عَلَّلَ فِي الصَّبِيِّ الْمُوْدَعِ مَالًا أَنَّهٗ إِذَا اسْتَهْلَكَ الْوَدِيْعَةَ لَا يَضْمَنُ لِأَنَّهٗ مُسَلَّطٌ عَلَى الْإِسْتِهْلَاكِ مِنْ جَانِبِ الْمُوْدِعِ فَإِنْ قَالَ السَّائِلُ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهٗ مُسَلَّطٌ عَلَى الْإِسْتِهْلَاكِ بَلْ عَلَى الْحِفْظِ يَنْتَقِلُ الْمُعَلِّلُ إِلٰى عِلَّةٍ أُخْرٰى يُثْبِتُ بِهَا الْعِلَّةَ الْأُوْلٰى أَعْنِي التَّسْلِيْطَ عَلَى الْإِسْتِهْلَاكِ اَلْبَتَّةَ۔

ترجمہ:...... ﴿جب مذکورہ اعتراضات کے ذریعے علل کو دفع کرنا ثابت ہو جائے﴾ یہاں سے معلل پر الزام قائم ہو جانے کے بعد دوسرے کلام کی طرف معلل کے منتقل ہونے کی بحث شروع ہو رہی ہے یعنی ہمارے ذکر کردہ اعتراضات سے جب علت طردیہ یا علت مؤثرہ کا دفع کرنا ثابت ہو جائے یا صرف علت طردیہ کا دفع کرنا ثابت ہو جائے جیسے کہ بعض اصولیوں کے کلام سے سمجھا جاتا ہے ﴿تو معلل آخرکار انتقال کلام کی طرف مجبور ہو جائے گا﴾ یعنی معلل آخرکار انتقال کلام کی طرف مجبور ہو جائے گا اور انتقال چار قسم پر ہے۔ ﴿اس لیے کہ یا تو معلل ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہوگا پہلی علت کو ثابت کرنے کے لیے﴾ جیسا کہ اس نابالغ بچہ کے بارے میں جس کے پاس مال امانت رکھا گیا ہو مستدل اس طرح استدلال کرے کہ بچہ جب مال امانت ہلاک کر دے تو وہ ضامن نہیں ہوگا کیونکہ وہ امانت رکھنے والے کی طرف سے ہلاک کرنے پر مسلط کیا گیا ہے، پس اگر معترض کہے کہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ بچہ مال ہلاک کرنے پر مسلط کیا گیا ہے بلکہ اس کو تو حفاظت مال کا ذمہ دار بنایا گیا ہے تو معلل دوسری ایسی علت کی طرف منتقل ہو جائے گا جس سے پہلی علت (تسلیط علی الاستہلاک) کو حتمی طور پر ثابت کرے گا۔

تشریح: ﴿و اذا ثبت﴾ مناظرہ میں معترض مستدل پر جب دلیل الزامی قائم کر لے تو اس کے بعد مستدل کلام کے دوسرے عنوان کی طرف منتقل ہوتا ہے یہاں سے اس انتقال کی بحث کو شروع کر رہے ہیں۔ چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب معترض علت طردیہ اور علت مؤثرہ دونوں کو یا صرف علت طردیہ کو مذکورہ اعتراضات ﴿القول بموجب العلة اور ممانعت وغیرہ﴾ کے ذریعے دفع کر دے تو مستدل کو بالآخر انتقال کلام سے کام لینا پڑتا ہے یعنی مستدل اپنے مطلوب کو ثابت کرنے کے لئے بالآخر دوسرے کلام کی طرف منتقل ہونے پر مجبور ہو جاتا ہے اور اس انتقال کی چار صورتیں ہیں۔

﴿لانه اما ان انتقل الخ﴾ انتقال کی پہلی صورت یہ ہے کہ وہ ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہوتا کہ وہ اس کے ذریعے پہلی علت کو ثابت کرے۔

﴿کما اذا علل فی الصبی الخ﴾ انتقال کی پہلی صورت کی مثال پیش کر رہے ہیں۔ مثال کی تشریح سے پہلے مسئلہ سمجھ لیں کہ اگر نابالغ بچہ کے پاس کسی آدمی نے کوئی مال امانت اور ودیعت رکھا اور اس نے خود اس کو ہلاک کر دیا یا ضائع کر دیا تو اس بچہ پر اس مال کا

ضمان واجب ہوگا یا نہیں ؟ احناف کے نزدیک واجب نہیں ہوگا۔اس پر مستدل (احناف) نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ بچہ تو مودِع ﴿امانت رکھنے والا﴾ کی طرف سے اس مال کو ہلاک کرنے میں اجازت یافتہ ہے اس لئے اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا اس دلیل پر معترض نے یہ نقض وارد کیا کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ بچہ مودِع کی طرف سے مال کو ہلاک کرنے میں اجازت یافتہ تھا بلکہ اس کو تو مال کی حفاظت کا ذمہ دار بنایا گیا تھا کیونکہ امانت رکھنا حفاظت کے لئے ہوتا ہے اس نقض کی وجہ سے مستدل دوسری علت کی طرف منتقل ہو جائے گا۔جس سے پہلی علت ﴿یعنی بچہ مال رکھنے والے کی طرف سے اس مال کو ہلاک کرنے میں اجازت یافتہ ہے﴾ کو ثابت کرے گا مثلاً یوں کہے کہ بچہ ناقص العقل اور غیر مکلف ہے اس میں حفاظت مال کی صلاحیت ہی نہیں ہے اور مودِع کو یہ بات معلوم تھی مگر اس کے باوجود اس نے بچے کے پاس اپنا مال امانت رکھا تو معلوم ہونے کے باوجود بچے کے پاس اپنا مال رکھنا اپنے مال کو بربادی کے حوالے کرنا ہے اس علت سے پہلی علت ثابت ہوگئی کہ بچہ مال رکھنے والے کی طرف سے ہلاک کرنے میں اجازت یافتہ ہے اس لئے اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

اَوْ يَنْتَقِلَ مِنْ حُكْمٍ اِلٰى حُكْمٍ اٰخَرَ بِالْعِلَّةِ الْاُوْلٰى كَمَا اِذَا عَلَّلَ عَلٰى جَوَازِ اِعْتَاقِ الْمُكَاتَبِ الَّذِىْ لَمْ يُؤَدِّ شَيْئًا مِنْ بَدَلِ الْكِتَابَةِ عَنِ الْكَفَّارَةِ بِاَنَّ الْكِتَابَةَ عَقْدُ مُعَاوَضَةٍ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ بِالْاِقَالَةِ اَوْ بِعَجْزِ الْمُكَاتَبِ عَنِ الْاَدَاءِ فَلَا يَمْنَعُ الصَّرْفَ اِلَى الْكَفَّارَةِ فَاِنْ قَالَ الْخَصْمُ اَنَا قَائِلٌ اَيْضًا بِمُوْجَبِهٖ اِذْ عِنْدِىْ عَقْدُ الْكِتَابَةِ لَا يَمْنَعُ الصَّرْفَ اِلَى الْكَفَّارَةِ وَاِنَّمَا الْمَانِعُ هُوَ نُقْصَانٌ تَمَكَّنَ فِى الرِّقِّ بِسَبَبِ هٰذَا الْعَقْدِ اِذِ الْعِتْقُ مُسْتَحَقٌّ لِلْعَبْدِ بِسَبَبِ الْكِتَابَةِ فَحِيْنَئِذٍ يَنْتَقِلُ الْمُعَلِّلُ مِنْ حُكْمٍ اِلٰى حُكْمٍ اٰخَرَ بِالْعِلَّةِ الْمَذْكُوْرَةِ وَيَقُوْلُ هٰذَا الْعَقْدُ لَا يُوْجِبُ نُقْصَانًا مَانِعًا مِنَ الرِّقِّ اِذْ لَوْ كَانَ كَذٰلِكَ لَمَا جَازَ فَسْخُهٗ لِاَنَّ نُقْصَانَهٗ اِنَّمَا يَثْبُتُ بِثُبُوْتِ الْحُرِّيَّةِ مِنْ وَجْهٍ وَالْحُرِّيَّةُ مِنْ وَجْهٍ لَا تَحْتَمِلُ الْفَسْخَ فَقَدْ اَثْبَتَ الْمُعَلِّلُ بِالْعِلَّةِ الْاُوْلٰى اَعْنِىْ اِحْتِمَالَ الْكِتَابَةِ لِفَسْخِ الْحُكْمِ الْاٰخَرِ وَهُوَ عَدَمُ اِيْجَابِ نُقْصَانٍ مَانِعٍ مِنَ الرِّقِّ ۔

ترجمہ:..... ﴿یا معلل ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف منتقل ہوگا پہلی علت کے ساتھ﴾ مثلاً ایسا عبد مکاتب کہ جس نے کچھ بھی بدل کتابت ادا نہ کیا ہو اس کو کفارہ میں آزاد کرنے کے جائز ہونے پر مستدل نے یہ استدلال کیا کہ کتابت ایسا عقد معاوضہ ہے جو اقالہ سے یا بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے سے فسخ ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔لہٰذا عقد کتابت کفارہ کی طرف صرف کرنے سے مانع نہیں ہوگا پس اگر خصم یہ کہے کہ میں بھی اس علت کے مقتضیٰ کا قائل ہوں کہ میرے نزدیک عقدِ کتابت کفارہ کی طرف صرف کرنے سے مانع نہیں ہے، مانع تو وہ نقصان ہے جو اس عقد کتابت کی وجہ سے غلامی میں پیدا ہو گیا ہے کیونکہ عقد کتابت کی وجہ سے آزادی غلام کا حق بن گئی ہے۔تو اس وقت معلل ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف منتقل ہوگا پہلی علت کے ساتھ۔اور کہے گا کہ یہ عقد کتابت غلامی میں ایسے نقصان کو ثابت نہیں کرتا ہے جو (کفارہ میں غلام کو آزاد کرنے سے) مانع ہو کیونکہ اگر عقد کتابت اس طرح ہوتا تو عقد کتابت کو فسخ کرنا جائز نہ ہوتا اس لئے کہ رقیت میں نقصان حریت من وجہ کے ثابت ہونے سے ثابت ہوتا ہے اور حریت کسی لحاظ سے بھی فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے پس معلل نے پہلی علت "یعنی عقد کتابت فسخ کا احتمال رکھتا ہے" سے دوسرے حکم کو ثابت کر دیا اور وہ رقیت میں ایسے نقصان کو ثابت نہ کرنا ہے جو کفارہ میں غلام کو آزاد کرنے سے مانع ہو۔

تشریح...... ﴿او ینتقل من حکم الی حکم اٰخر بالعلۃ الاولیٰ الخ﴾ انتقال کی دوسری قسم یہ ہے کہ مستدل ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو جائے اور علت وہی رہے جو پہلے بیان کی تھی۔ بشرطیکہ دوسرے حکم کو پہلے حکم کے ثابت کرنے میں دخل ہو جیسے کسی حنفی نے کہا کہ بیس تراویح پورا رمضان سنت ہے اور دلیل میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول پیش کیا اس پر غیر مقلد معترض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ قول صحابی رضی اللہ عنہ حجت نہیں ہے، اس اعتراض کی وجہ سے مستدل (حنفی) دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو گیا یعنی اس بات کو ثابت کرنا شروع کر دیا کہ قول صحابی رضی اللہ عنہ حجت ہے اور اس دوسرے حکم کو پہلے حکم (بیس تراویح پورا رمضان سنت ہیں) کے ثابت کرنے میں دخل ہے اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی یہ مثال بیان کی کہ وہ عبد مکاتب جس نے کچھ بھی بدل کتابت ادا نہ کیا ہو احناف کے نزدیک کفارہ میں اس کو آزاد کرنا جائز ہے اس پر مستدل (احناف) نے یہ دلیل بیان کی کہ عقد کتابت ایک ایسا عقد معاوضہ ہے جو اقالہ (یعنی مولیٰ اور غلام دونوں باہمی رضامندی سے عقد کتابت کو فسخ کر دیں) سے یا بدل کتابت کی ادائیگی سے غلام کے عاجز آ جانے پر فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور جب عقد کتابت فسخ کا احتمال رکھتا ہے تو پھر یہ کفارہ میں عبد مکاتب کو آزاد کرنے سے مانع نہیں ہوگا بلکہ عبد مکاتب کو کفارہ میں آزاد کرنا جائز ہوگا اور اس سے عقد کتابت فسخ ہو جائے گا اور غلام فی الفور آزاد ہو جائے گا۔ اس پر معترض نے **القول بموجب العلۃ** کے ساتھ یہ اعتراض کیا کہ ہم بھی اس علت سے ثابت ہونے والے حکم کو مانتے ہیں کہ عقد کتابت کفارہ میں غلام کو آزاد کرنے سے مانع نہیں ہے لیکن عقد کتابت کی وجہ سے اس غلام کی رقیت ﴿غلامی﴾ میں جو نقصان پیدا ہو گیا ہے (کہ وہ ملک رقبہ کے لحاظ سے تو مولیٰ کا غلام ہے لیکن ملکِ تصرف کے لحاظ سے مولیٰ کا غلام نہیں ہے) وہ نقصان اس غلام کو کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہے کیونکہ عقد کتابت کی وجہ سے غلام آزادی کا مستحق بن گیا ہے لہٰذا عبد مکاتب کو کفارہ میں آزاد کرنا جائز نہیں ہے اس اعتراض کی وجہ سے مستدل پہلی علت ﴿عقد کتابت فسخ کا احتمال رکھتا ہے﴾ کے ذریعے دوسرا حکم ثابت کرنے کی طرف متوجہ ہو جائے گا اور یہ کہے گا کہ عقد کتابت غلام کی رقیت میں ایسا نقصان پیدا نہیں کرتا جو کفارہ میں اس کو آزاد کرنے سے مانع ہو کیونکہ اگر عقد کتابت ایسا نقصان پیدا کرتا تو اس عقد کو فسخ کرنا جائز نہ ہوتا کیونکہ رقیت میں نقصان کا مطلب یہ ہے کہ من وجہ حریت ثابت ہو جائے اور جس طرح حریت من کل وجہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتی، اسی طرح رقیت من وجہ بھی فسخ کا احتمال نہیں رکھتی۔ غور کیجئے! مستدل نے پہلی علت ﴿عقد کتابت فسخ کا احتمال رکھتا ہے﴾ سے دوسرا حکم ﴿کہ عقد کتابت رقیت میں ایسا نقصان پیدا نہیں کرتا جو کفارہ میں غلام آزاد کرنے سے مانع ہو﴾ ثابت کر دیا۔

﴿فائدہ﴾: رقیت کی دو قسمیں ہیں: ① رقیت کاملہ ② رقیت ناقصہ۔

رقیت کاملہ: اس غلامی کو کہتے ہیں کہ جس کا زائل ہونا یقینی نہ ہو جیسے خالص غلام کہ اس کی غلامی کا زائل ہونا یقینی نہیں ہے، ہو سکتا ہے کہ آقا اس کو آزاد کر دے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آقا اس کو آزاد نہ کرے۔

رقیت ناقصہ: اس غلامی کو کہتے ہیں کہ جس کا زائل ہونا یقینی ہو جیسے مدبر اور ام ولد کیونکہ ان کی غلامی مولیٰ کے مرنے کے بعد زائل ہو جائے گی اور مولیٰ کا مرنا یقینی ہے تو ان کی غلامی کا زائل ہونا بھی یقینی ہے، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ عبد مکاتب کی رقیت کامل ہے ناقص نہیں ہے کیونکہ اس کی غلامی کا زائل ہونا یقینی نہیں ہے، ہو سکتا ہے کہ یہ بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آ جائے اور وہ آزاد نہ ہو۔

اَوْ يَنْتَقِلَ اِلٰى حُكْمٍ اٰخَرَ وَعِلَّةٍ اُخْرٰى كَمَا فِى الْمَسْئَلَةِ الْمَذْكُوْرَةِ بِعَيْنِهَا اِذَا قَالَ السَّائِلُ اِنَّ عِنْدِىْ هٰذَا

اَلْعَقْدُ لَا يَمْنَعُ مِنَ التَّكْفِيرِ بَلِ الْمَانِعُ نُقْصَانُ الرِّقِّ يَقُوْلُ الْمُعَلِّلُ هٰذَا عَقْدُ مُعَامَلَةٍ بَيْنَ الْعِبَادِ كَسَائِرِ الْعُقُوْدِ فَوَجَبَ اَنْ لَا يُوْجِبَ نُقْصَانًا فِي الرِّقِّ مِثْلَهُ فَهٰذَا اِنْتِقَالٌ اِلٰى حُكْمٍ اٰخَرَ وَ عِلَّةٍ اُخْرٰى كَمَا تَرٰى اَوْ يَنْتَقِلَ مِنْ عِلَّةٍ اِلٰى عِلَّةٍ اُخْرٰى لِاِثْبَاتِ الْحُكْمِ الْاَوَّلِ لَا لِاِثْبَاتِ الْعِلَّةِ الْاُوْلٰى وَ لَمْ يُوْجَدْ لَهُ نَظِيْرٌ فِي الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ وَ لِهٰذَا قَالَ وَ هٰذِهِ الْوُجُوْهُ صَحِيْحَةٌ اِلَّا الرَّابِعَ لِاَنَّ الْاِنْتِقَالَ اِنَّمَا جُوِّزَ لِيَكُوْنَ مُقَاطِعَ الْبَحْثِ فِيْ مَجْلِسِ الْمُنَاظَرَةِ وَ لَا يَتِمُّ ذٰلِكَ فِي الرَّابِعِ لِاَنَّ الْعِلَلَ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ فَلَوْ جَوَّزْنَا الْاِنْتِقَالَ اِلَى الْعِلَلِ لِاَجْلِ الْحُكْمِ الْاَوَّلِ بِعَيْنِهٖ لِتَسَلْسَلَ اِلٰى مَا لَا يَتَنَاهٰى۔

ترجمہ:...... ﴿یا معلل دوسرے حکم اور دوسری علت کی طرف منتقل ہوگا﴾ جیسے کہ بعینہ مذکورہ مسئلہ میں جب معترض یوں کہے کہ میرے ہاں بھی یہ عقد (عقد کتابت) غلام کو کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع نہیں ہوتا بلکہ مانع رقیت کا ناقص ہونا ہے تو معلل کہے گا کہ یہ عقد معاملہ ہے بندوں کے درمیان دوسرے عقود کی طرح لہٰذا ضروری ہے کہ دوسرے عقود کی طرح عقد کتابت بھی موجب نقصان نہ ہو پس یہ انتقال ہے دوسرے حکم اور دوسری علت کی طرف جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو، ﴿یا معلل ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہوگا پہلے حکم کو ثابت کرنے کے لیے نہ کہ پہلی علت کو ثابت کرنے کے لیے﴾ اور مسائل شرعیہ میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی ہے اسی وجہ سے مصنف ﷫ نے فرمایا ﴿یہ وجوہ انتقال صحیح ہیں مگر چوتھی وجہ صحیح نہیں ہے﴾ کیونکہ (دوسرے کلام کی طرف) منتقل ہونے کو اس لئے جائز رکھا گیا تا کہ مجلس مناظرہ میں بحث ختم کردے اور چوتھی صورت میں یہ بات پوری نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ نفس الامر میں علتوں کی کوئی انتہاء نہیں ہے پس اگر ہم حکم اول کے اثبات کے لئے دوسری علل کی طرف منتقل ہونے کو جائز قرار دیں تو ایک سلسلۂ غیر متناہی قائم ہو جائے گا۔

تشریح:...... ﴿او ینتقل الی حکم اخر﴾ انتقال کی تیسری صورت یہ ہے کہ مستدل دوسرے حکم اور دوسری علت کی طرف منتقل ہو جائے اس کی مثال جیسے اسی مذکورہ مسئلے میں معترض یہ اعتراض کردے کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ عقد کتابت غلام کو کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہے بلکہ عقد کتابت کی وجہ سے غلام کی رقیت میں جو نقصان پیدا ہوا ہے وہ نقصان غلام کو کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہے لہٰذا عبد مکاتب کو کفارہ میں آزاد کرنا جائز نہیں ہوگا اس اعتراض کی وجہ سے مستدل دوسری علت بیان کردے کہ عقد کتابت بھی بندوں کے ہاں دوسرے عقود مالیہ مثلاً بیع، خیار شرط اور اجارۃ العبد کی طرح ایک عقد مالی ہے لہٰذا جس طرح دوسرے عقود مالیہ رقیت میں نقصان پیدا نہیں کرتے اسی طرح عقد کتابت بھی رقیت میں نقصان پیدا نہیں کرتا۔

دیکھئے! اس دلیل میں حکم بھی بدل گیا اور علت بھی بدل گئی ہے اس سے جو دوسرا ثابت ہوا ہے وہ یہ ہے کہ عقد کتابت رقیت میں نقصان پیدا نہیں کرتا اور اس میں جو دوسری علت ہے وہ یہ ہے کہ عقد کتابت بندوں کے ہاں دوسرے عقود مالیہ کی طرح ایک عقد مالی ہے۔

﴿او ینتقل﴾: **انتقال کی چوتھی قسم**: انتقال کی چوتھی قسم یہ ہے کہ مستدل ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہو جائے اور اس انتقال سے مقصود حکم اول کو ثابت کرنا ہو پہلی علت کو ثابت کرنا مقصود نہ ہو۔ شارح ﷫ فرماتے ہیں کہ مسائل شرعیہ میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ اسی وجہ سے مصنف ﷫ نے فرمایا کہ انتقال کی تمام صورتیں درست ہیں مگر چوتھی صورت درست نہیں ہے۔ کیونکہ دوسرے کلام کی طرف منتقل ہونے کی اجازت اس لئے دی گئی تا کہ مجلسِ مناظرہ میں بحث جلدی ختم ہو جائے مگر انتقال کی

چوتھی صورت کو صحیح مان لینے سے یہ بات پوری نہیں ہوتی۔ کیونکہ واقع اور نفس الامر میں علتوں کی کوئی انتہاء نہیں ہے۔ پس بعینہ اگر حکم اول کو ثابت کرنے کے لئے ہم دوسری علتوں کی طرف انتقال کو جائز قرار دے دیں تو ایک سلسلہ غیر متناہی لازم آئے گا اور بحث کبھی ختم نہیں ہوگی۔ اور بعض اہل نظر کے ہاں انتقال کی چوتھی قسم بھی درست ہے۔

ثُمَّ أُورِدَ عَلٰى هٰذَا أَنَّ إِبْرَاهِيمَ علیہ السلام قَدِ انْتَقَلَ إِلٰى عِلَّةٍ أُخْرٰى لِإِثْبَاتِ الْحُكْمِ الْأَوَّلِ حَيْثُ حَاجَّهُ نُمْرُوْدُ اللَّعِيْنُ لِإِثْبَاتِ الْإِلٰهِ فَقَالَ إِبْرَاهِيْمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَبِّيَ الَّذِيْ يُحْيِيْ وَ يُمِيْتُ قَالَ نُمْرُوْدُ أَنَا أُحْيِيْ وَ أُمِيْتُ فَأَمَرَ بِإِطْلَاقِ أَحَدِ الْمَسْجُوْنَيْنِ وَ قَتْلِ الْآخَرِ فَانْتَقَلَ إِبْرَاهِيْمُ علیہ السلام لِإِثْبَاتِ الْإِلٰهِ إِلٰى عِلَّةٍ أُخْرٰى وَ قَالَ فَإِنَّ اللّٰهَ يَأْتِيْ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ نُمْرُوْدُ وَ سَكَتَ فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ رحمہ اللہ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ وَ مُحَاجَّةُ الْخَلِيْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعَ اللَّعِيْنِ لَيْسَتْ مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ لِأَنَّ الْحُجَّةَ الْأُوْلٰى كَانَتْ لَازِمَةً حَقَّةً وَ لٰكِنْ لَمْ يَفْهَمِ اللَّعِيْنُ مُرَادَهَا فَسَاغَ لِلْخَلِيْلِ أَنْ يَقُوْلَ هٰذَا لَيْسَ بِإِحْيَاءٍ وَ إِمَاتَةٍ بَلْ إِطْلَاقٌ وَ قَتْلٌ وَ عَلَيْكَ أَنْ تُمِيْتَ الْحَيَّ بِقَبْضِ الرُّوْحِ مِنْ غَيْرِ اٰلَةٍ وَ تُحْيِيَ الْمَوْتٰى بِإِعَادَةِ الْحَيٰوةِ فِيْهِمْ إِلَّا أَنَّهٗ انْتَقَلَ دَفْعًا لِلْإِشْتِبَاهِ مِنَ الْجُهَّالِ فَإِنَّهُمْ كَانُوْا أَصْحَابَ الظَّوَاهِرِ لَا يَتَأَمَّلُوْنَ فِيْ حَقَائِقِ الْمَعَانِي الدَّقِيْقَةِ فَضَمَّ إِلَيْهَا الْحُجَّةَ الظَّاهِرَةَ بِلَا اِشْتِبَاهٍ لِيَنْقَطِعَ مَجْلِسُ الْمُنَاظَرَةِ وَ يَعْتَرِفُوْنَ بِالْعَجْزِ۔

ترجمہ: پھر اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام حکم اول کے اثبات کے لئے دوسری علت کی طرف منتقل ہوئے، جب نمرود لعین نے ان کے ساتھ مناظرہ کیا اللہ کے اثبات پر، چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا کہ میرا رب وہ ہے جو زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے۔ نمرود نے کہا میں بھی زندہ کرتا ہوں اور مارتا ہوں چنانچہ اس نے دو قیدیوں میں سے ایک کو چھوڑ دینے اور دوسرے کو قتل کرنے کا حکم دیا پس حضرت ابراہیم علیہ السلام اثبات اللہ کے لئے دوسری علت کی طرف منتقل ہو گئے اور فرمایا بلاشبہ اللہ تو لاتا ہے سورج کو مشرق سے اب تو لے آ اس کو مغرب کی طرف سے پس نمرود حیران رہ گیا اور چپ ہو گیا۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا اپنے اس قول سے کہ ﴿حضرت ابراہیم خلیل اللہ کا مناظرہ نمرود لعین کے ساتھ اس قبیل سے نہیں ہے کیونکہ پہلی دلیل حق اور ملزم تھی﴾ لیکن ملعون اس کی مراد کو نہ سمجھا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لئے یہ گنجائش تھی کہ یوں فرماتے کہ جو کچھ تو نے کر دکھایا یہ زندہ کرنا اور مارنا نہیں ہے بلکہ یہ تو قید سے چھوڑنا اور قتل کرنا ہے اور تجھ پر لازم ہے کہ تو کسی آلہ کی مدد کے بغیر روح قبض کر کے زندہ کو مار دے اور مردوں میں حیات واپس کر کے ان کو زندہ کر دے ﴿لیکن جاہلوں اور نادانوں کے اشتباہ کو دور کرنے کی غرض سے آپ علیہ السلام نے (دوسری علت کی طرف) انتقال کیا﴾ کیونکہ نمرود اور اس کے ساتھی سب ظاہر پرست تھے۔ معانی دقیقہ کے حقائق میں غور و فکر نہیں کرتے تھے اس لئے آپ علیہ السلام نے پہلی دلیل کے ساتھ واضح دلیل ملائی جس میں کسی قسم کا اشتباہ نہیں تھا تاکہ مجلس مناظرہ ختم ہو جائے اور وہ اپنے عجز کا اعتراف کر لیں۔

تشریح: ﴿ثم اورد علی هذا الخ﴾ مصنف رحمہ اللہ کا یہ قول کہ انتقال کی چوتھی قسم درست نہیں ہے اس پر بعض اہل نظر

کی طرف سے جو انتقال کی چوتھی قسم کو درست مانتے ہیں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے یہاں سے اس اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ **بعنوان دیگر** ان کی دلیل کو ذکر کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ **اعتراض کی تقریر** یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب نمرود بن کنعان ﴿جو الوہیت کا دعویٰ کرتا تھا﴾ کے سامنے اللہ وحدہ لاشریک لہ کے لئے الوہیت ثابت کرنے پر حجت قائم کی تو اس حکم کے اثبات کے لئے ایک علت سے دوسری علت کی طرف آپ علیہ السلام منتقل ہوئے۔ یعنی انتقال کی چوتھی قسم آپ علیہ السلام نے استعمال کی چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اولاً یہ دلیل پیش کی کہ میرا رب وہ ہے جو زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے یعنی زندگی دیتا ہے اور موت دیتا ہے، اس پر نمرود نے کہا کہ میں بھی زندہ کرتا ہوں اور مارتا ہوں اور اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے نمرود نے دو قیدیوں میں سے ایک کو زندہ چھوڑنے اور دوسرے کو قتل کرنے کا حکم دیا تو اس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنے دعویٰ الہ کو ثابت کرنے کے لئے دوسری علت کی طرف منتقل ہوئے اور فرمایا کہ میرا اللہ تو سورج کو مشرق سے لاتا ہے اب تو اس کو مغرب سے لا کر دکھا۔ اس پر نمرود حیران رہ گیا اور لاجواب ہو گیا۔

دیکھئے! حضرت ابراہیم علیہ السلام نے انتقال کی چوتھی صورت استعمال کی ہے اور اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں اس کو بطور مدح کے ذکر کیا ہے پس اس سے ثابت ہوا کہ انتقال کی چوتھی قسم صحیح ہے۔ حالانکہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ انتقال کی چوتھی قسم درست نہیں ہے **﴿ومحاجة الخليل الخ﴾** مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے خود ہی اس اعتراض کا **جواب** دیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا نمرود لعین کے ساتھ مناظرہ انتقال کی چوتھی قسم کی قبیل سے نہیں ہے کیونکہ آپ علیہ السلام کی پہلی دلیل حق اور حجتِ ملزمہ تھی لیکن ملعون اس کی مراد کو سمجھ نہ سکا یعنی انتقال اس وقت ہوتا ہے کہ مستدل کی پہلی دلیل پر معترض نے جو اعتراض کیا ہے، مستدل اس کا جواب دینے سے عاجز آجائے اور یہاں ابراہیم علیہ السلام کی پہلی دلیل پر ملعون نے جو اعتراض کیا ہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام اس کے جواب سے عاجز نہیں تھے، بلکہ اس کے جواب میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لئے یہ کہنے کی گنجائش تھی کہ جو کچھ تو نے کر دکھایا اس کا نام زندہ کرنا اور مارنا نہیں ہے بلکہ یہ تو قید سے رہا کرنا اور قتل کرنا ہے اگر تو حقیقۃً زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے تو بغیر کسی آلے کی مدد کے روح قبض کر کے زندہ کو مار دے اور مردوں میں حیات واپس کر کے ان کو زندہ کر دے۔ لیکن جب ابراہیم علیہ السلام نے دیکھا کہ یہ تو جاہل اور نادان ہے، اس کو تو زندگی اور موت کے معنی کا پتہ ہی نہیں اس لیے جاہلوں اور نادانوں کے اشتباہ کو دور کرنے کے لئے آپ نے اس دلیل ہی کو چھوڑ دیا کیونکہ نمرود اور اس کے ساتھی سب ظاہر پرست تھے باریک حقائق کو سمجھنے کی ان میں صلاحیت ہی نہیں تھی۔ اس لئے آپ نے ایک اور واضح دلیل پیش کر دی جس میں کسی قسم کا اشتباہ نہ تھا تاکہ مجلسِ مناظرہ جلد ختم ہو جائے اور وہ اپنے عاجز ہونے کا اعتراف کرنے پر مجبور ہو جائے۔ چنانچہ ایسے ہی ہوا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دوسری دلیل کے جواب سے ملعون عاجز آگیا یعنی سورج کو مغرب سے لانے سے وہ عاجز آگیا تو سب لوگ سمجھ گئے کہ یہ ملعون خدا اور معبود نہیں ہے اور مناظرہ ختم ہو گیا۔

﴿فائدہ﴾ مناظرہ میں دو فریق ہوتے ہیں ایک کو مدعی اور ناقل کہتے ہیں اور دوسرے کو معترض کہتے ہیں پھر اگر موضوع مناظرہ کسی چیز کی تعریف یا تقسیم ہو تو معترض کو مستدل اور تعریف یا تقسیم کرنے والے کو مانع کہتے ہیں اور جب موضوع مناظرہ کوئی تصدیق ہو تو معترض کو سائل اور تصدیق کرنے والے کو معلل کہتے ہیں ﴿ضوابط المعرفہ واصول الاستدلال والمناظرہ لعبد الرحمن حبنکۃ المیدانی ص۳۷۲﴾

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رحمہ اللہ عَنْ بَحْثِ الْاَدِلَّةِ الْاَرْبَعَةِ اَرَادَ اَنْ يَّبْحَثَ بَعْدَهَا عَمَّا ثَبَتَ بِالْاَدِلَّةِ وَقَدْ قُلْتُ فِيْمَا سَبَقَ اَنَّ مَوْضُوْعَ عِلْمِ الْاُصُوْلِ عَلَى الْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ هُوَ الْاَدِلَّةُ وَ الْاَحْكَامُ جَمِيْعًا فَبَعْدَ الْفَرَاغِ

عَنِ الْاَوَّلِ شَرَعَ فِی الثَّانِیْ فَقَالَ **فَصْلٌ** ثُمَّ جُمْلَةُ مَا ثَبَتَ بِالْحُجَجِ الَّتِیْ سَبَقَ ذِکْرُهَا عَلٰی بَابِ الْقِیَاسِ یَعْنِی الْکِتَابَ وَ السُّنَّةَ وَ الْاِجْمَاعَ شَیْئَانِ الْاَحْکَامُ وَ مَا یَتَعَلَّقُ بِهِ الْاَحْکَامُ وَ اِنَّمَا اسْتَثْنَیْتُ الْقِیَاسَ لِاَنَّهُ لَا یُثْبِتُ شَیْئًا وَ اِنَّمَا هُوَ لِلتَّعْدِیَةِ وَ لَوْ اُرِیْدَ بِالثُّبُوْتِ الْمَعْنَی الْاَعَمُّ فَیُمْکِنُ اَنْ یُّرَادَ بِالْحُجَجِ الْاَدِلَّةُ الْاَرْبَعَةُ وَ الْمُرَادُ بِالْاَحْکَامِ الْاَحْکَامُ التَّکْلِیْفِیَّةُ وَ بِمَا یَتَعَلَّقُ بِهِ الْاَحْکَامُ الْوَضْعِیَّةُ وَ قَدْ ذَکَرُوْا هٰذِهِ الْقَوَاعِدَ مُنْتَشِرَةً وَ الَّذِیْ یُعْلَمُ مِنَ التَّوْضِیْحِ فِیْ ضَبْطِهَا اَنَّ الْحُکْمَ مُفْتَقِرٌ اِلَی الْحَاکِمِ وَ الْمَحْکُوْمِ عَلَیْهِ وَ الْمَحْکُوْمِ بِهٖ فَالْحَاکِمُ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَ الْمَحْکُوْمُ عَلَیْهِ هُوَ الْمُکَلَّفُ وَ الْمَحْکُوْمُ بِهٖ فِعْلُ الْمُکَلَّفِ مِنَ الْعِبَادَاتِ وَ الْعُقُوْبَاتِ وَ غَیْرِهِمَا وَ الْاَحْکَامُ صِفَاتُ فِعْلِ الْمُکَلَّفِ مِنَ الْوُجُوْبِ وَ النَّدْبِ وَ الْفَرْضِیَّةِ وَ الْعَزِیْمَةِ وَ الرُّخْصَةِ فَعَلٰی هٰذَا التَّحْقِیْقِ الْاَحْکَامُ هِیَ صِفَاتُ الْفِعْلِ وَ قَدْ مَضٰی ذِکْرُهَا بَعْدَ بَحْثِ الْکِتَابِ فِی الْعَزِیْمَةِ وَ الرُّخْصَةِ وَ هٰذَا الْبَحْثُ مَبْحَثُ فِعْلِ الْمُکَلَّفِ یَعْنِی الْمَحْکُوْمَ بِهٖ وَ مَبْحَثُ الْمَحْکُوْمِ عَلَیْهِ یَاْتِیْ بَعْدَهٗ فِیْ بَیَانِ الْاَهْلِیَّةِ وَ الْاُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَیْهَا وَ بِالْجُمْلَةِ لَا یَخْلُوْ تَقْسِیْمُ الْقُدَمَاءِ عَنْ مُسَامَحَةٍ ۔

ترجمہ:..... پھر جب مصنف رحمہ اللہ ادلہ اربعہ کی بحث سے فارغ ہو گئے تو ارادہ کیا ہے کہ اس کے بعد ما ثبت بالادلة (احکام) کے بارے میں بحث کریں اور ماقبل میں بتا چکا ہوں کہ علم اصول کا موضوع مذہب مختار کے مطابق دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے لہٰذا پہلی چیز یعنی دلائل سے فارغ ہونے کے بعد دوسری چیز یعنی احکام کی بحث کو شروع کر دیا چنانچہ فرمایا: ﴿فصل: وہ دلائل جن کا ذکر ہو چکا ہے ﴾باب القیاس سے پہلے یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ اور اجماع ﴿ان سے جو چیزیں ثابت ہوتی ہیں وہ کل دو ہیں احکام اور متعلقات احکام﴾ اور میں نے قیاس کا استثناء اس لئے کیا کہ قیاس خود کسی چیز کو ثابت نہیں کرتا قیاس تو محض (حکم کو) متعدی کرنے کے لئے ہوتا ہے اور اگر ثبوت سے معنیٰ عام مراد لیا جائے تو حجج سے دلائل اربعہ کو مراد لینا ممکن ہے اور احکام سے مراد احکام تکلیفیہ ہیں اور متعلقات احکام سے مراد احکام وضعیہ ہیں اور اصولیوں نے ان قواعد کو بے ترتیبی سے ذکر کیا ہے اور توضیح سے ان کی وجہ حصر کے بارے میں جو بات معلوم ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ حکم حاکم اور محکوم علیہ اور محکوم بہ کا محتاج ہوتا ہے اور حاکم اللہ تعالیٰ ہے اور محکوم علیہ مکلف (انس وجن) ہے اور محکوم بہ مکلف کا فعل ہے یعنی عبادات اور عقوبات وغیرہ اور احکام فعل مکلف کی صفات ہیں یعنی وجوب، استحباب فرضیت، عزیمت اور رخصت تو اس تحقیق کی رو سے احکام صفات فعل ہیں اور اس کا بیان کتاب اللہ کی بحث کے بعد عزیمت اور رخصت کے باب میں گذر چکا ہے اور یہ بحث فعل مکلف یعنی محکوم بہ کی بحث ہے اور محکوم علیہ کی بحث اس کے بعد اہلیت اور اس پر پیش آنے والے امور کے بیان میں آئے گی۔ الغرض متقدمین کی تقسیم تسامح اور تساہل سے خالی نہیں ہے۔

تشریح: ﴿ثم لما فرغ المصنف﴾ پیچھے یہ بات گذر چکی ہے کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام کا مجموعہ ہے جب مصنف رحمہ اللہ ادلہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے ما ثبت بالادلة یعنی احکام کی مباحث کو بیان کر رہے ہیں۔

﴿ثم جملة﴾ چنانچہ فرمایا کہ وہ ادلہ جن کا ذکر باب قیاس سے پہلے گذر چکا ہے یعنی کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع ان

سے جو چیزیں ثابت ہوتی ہیں وہ دو ہیں ① ﴿احکام﴾ ② ﴿متعلقات احکام﴾ جیسے علت، شرط، سبب، علامت۔

﴿وانما استثنیت القیاس﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے قیاس کا استثناء اس لئے کیا ہے کہ قیاس کسی چیز کو ثابت نہیں کرتا بلکہ قیاس کا کام محض تعدیہ (حکم کو متعدی کرنا) ہے یعنی قیاس مثبت حکم نہیں ہے بلکہ مظہر حکم ہے ہاں البتہ متن کی عبارت میں اگر ثبوت سے معنی عام مراد لیا جائے جو ظہور حکم کو بھی شامل ہو تو اس وقت تج سے دلائل اربعہ مراد لئے جا سکتے ہیں کہ اس صورت میں بعض ادلہ (کتاب، سنت اور اجماع) کے ذریعہ حکم ثابت ہوگا اور بعض ادلہ (قیاس) کے ذریعہ حکم ظاہر ہوگا۔

﴿والمراد بالاحکام﴾: احکام سے کیا مراد ہے شارح رحمہ اللہ نے دو مطلب بیان کیے ہیں ایک یہ کہ احکام سے مراد احکام تکلیفیہ ہیں یعنی وہ احکام جن کا بندہ مکلف ہے جیسے عبادات اور عقوبات اور متعلقات احکام سے مراد احکام وضعیہ ہیں یعنی وہ احکام جو احکام تکلیفیہ کے لیے وضع کیے گئے ہیں جیسے علل، اسباب، شروط اور علامات۔ مثلاً شہود شہر رمضان وضع کیا گیا ہے وجوب صوم کے لیے۔

﴿وقد ذکروا ھذہ القواعد الخ﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اہل اصول نے احکام اور متعلقات احکام سے متعلقہ قواعد و ضوابط کو عموماً بے ترتیبی کے ساتھ بیان کیا ہے البتہ صاحب توضیح رحمہ اللہ نے ان کو اس طرح ضبط کیا ہے کہ حکم تین چیزوں کا محتاج ہوتا ہے (۱) حاکم۔ حکم دینے والا (۲) محکوم علیہ۔ جس کو حکم دیا جائے۔ (۳) محکوم بہ۔ جس کا حکم دیا جائے۔ حاکم تو اللہ تعالیٰ ہیں اور محکوم علیہ مکلف آدمی ہیں یعنی جو عاقل بھی ہو بالغ بھی ہو اور محکوم بہ فعل مکلف یعنی عبادات اور عقوبات وغیرہ ہیں، صاحب توضیح رحمہ اللہ کے اس قول کے مطابق عبادات اور عقوبات تو ہیں، محکوم بہ تو پھر احکام سے مراد کیا ہے تو فرمایا کہ اور احکام سے مراد ہیں فعل مکلف کی صفات یعنی وجوب، فرضیت، ندب، عزیمت اور رخصت کہ یہ فعل مکلف یعنی عبادات اور عقوبات کی صفات ہیں کہ کچھ عبادات فرض ہیں اور کچھ واجب ہیں اور کچھ مندوب ہیں اور کچھ عزیمت ہیں اور کچھ رخصت ہیں پس اس تحقیق کے لحاظ سے احکام سے مراد فعل مکلف کی صفات ہیں اور ان کا بیان تو کتاب اللہ کی بحث کے بعد رخصت اور عزیمت کی فصل میں گذر چکا ہے، پھر یہاں کس چیز کا بیان ہے تو فرمایا کہ یہاں احکام کی بحث سے مراد محکوم بہ ہے یعنی فعل مکلف کی بحث ہے اور محکوم علیہ کی بحث اس کے بعد اہلیت اور اس پر پیش آنے والے امور کے بیان میں آئے گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ پہلے مطلب کے مطابق احکام سے مراد احکام تکلیفیہ ہیں یعنی عبادات اور عقوبات وغیرہ اور یہاں انہی چیزوں کا بیان ہے اور دوسرے مطلب کے مطابق احکام سے مراد فعل مکلف کی صفات ہیں، یعنی وجوب، فرضیت وغیرہ، اور ان کا بیان ماقبل میں گذر چکا ہے تو پھر اس مطلب کے مطابق یہاں محکوم بہ یعنی فعل مکلف (عبادات اور عقوبات) کی بحث ہے۔

﴿وبالجملۃ لایخلو تقسیم القدماء﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ متقدمین جن میں سے مصنف رحمہ اللہ بھی ہیں انہوں نے **ثم جملۃ ما ثبت** سے احکام کی جو تقسیم کی ہے یہ تسامح اور تساہل سے خالی نہیں ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ **وجملۃ ما ثبت شیئان** کہ جو چیزیں ادلہ سے ثابت ہوتی ہیں وہ دو ہیں (۱) احکام۔ احکام سے مراد افعال مکلف ہیں۔ (۲) متعلقات احکام۔ یعنی احکام وضعیہ پس یہاں دو طرح سے تسامح ہے

(۱) جو چیزیں مذکورہ ادلہ سے ثابت ہوتی ہیں وہ ان دو چیزوں یعنی افعال مکلف اور احکام وضعیہ کے علاوہ بھی ہیں مثلاً افعال مکلف کی صفات وجوب فرضیت وغیرہ۔ حالانکہ مصنف رحمہ اللہ نے ان کو یہاں محل تقسیم میں ذکر نہیں کیا بلکہ سابق میں عزیمت اور رخصت کی فصل میں ذکر کیا ہے۔ دوسرا تسامح یہ ہے کہ **ما یتعلق بہ الاحکام** میں کلمہ **ما** سے مراد احکام وضعیہ ہیں کیونکہ احکام

تکلیفیہ یعنی وجوب فرضیت وغیرہ جو فعل مکلف کی صفات ہیں وہ ان احکام وضعیہ کے متعلق ہیں مثلاً کہا جاتا ہے کہ وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے لہٰذا **ما یتعلق به الاحکام** سے مراد احکام وضعیہ ہیں اور **ما یتعلق به الاحکام** میں جو لفظ ”احکام“ ہے اس سے مراد احکام تکلیفیہ ہیں کیونکہ احکام تکلیفیہ کا احکام وضعیہ کے ساتھ تعلق ہوتا ہے، پس تقابل کی وجہ سے اس کے پیچھے جو لفظ احکام کھڑا ہے اس سے مراد بھی احکام تکلیفیہ ہوں گے یعنی وجوب، فرضیت وغیرہ اور یہاں انہی کی بحث ہونی چاہیے، حالانکہ مصنف رحمہ اللہ نے اس سے افعال مکلف کو مراد لیا ہے اور یہاں انہی کی بحث ہے۔

أَمَّا الْأَحْكَامُ فَأَرْبَعَةٌ يَعْنِي الْمَحْكُومَ بِهِ الَّذِي هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ فِعْلِ الْمُكَلَّفِ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ اَلْأَوَّلُ حُقُوقُ اللّٰهِ خَالِصَةً وَهُوَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ نَفْعُ الْعَامِّ كَحُرْمَةِ الْبَيْتِ فَإِنَّ نَفْعَهُ عَامٌّ لِلنَّاسِ بِاتِّخَاذِهِمْ إِيَّاهُ قِبْلَةً وَ كَحُرْمَةِ الزِّنَا فَإِنَّ نَفْعَهُ عَامٌّ لِلنَّاسِ بِسَلَامَةِ أَنْسَابِهِمْ وَإِنَّمَا نُسِبَ إِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى تَعْظِيمًا وَإِلَّا فَاللّٰهُ تَعَالٰى عَنْ أَنْ يَنْتَفِعَ بِشَيْءٍ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ حَقًّا لَهُ بِهٰذَا الْوَجْهِ وَلَا بِجِهَةِ التَّخْلِيقِ لِأَنَّ الْكُلَّ سَوَاءٌ فِي ذٰلِكَ وَ الثَّانِي حُقُوقُ الْعِبَادِ خَالِصَةً وَهُوَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مَصْلَحَةٌ خَاصَّةٌ كَحُرْمَةِ مَالِ الْغَيْرِ وَلِهٰذَا يُبَاحُ بِإِبَاحَةِ الْمَالِكِ وَ الثَّالِثُ مَا اجْتَمَعَا فِيهِ وَحَقُّ اللّٰهِ غَالِبٌ كَحَدِّ الْقَذْفِ فَإِنَّ فِيهِ حَقَّ اللّٰهِ تَعَالٰى مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ جَزَاءُ هَتْكِ حُرْمَةِ الْعَفِيفِ الصَّالِحِ وَحَقَّ الْعَبْدِ مِنْ حَيْثُ إِزَالَةِ عَارِ الْمَقْذُوفِ وَلٰكِنَّ حَقَّ اللّٰهِ غَالِبٌ حَتّٰى لَا يَجْرِيَ فِيهِ الْإِرْثُ وَالْعَفْوُ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رحمہ اللہ حَقُّ الْعَبْدِ فِيهِ غَالِبٌ فَتَنْعَكِسُ الْأَحْكَامُ وَ الرَّابِعُ مَا اجْتَمَعَا فِيهِ وَحَقُّ الْعَبْدِ غَالِبٌ كَالْقِصَاصِ فَإِنَّ فِيهِ حَقَّ اللّٰهِ وَهُوَ إِخْلَاءُ الْعَالَمِ عَنِ الْفَسَادِ وَحَقَّ الْعَبْدِ لِوُقُوعِ الْجِنَايَةِ عَلٰى نَفْسِهِ وَهُوَ غَالِبٌ لِجَرَيَانِ الْإِرْثِ وَصِحَّةِ الْاِعْتِيَاضِ عَنْهُ بِالْمَالِ وَصِحَّةِ الْعَفْوِ وَحُقُوقُ اللّٰهِ تَعَالٰى ثَمَانِيَةُ أَنْوَاعٍ عِبَادَاتٌ خَالِصَةٌ لَا يَشُوبُهَا مَعْنَى الْعُقُوبَةِ وَالْمُؤْنَةِ كَالْإِيمَانِ وَ فُرُوعِهِ وَ هِيَ الصَّلٰوةُ وَالزَّكٰوةُ وَالصَّوْمُ وَالْحَجُّ وَإِنَّمَا كَانَتْ فُرُوعًا لِلْإِيمَانِ لِأَنَّهَا لَا تَصِحُّ بِدُونِهِ وَهُوَ صَحِيحٌ بِدُونِهَا وَهِيَ أَيِ الْعِبَادَاتُ أَنْوَاعٌ ثَلٰثَةٌ أُصُولٌ وَلَوَاحِقُ وَزَوَائِدُ يَعْنِي أَنَّ فِي مَجْمُوعِ الْإِيمَانِ وَفُرُوعِهِ هٰذِهِ الثَّلٰثَةَ لَا أَنَّ فِي كُلٍّ مِنْهُمَا هٰذِهِ الثَّلٰثَةَ فَالْإِيمَانُ أَصْلُهُ التَّصْدِيقُ وَالْمُلْحَقُ بِهِ الْإِقْرَارُ وَالزَّوَائِدُ هِيَ الْفُرُوعُ الْبَاقِيَةُ أَوْ نَقُولُ الزَّوَائِدُ فِي الْإِيمَانِ هِيَ تَكْرَارُ الشَّهَادَةِ وَالْأَصْلُ فِي الْفُرُوعِ الصَّلٰوةُ لِأَنَّهَا عِمَادُ الدِّينِ ثُمَّ الزَّكٰوةُ مُلْحَقَةٌ بِهَا لِأَنَّ نِعْمَةَ الْمَالِ فَرْعٌ لِنِعْمَةِ الْبَدَنِ ثُمَّ الصَّوْمُ لِأَنَّهُ شُرِعَ لِقَهْرِ النَّفْسِ ثُمَّ الْحَجُّ ثُمَّ الْجِهَادُ فَهٰذِهِ الْفُرُوعُ فِيمَا بَيْنَهَا أُصُولٌ وَلَوَاحِقُ وَحِينَئِذٍ الزَّوَائِدُ هِيَ نَوَافِلُ الْعِبَادَاتِ وَ سُنَنُهَا وَعُقُوبَاتٌ كَامِلَةٌ فِي كَوْنِهَا زَاجِرَةً كَالْحُدُودِ وَهِيَ حَدُّ الزِّنَا وَحَدُّ الشُّرْبِ وَحَدُّ الْقَذْفِ وَحَدُّ السَّرِقَةِ وَعُقُوبَاتٌ قَاصِرَةٌ مِثْلُ حِرْمَانِ الْمِيرَاثِ بِسَبَبِ قَتْلِ الْمُوَرِّثِ فَإِنَّ الْعُقُوبَةَ الْكَامِلَةَ هِيَ

الْقِصَاصُ فِیْ حَقِّهٖ وَهٰذَا قَاصِرٌ مِنْهُ وَلِهٰذَا يُجْزٰى بِهِ الصَّبِیُّ۔

ترجمہ:..... ﴿بہر حال احکام چار ہیں﴾ یعنی محکوم بہ جس سے فعل مکلف مراد ہے چار قسم پر ہے ﴿پہلی قسم خالص حقوق اللہ ہے﴾ یعنی وہ احکام جن کے ساتھ عام لوگوں کا نفع متعلق ہو مثلاً بیت اللہ کا احترام کہ اس کو قبلہ بنانے کی منفعت لوگوں کے لیے عام ہے اور جیسے زنا کا حرام ہونا کہ اس کا نفع سب لوگوں کے لیے عام ہے، ان کے انساب محفوظ رہنے کے ساتھ۔ اور ان احکام کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا گیا ہے محض اظہار عظمت کی غرض سے۔ ورنہ اللہ تعالیٰ اس سے کہیں برتر و بالا ہیں کہ وہ کسی چیز سے نفع حاصل کریں لہذا یہ جائز نہیں ہے کہ یہ چیزیں اللہ تعالیٰ کا حق ہوں اس (ذاتی نفع اٹھانے) کے اعتبار سے اور نہ ہی تخلیق کے اعتبار سے ان کو حق اللہ قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ اس چیز میں تو تمام افعال برابر ہیں ﴿اور دوسری قسم خالص حقوق العباد ہیں﴾ یعنی وہ احکام جن کے ساتھ خاص مصلحت متعلق ہو جیسے غیر کے مال کا حرام ہونا۔ اسی بناء پر مالک کی اجازت سے وہ مال مباح ہو جاتا ہے ﴿اور تیسری قسم وہ احکام ہیں جن میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں البتہ حق اللہ غالب ہو جیسے حد قذف﴾ کہ اس اعتبار سے تو اس میں حق اللہ ہے کہ یہ پاکدامن اور صالح بندہ کی آبروریزی کی سزا ہے اور اس لحاظ سے کہ اس میں حق العبد ہے کہ اس سے متہم شخص کے ننگ و عار کا ازالہ ہے لیکن (اس میں) حق اللہ غالب ہے اسی وجہ سے اس کے اندر وراثت اور معاف کرنا جاری نہیں ہوتا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں حق العبد غالب ہے اس لئے احکام برعکس ہو جائیں گے۔ ﴿چوتھی قسم وہ احکام ہیں جن میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں مگر حق العبد غالب ہو جیسے قصاص﴾ کہ اس میں حق اللہ ہے اور بندے ہی کا حق اس میں غالب ہے اس لیے کہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے۔ اور قصاص کے بدلے مال لینا درست ہے اور معاف کرنا درست ہے ﴿اور حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں (۱) خالص عبادات﴾ جن میں عقوبت اور مؤنت (تاوان، چٹی) کے معنی کی آمیزش نہ ہو ﴿جیسے ایمان اور اس کی شاخیں﴾ یعنی نماز، زکوۃ، روزہ، اور حج اور یہ عبادات ایمان کی فروع اس لیے ہیں کہ بغیر ایمان کے یہ عبادتیں صحیح نہیں ہوتی ہیں لیکن ایمان ان کے بغیر بھی صحیح اور معتبر ہے۔ پھر اس کی یعنی عبادات کی تین قسمیں ہیں ﴿اصول، لواحق اور زوائد﴾ یعنی ایمان اور فروع ایمان کے مجموعے میں یہ تینوں قسمیں پائی جاتی ہیں نہ یہ کہ ان میں سے ہر ایک کے اندر یہ تینوں پائی جاتی ہیں چنانچہ ایمان کی اصل تصدیق ہے اور اس کا ملحق اقرار باللسان ہے اور زوائد باقی فروع عبادات ہیں یا ہم یہ کہتے ہیں کہ ایمان میں زوائد شہادت کا تکرار ہے اور فروع میں اصل نماز ہے اس لئے کہ یہ دین کا ستون ہے۔ پھر زکوۃ اس کے ساتھ ملحق ہے اس لئے کہ نعمتِ مال نعمتِ بدن کی فرع ہے پھر روزہ کا درجہ ہے اس لیے کہ روزہ نفس امارہ کو دبانے کے لئے مشروع ہوا ہے پھر حج کا درجہ ہے اور پھر جہاد کا رتبہ ہے غرض ان فروع ہی میں سے بعض اصول ہیں اور بعض ان کے لواحق ہیں اور اب زوائد نفل اور سنت عبادتیں ہیں ﴿اور وہ عقوبات﴾ جو مکمل طور پر زاجر ہیں ﴿جیسے حدود﴾ اور وہ حد زنا، حد شرب خمر، حد قذف اور حد سرقہ ہیں ﴿اور عقوبات قاصرہ جیسے میراث سے محروم ہو جانا﴾ مورث کو قتل کرنے کے سبب سے کیونکہ کامل سزا تو اس کے حق میں قصاص ہے اور میراث سے محرومی اس سے کمتر سزا ہے اسی وجہ سے نابالغ بچہ کو بھی یہ سزا دی جاتی ہے۔

تشریح:..... ﴿اما الاحکام فاربعة﴾: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ احکام یعنی افعالِ مکلف کی چار قسمیں ہیں:

① خالص حقوق اللہ: یعنی وہ احکام جن کے ساتھ عام لوگوں کا نفع متعلق ہو، جیسے بیت اللہ کا محترم ہونا کہ اس کو قبلہ بنانے کے نفع کا تعلق عام لوگوں سے ہے اور جیسے زنا کا حرام ہونا کہ اس کو حرام قرار دینے کے ذریعہ نسب کی حفاظت کا نفع سب لوگوں کو پہنچتا ہے۔

﴿وانما نسب﴾: ایک تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ ان احکام کو حقوق اللہ سے تعبیر کرنا محض اظہار شرف و عظمت کی غرض سے ہے ورنہ اللہ

تعالیٰ کی ذات اس سے کہیں بلند و برتر ہے کہ وہ کسی چیز سے نفع حاصل کرے، لہٰذا ذاتی نفع اٹھانے کے اعتبار سے ان افعال کو حق اللہ قرار دینا درست نہیں اور نہ ہی تخلیق کے اعتبار سے ان کو حق اللہ قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ تخلیق کے اعتبار سے تو بلا امتیاز تمام افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔

② احکام کی دوسری قسم خالص حقوق العباد ہے: یعنی وہ احکام جن کے ساتھ خاص افراد کی مصلحت کا تعلق ہو، جیسے غیر کے مال کی حرمت کہ اس کے ساتھ محض مالک کے نفع کا تعلق ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر مالک اجازت دیدے تو غاصب کے لیے وہ مال مباح ہو جاتا ہے بخلاف زنا کے اگر مزنیہ عورت کے گھر والے اجازت بھی دیدیں تب بھی مباح نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ زنا کی حرمت کے ساتھ عام لوگوں کے نفع کا تعلق ہے لیکن غیر کے مال کی حرمت کے ساتھ خاص شخص کے نفع کا تعلق ہے۔

﴿الثالث ما﴾: احکام کی تیسری قسم وہ احکام ہیں جن میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں لیکن حق اللہ کا پہلو غالب ہو جیسے حد قذف کا حکم کہ وہ اس اعتبار سے تو حق اللہ ہے کہ یہ پاک دامن اور صالح بندے کی آبرو ریزی کرنے کی سزا ہے اور یہ عام لوگوں کی عزت کی حفاظت کا ذریعہ ہے، پس اس کے ساتھ عام لوگوں کا نفع متعلق ہے اس لحاظ سے یہ حق اللہ ہوا اور اس لحاظ سے یہ حق العبد ہے کہ اس سے خاص متہم شخص کی عار کا ازالہ مقصود ہے۔ لیکن اس میں حق اللہ غالب ہے اسی وجہ سے حد قذف میں نہ وراثت جاری ہوتی ہے کہ متہم شخص کے مرنے کے بعد اس کے ورثہ قاذف پر حد قذف قائم کرنے کا دعویٰ کریں اور نہ ہی حد قذف معاف کرنے سے معاف ہو سکتی ہے۔ کیونکہ حق اللہ میں وراثت اور معافی جاری نہیں ہوتی اور حق العبد میں وراثت اور معافی جاری ہوتی ہے۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حد قذف میں حق العبد غالب ہے، لہٰذا ان کے نزدیک احکام برعکس ہو جائیں گے یعنی اس میں وراثت بھی جاری ہوگی اور معاف کرنے سے معاف بھی ہو جائے گی یعنی حد ساقط ہو جائے گی۔

④ احکام کی چوتھی قسم: وہ احکام ہیں جن میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں مگر حق العبد کا پہلو غالب ہو جیسے قصاص کا حکم کہ نظام عالم کو فساد اور خون ریزی سے بچانے کے پیش نظر تو یہ حق اللہ ہے اور خاص شخص یعنی مقتول کی جان لینے کے جرم کا بدلہ ہونے کے لحاظ سے حق العبد ہے اور اس میں حق العبد ہی غالب ہے، یہی وجہ ہے کہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے کہ مقتول کے ورثہ قصاص کے مالک ہوتے ہیں اور قصاص کے بدلے میں دیت پر صلح کرنا بھی درست ہے اور معاف کرنا بھی درست ہے۔

﴿وحقوق اللہ تعالیٰ﴾: یہاں سے احکام کی پہلی قسم یعنی حقوق اللہ کی تقسیم کر رہے ہیں، چنانچہ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں۔

① خالص عبادات: جن میں عقوبت اور مؤنت (تاوان، چٹی) کے معنی کی آمیزش نہ ہو، جیسے ایمان اور فروع ایمان، فروع ایمان سے مراد نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج ہیں۔

﴿وانما کانت فروعا﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج کو فروع ایمان اس لئے کہا ہے کہ ایمان تمام عبادات کی اصل ہے ایمان کے بغیر کوئی عبادت صحیح نہیں ہوتی۔ لیکن ایمان ان کے بغیر بھی صحیح اور معتبر ہے۔

﴿وھی ای العبادات﴾ یہاں سے خالص عبادات کی تقسیم کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ عبادات کی تین قسمیں ہیں: (۱) اصول (۲) لواحق (۳) زوائد۔ شارح رحمہ اللہ نے اس عبارت کی دو تقریریں کی ہیں، پہلی تقریر یہ ہے کہ متن کی اس عبات کا مطلب یہ ہے کہ ایمان اور فروع ایمان کے مجموعہ میں یہ تین قسمیں پائی جاتی ہیں یہ مطلب نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں یہ تینوں قسمیں پائی جاتی ہیں۔

چنانچہ ایمان کی اصل ہے تصدیق قلبی اور اس کا ملحق ہے اقرار باللسان یعنی ایمان کے ساتھ جو چیز ملحق ہے وہ اقرار لسانی ہے اور زوائد باقی فروع یعنی نماز، روزہ، حج اور زکوۃ وغیرہ۔

«او نقول» دوسری تقریر یہ ہے کہ ایمان میں یہ تین قسمیں الگ سے پائی جاتی ہیں اور اس کی فروع اربعہ کے مجموعہ میں یہ تین قسمیں الگ سے پائی جاتی ہیں، چنانچہ ایمان کے اندر اصل ہے تصدیق قلبی اور اقرار باللسان اس کے لواحق میں سے ہے اور زوائد ایمان شہادت کا تکرار ہے جو اشھد ان لا الہ الا اللہ و اشھد ان محمدا عبدہ و رسولہ میں ہے اور اسی طرح فروع یعنی عبادات میں بھی یہ تینوں قسمیں موجود ہیں۔ چنانچہ نماز اصل ہے کہ اس کو دین کا ستون قرار دیا گیا ہے اور باقی ارکان اسلام یعنی زکوۃ، روزہ اور حج اس کے لواحق میں سے ہیں چنانچہ زکوۃ تو اس بناء پر نماز کے ساتھ ملحق ہے کہ زکوۃ عبادت مالیہ ہے اور یہ شکریہ ہے نعمتِ مال کا اور نماز عبادت بدنیہ ہے اور یہ شکریہ ہے نعمتِ بدن کا اور عبادت مالیہ فرع ہوتی ہے عبادت بدنیہ کی۔ کیونکہ نعمتِ مال فرع ہے نعمتِ بدن کی، اس لیے کہ مال بدن کی حفاظت کے لیے پیدا کیا گیا ہے، پس جب نعمتِ مال نعمتِ بدن کی فرع ہے تو عبادت مالیہ نماز بھی عبادت بدنیہ (زکوۃ) کی فرع ہوگی۔

اس کے بعد روزے کا درجہ ہے کہ یہ بھی نماز کے ساتھ ملحق ہے کیونکہ نماز سے مقصود ہے خشوع وخضوع اور روزہ نفس امارہ کو دبانے اور اس کی اصلاح کے لئے مشروع ہوا ہے، تا کہ نفس مطمئن بن جائے اور اس میں خشوع وخضوع پیدا ہو جائے، پس روزہ چونکہ نماز کے مقصود کو حاصل کرنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہے اس لیے نماز اصل اور روزہ فرع اور ملحق ہے۔ پھر حج کا درجہ ہے کہ یہ روزہ کا وسیلہ اور ذریعہ ہے کہ جب حج میں اہل وعیال، وطن اور خواہشات کو چھوڑے گا تو نفس کمزور ہو جائے گا اور اس سے شیطنت دور ہو جائے گی اور روزے کے ذریعہ اب اس کو دبانے پر قادر ہوگا۔

اس کے بعد جہاد کا رتبہ ہے جو کفار کے شر کو دفع کرنے کے لئے اور اللہ کے دین کا بول بالا کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے، پس جہاد بھی نماز کے ساتھ ملحق ہے اور اس کی فرع ہے وہ اس طرح کہ کافر اور شریر لوگ نماز پڑھنے سے مانع بنتے ہیں اور ایسے لوگوں کی جڑ کاٹنے کا نام جہاد ہے، الغرض ان فروع میں سے بعض اصول ہیں اور بعض ان کے لواحق ہیں تو اب زوائد نفل اور سنن عبادات ہیں یعنی نفلی نماز، نفلی صدقہ، نفلی روزہ اور نفلی حج اور اسی طرح نماز کی سنن۔

«و عقوبات کاملة» حقوق اللہ کی دوسری قسم عقوبات کاملہ ہے یعنی وہ سزائیں جو مکمل طور پر زاجر ہیں کہ ان کے بعد عموماً کوئی شخص گناہ اور جرم کی جرأت نہیں کرتا جیسے حدِ زنا، حد شرب خمر، حدِ قذف اور حد سرقہ۔

«و عقوبات قاصرة» حقوق اللہ کی تیسری قسم عقوبات قاصرہ ہے عقوبات قاصرہ سے مراد وہ سزائیں ہیں جن میں عقوبت کا معنی کم پایا جاتا ہے جیسے کسی شخص نے اپنے مورث (مثلاً باپ) کو عمداً قتل کر دیا (تا کہ سارے مال پر قبضہ کر لے) تو شریعت کہتی ہے کہ اس قاتل وارث کو میراث سے محروم کر دیا جائے گا پس میراث سے محرومی عقوبتِ قاصرہ ہے کیونکہ قتلِ عمد کی عقوبتِ کاملہ یعنی کامل سزا تو قصاص ہے اور میراث سے محرومی اس سے کم تر سزا ہے کیونکہ بظاہر اس سے اس قاتل وارث کے بدن میں کچھ تکلیف نہیں پہنچتی ہے اور نہ ہی اس کے مال میں کچھ نقصان آتا ہے۔

«ولھذا یجزی به الصبی» شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ میراث سے محرومی عقوبتِ قاصرہ ہے اس لئے نابالغ بچہ اگر اپنے مورث کو قتل کر دے تو اس کے حق میں بھی یہ سزا نافذ کی جاتی ہے کہ وہ میراث سے محروم ہو جاتا ہے۔

تنبیہ یاد رکھیں کہ نابالغ بچے کے بارے میں شارح رحمہ اللہ نے جو فرمایا ہے یہ شارح رحمہ اللہ کا تسامح ہے کیونکہ حسامی کی معتبر

ترین شرح التحقیق اور ہدایہ اور اصول بزدوی مع الکشف جلد۴، ص۲۵۱ میں ہے کہ نابالغ بچہ اگر اپنے مورث کو قتل کردے خواہ عمداً قتل کرے یا خطاءً دونوں صورتوں میں ہمارے نزدیک وہ میراث سے محروم نہیں ہوتا۔ اور آگے چل کر خود مصنف رحمہ اللہ نے بھی متن میں یہ بات لکھی ہے، چنانچہ دیکھیں: نور الانوار ص۲۸۷، طبع مکتبہ حقانیہ ملتان)

وَ حُقُوْقٌ دَائِرَةٌ بَيْنَهُمَا اَىْ بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَ الْعُقُوْبَةِ كَالْكَفَّارَاتِ فَاِنَّ فِيْهَا مَعْنَى الْعِبَادَةِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا تُؤَدّٰى بِالصَّوْمِ وَ الْاِعْتَاقِ وَ الْاِطْعَامِ وَ الْكِسْوَةِ وَ مَعْنَى الْعُقُوْبَةِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا لَمْ تَجِبْ اِبْتِدَاءً بَلْ وَجَبَتْ اَجْزِيَةً عَلٰى اَفْعَالٍ مُحَرَّمَةٍ صَدَرَتْ عَنِ الْعِبَادِ وَ عِبَادَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْمُؤْنَةِ اَيِ الْمِحْنَةِ وَ الثِّقْلِ كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ فَاِنَّهَا فِىْ اَصْلِهَا عِبَادَةٌ مُلْحَقَةٌ بِالزَّكٰوةِ وَ لِهٰذَا شُرِطَ لَهَا الْاِغْنَاءُ وَ لٰكِنْ فِيْهَا مَعْنَى الْمُؤْنَةِ وَ لِهٰذَا تَجِبُ عَمَّنْ يَمُوْنُهٗ وَ يُنْفِقُ عَلَيْهِ كَنَفْسِهٖ وَ اَوْلَادِهِ الصِّغَارِ وَ عَبِيْدِهِ الْمَمْلُوْكِيْنَ فَاِنَّهٗ لَمَّا مَانَهُمْ بِالنَّفَقَةِ وَ الْوِلَايَةِ وَجَبَ اَنْ يَمُوْنَهُمْ بِالصَّدَقَةِ اَيْضًا لِدَفْعِ الْبَلَاءِ وَ مُؤْنَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْعِبَادَةِ كَالْعُشْرِ فَاِنَّهٗ فِىْ نَفْسِهٖ مُؤْنَةٌ لِلْاَرْضِ الَّتِىْ يَزْرَعُهَا وَ لَوْ لَمْ يُعْطِ الْعُشْرَ لِلسُّلْطَانِ لَاسْتَرَدَّ الْاَرْضَ مِنْهُ وَ اَحَالَهَا بِيَدِ اٰخَرَ وَ لٰكِنْ فِيْهَا مَعْنَى الْعِبَادَةِ وَ هُوَ اَنَّهٗ يُصْرَفُ مَصَارِفَ الزَّكٰوةِ وَ لَا يَجِبُ اِلَّا عَلَى الْمُسْلِمِ فَحُمِلَ فِعْلُهُمُ الْمُزَارَعَةَ عَلٰى كَسْبِ الْحَلَالِ الطَّيِّبِ وَ مُؤْنَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْعُقُوْبَةِ كَالْخَرَاجِ فَاِنَّهٗ فِىْ نَفْسِهٖ مُؤْنَةٌ لِلْاَرْضِ الَّتِىْ يَزْرَعُهَا وَ اِلَّا اسْتَرَدَّهَا السُّلْطَانُ مِنْهُ وَ اَحَالَهَا بِيَدِ اٰخَرَ وَ لٰكِنْ فِيْهِ مَعْنَى الْعُقُوْبَةِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يَجِبُ عَلَى الْكُفَّارِ الَّذِيْنَ اشْتَغَلُوْا بِزِرَاعَةِ الدُّنْيَا وَ نَبَذُوا الْاٰخِرَةَ وَرَاءَ ظُهُوْرِهِمْ وَ حَقٌّ قَائِمٌ بِنَفْسِهٖ اَىْ ثَابِتٌ بِذَاتِهٖ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَتَعَلَّقَ بِذِمَّةِ الْعَبْدِ شَىْءٌ مِنْهُ حَتّٰى يَجِبَ عَلَيْهِ اَدَاؤُهٗ بَلِ اسْتَبْقَاهُ اللّٰهُ تَعَالٰى لِاَجْلِ نَفْسِهٖ وَ تَوَلّٰى اَخْذَهٗ وَ قِسْمَتَهٗ مَنْ كَانَ خَلِيْفَتَهٗ فِى الْاَرْضِ وَ هُوَ السُّلْطَانُ كَخُمُسِ الْغَنَائِمِ وَ الْمَعَادِنِ فَاِنَّ الْجِهَادَ حَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى فَيَنْبَغِىْ اَنْ يَكُوْنَ الْمُصَابُ بِهٖ وَ هُوَ الْغَنِيْمَةُ كُلُّهَا لِلّٰهِ تَعَالٰى لٰكِنْ اَوْجَبَ اَرْبَعَةَ اَخْمَاسِهٖ لِلْغَانِمِيْنَ مِنَّةً مِنْهُ عَلَيْهِمْ وَ اَبْقَى الْخُمُسَ لِنَفْسِهٖ وَ كَذَا الْمَعَادِنُ فَاِنَّهَا اسْمٌ لِمَا خَلَقَهُ اللّٰهُ فِى الْاَرْضِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ فَيَنْبَغِىْ اَنْ يَكُوْنَ كُلُّهٗ لِلّٰهِ تَعَالٰى وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى اَحَلَّ لِلْوَاجِدِ اَوْ لِلْمَالِكِ اَرْبَعَةَ اَخْمَاسِهٖ مِنَّةً مِنْهُ وَ فَضْلًا۔

ترجمہ ﴿ایسے حقوق جو دونوں کے درمیان دائر ہوں﴾ یعنی عبادت اور عقوبت دونوں کے درمیان ﴿جیسے کفارات﴾ کیونکہ ان میں عبادت کا معنی ہے اس لحاظ سے کہ کفارات ادا کیے جاتے ہیں روزہ، غلام آزاد کرنے، مسکینوں کو کھلانے پلانے اور کپڑے پہنانے کے ذریعے اور عقوبت کا معنی ہے اس اعتبار سے کہ کفارات ابتداءً واجب نہیں ہوتے بلکہ بندوں سے صادر ہونے والے حرام افعال پر بطور سزا کے واجب ہوتے ہیں ۔ ﴿ان میں وہ عبادت جس میں مشقت کا معنی پایا جاتا ہو﴾ یعنی اس میں محنت اور بوجھ کا معنی پایا جاتا ہو جیسے (صدقۂ فطر) کیونکہ صدقۂ فطر اصل میں ایسی عبادت ہے جو زکوٰۃ کے ساتھ ملحق ہے اسی وجہ سے اس کے لئے غنی ہونا

شرط ہے لیکن اس میں مشقت کا معنیٰ پایا جاتا ہے اسی وجہ سے صدقۃ فطران سب لوگوں کی طرف سے واجب ہوتا ہے جن کی کفالت کرتا ہے اور خرچہ برداشت کرتا ہے جیسے اپنی ذات، نابالغ اولاد اور مملوک غلام کیونکہ جب ان کے خرچہ اور ولایت کا ذمہ دار ہے تو ان سے بلاء (مصیبت) دور کرنے کی غرض سے اداء صدقۃ فطر کی ذمہ داری اٹھانا بھی واجب ہے ﴿ایسی مشقت جس میں عبادت کا معنیٰ پایا جاتا ہو جیسے عشر﴾ اس لئے کہ درحقیقت اس زمین کی بناء پر جس میں وہ زراعت کرتا ہے ایک زائد بوجھ ہے کہ اگر یہ بادشاہ کو عشر نہیں دے گا تو وہ اس سے زمین واپس لے لے گا اور دوسرے شخص کے ہاتھ حوالہ کردے گا لیکن اس میں معنیٰ عبادت بھی پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ عشر زکوٰۃ کے مصارف میں خرچ کیا جاتا ہے اور صرف مسلمان پر واجب ہوتا ہے، پس مسلمان کا فعل زراعت کسب حلال طیب پر محمول کیا جائے گا ﴿اور ایسی مشقت جس میں عقوبت کا معنیٰ پایا جاتا ہو جیسے خراج﴾ کیونکہ یہ درحقیقت اس زمین کا ایک ٹیکس ہے جس میں وہ زراعت کرتا ہے کہ اگر یہ ٹیکس ادا نہ کرے گا تو حاکم وقت اس سے زمین واپس لے لے گا اور دوسرے کے ہاتھ حوالہ کردے گا، لیکن اس میں عقوبت کا معنیٰ ہے اس لحاظ سے کہ صرف کفار پر لاگو ہوتا ہے جو دنیا کمانے میں منہمک ہو گئے اور آخرت کو پس پشت ڈال دیا ﴿اور ایسا حق جو بذات خود قائم ہو﴾ یعنی وہ بذات خود ثابت ہو بندہ کے ذمہ سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو کہ اس کا ادا کرنا بندے پر واجب ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے لئے اس کو باقی رکھا ہو اور دنیا میں جو اس کا خلیفہ ہو وہ اس کو حاصل کرنے اور تقسیم کرنے کا ذمہ دار ہو اور وہ بادشاہ ہے ﴿جیسے مال غنیمت اور معدنیات کا خمس﴾ کیونکہ جہاد تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے، لہٰذا مناسب تھا کہ اس سے حاصل شدہ تمام مال یعنی غنیمت اللہ ہی کے لئے مخصوص ہوتا لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف سے مجاہدین پر احسان کرتے ہوئے اس کے پانچ حصوں میں چار حصے پر ان کے لیے واجب کردیا اور ایک خمس اپنے لئے باقی رکھا اور اسی طرح معدنیات ہیں کہ معادن اس سونے چاندی کو کہتے ہیں جسے اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر پیدا کیا اس لئے مناسب تھا کل معدن اللہ ہی کے لئے ہوتا لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف سے احسان اور مہربانی کرتے ہوئے اس کے پانچ میں سے چار حصے معدن پانے والے یا زمین کے مالک کے حق میں حلال کردیئے۔

تشریح: ﴿و حقوق دائر بینھا﴾ حقوق اللہ کی چوتھی قسم وہ حقوق ہیں جو عبادت اور عقوبت دونوں کے درمیان دائر ہوں یعنی ان میں عبادت کا معنیٰ بھی پایا جاتا ہو اور عقوبت کا معنیٰ بھی جیسے کفارات کہ کفارہ میں عبادت کا معنیٰ بھی ہے اور عقوبت کا معنیٰ بھی ہے کفارہ میں عبادت کا معنیٰ تو اس لئے ہے کہ کفارہ ایسی چیزوں سے ادا ہوتا ہے جو عبادت ہیں جیسے روزہ رکھنا اور غلام آزاد کرنا، مساکین کو کھانا کھلانا اور مساکین کو کپڑے پہنانا۔ اور کفارہ میں عقوبت کا معنیٰ اس لئے ہے کہ کفارہ دوسری عبادت کی طرح بعض حرام کام سرزد ہونے کی بناء پر بطور سزا کے واجب ہوتا ہے۔ جس طرح دیگر عقوبات بندوں سے بعض حرام کام سرزد ہونے کی وجہ سے بطور سزا کے واجب ہوتی ہیں۔

﴿وعبادۃ فیھا﴾ حقوق اللہ کی پانچویں قسم وہ عبادت ہے جس میں مؤنت ﴿مشقت اور بوجھ﴾ کا معنیٰ پایا جاتا ہو جیسے صدقۃ الفطر یہ اصل میں تو ایسی عبادت ہے جو زکوٰۃ کے ساتھ ملحق ہے اسی وجہ سے اس کے لئے بھی غنی ہونا (صاحب نصاب ہونا) شرط ہے جیسا کہ زکوٰۃ کے لئے غنی ہونا شرط ہے لیکن اس میں مؤنت (مشقت اور بوجھ) کا معنیٰ بھی پایا جاتا ہے، اسی وجہ سے صدقۃ فطران سب لوگوں کی طرف سے واجب ہوتا ہے کہ بندہ جن کی کفالت کرتا ہے اور ان کا خرچ برداشت کرتا ہے، جیسے اپنی ذات، نابالغ اولاد اور مملوک غلام، پس صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب رأس ہے یعنی انسان جن کی کفالت کرتا ہے اور خرچ برداشت کرتا ہے جیسے اپنی جان اور اپنی نابالغ اولاد اور مملوک غلام ان کا صدقۃ الفطر انسان پر واجب ہوجاتا ہے کیونکہ جب ان کی کفالت کرتا ہے اور خرچہ برداشت کرتا ہے تو ان سے

بلاء اور معصیت دور کرنے کی غرض سے ادائیگی صدقۃ الفطر کی ذمہ داری اٹھانا بھی اس پر واجب ہوگا۔ پس خرچہ برداشت کرنے اور بار کفالت اٹھانے کی وجہ سے صدقۃ الفطر کا واجب ہونا اس بات کی علامت ہے کہ صدقۃ الفطر میں مؤنت کا معنیٰ بھی موجود ہے البتہ عبادت کا معنیٰ غالب ہے کیونکہ اس میں عبادت کے پہلو زیادہ ہیں مثلاً اس کا نام صدقہ رکھنا اور اس کے وجوب کے وقت کا مقرر ہونا اور اس کے مصارف کا مصارف زکوٰۃ ہونا پس معلوم ہوا کہ اس میں عبادت کا معنیٰ غالب ہے اس لئے اس کا نام "عبادۃ فیہا معنی المؤنۃ" رکھا ہے۔ "مؤنۃ فیہا معنی العبادۃ" نہیں رکھا۔

﴿و مؤنة فيها معنى العبادة﴾ حقوق اللہ کی چھٹی قسم وہ مؤنت ہے جس میں قربت اور عبادت کا معنیٰ پایا جاتا ہو۔ جیسے عشر اس لئے کہ در حقیقت اس زمین کی بناء پر جس میں آدمی زراعت کرتا ہے عشر ایک مؤنت (زائد بوجھ) ہے کیونکہ شی کی مونت اس کی بقاء کا ذریعہ ہوتی ہے اور عشر بھی زمین کی بقاء کا ذریعہ ہے کہ اگر یہ آدمی عشر ادا نہ کرے تو حاکمِ وقت اس سے یہ زمین لے کر دوسرے کو دیدے گا لیکن اس کے باوجود اس میں قربت اور عبادت کا معنیٰ پایا جاتا ہے اس لئے کہ عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں جن میں صرف کرنا عبادت اور باعثِ اجر و ثواب ہے۔ اور عبادت ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ عشر صرف مسلمان پر واجب ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ کافر میں عبادت کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے عشر ابتداءً کافر پر واجب نہیں ہوتا جیسا کہ دوسری عبادات ابتداءً کافر پر واجب نہیں ہوتیں۔ ہاں امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک کافر پر عشر کی بقاء جائز ہے یعنی اگر کسی ذمی کافر نے کسی مسلمان سے عشری زمین خرید لی تو اس ذمی کافر پر عشر باقی رہے گا، جیسا کہ مسلمان پر تھا کیونکہ ذمی کافر اگرچہ عبادت کا اہل نہیں ہے لیکن مؤنت کا اہل تو ہے پس مؤنت کا اعتبار کرتے ہوئے ذمی کافر پر عشر کو باقی رکھا گیا اور عبادت کے معنیٰ کا اعتبار کرتے ہوئے ابتداءً اس پر عشر واجب نہیں کیا جائے گا۔

﴿فحمل﴾ سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ عشر میں عبادت کا معنیٰ موجود ہے حالانکہ واقعہ تو اس کے خلاف ہے کیونکہ عشر زراعت سے حاصل ہوتا ہے اور زراعت عموماً نماز وغیرہ احکام شرعیہ کو چھوڑنے کا سبب ہوتی ہے تو پھر عشر میں عبادت کا معنیٰ کس طرح ہوا؟

شارح رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا کہ یہاں زراعت سے مراد وہ زراعت ہے جو معصیت کا سبب نہ ہو ظاہر ہے کہ ایسی زراعت کسب حلال طیب (پاکیزہ حلال کمائی) ہے اور رزقِ حلال تو عین عبادت ہے۔

﴿و مؤنة فيها معنى العقوبة الخ﴾ حقوق اللہ کی ساتویں قسم وہ مؤنۃ ہے جس میں عقوبت کا معنیٰ پایا جاتا ہو جیسے خراج کہ خراج بھی در حقیقت اس زمین کا مؤنت (ٹیکس) ہے جس میں آدمی زراعت کرتا ہے کیونکہ شی کی مؤنت اس کی بقاء کا ذریعہ ہوتی ہے اور خراج بھی اس کی بقاء کا ذریعہ ہے کہ اگر یہ خراج ادا نہ کرے گا تو حاکم وقت اس سے یہ زمین لے کر دوسرے کے حوالے کر دے گا لیکن اس میں من وجہ عقوبت کا معنیٰ بھی پایا جاتا ہے کہ یہ صرف کفار پر واجب ہوتا ہے ان کو اس بات کی سزا دینے کے لئے کہ وہ آخرت کو پس پشت ڈال کر صرف دنیا کمانے میں منہمک ہو گئے چونکہ خراج میں مؤنت اور عقوبت دونوں کا معنیٰ پایا جاتا ہے اسی وجہ سے خراج ابتداءً مسلمان پر لاگو نہیں ہوتا کیونکہ مسلمان ابتداءً عقوبت اور ذلت کا مستحق نہیں ہے۔ البتہ امام محمد رحمہ اللہ کے ہاں مسلمان پر خراج کی بقاء جائز ہے یعنی اگر کسی مسلمان نے کسی ذمی سے خراجی زمین خرید لی یا ذمی کافر مسلمان ہو گیا اور اس کے پاس خراجی زمین ہے تو اس پر خراج باقی رہے گا کیونکہ مسلمان اگرچہ عقوبت کا اہل نہیں ہے لیکن مؤنت کا اہل ہے، پس مؤنت کا اعتبار کرتے ہوئے مسلمان پر خروج باقی رہے گا اور عقوبت کے معنیٰ کا اعتبار کرتے ہوئے مسلمان پر ابتداءً خراج واجب نہیں کیا جائے گا۔

﴿حق قائم بنفسہ الخ﴾ حقوق اللہ کی آٹھویں قسم: وہ حق ہے جو بذات خود قائم ہو یعنی وہ حق جو خود ثابت ہو۔ بندے کے ذمہ سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو کہ بندے پر اس کا ادا کرنا بطریق طاعت واجب ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے خود ہی اس کو اپنے لئے باقی رکھا ہو اور دنیا میں اپنے خلیفہ یعنی حاکم وقت کو اس کے حاصل کرنے اور تقسیم کرنے کا ذمہ دار بنایا ہو مثلاً غنیموں اور معدنیات کا خمس کیونکہ غنیمت حاصل ہوتی ہے جہاد سے اور جہاد اللہ تعالیٰ کا حق ہے کہ اس کے دین کا بول بالا کرنے کے لئے اور اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے مشروع کیا گیا ہے۔ لہٰذا مناسب یہ تھا کہ جہاد کے ذریعے حاصل شدہ تمام مال غنیمت اللہ ہی کے لئے مخصوص ہو جیسا کہ قرآن کریم میں ہے ﴿قل الانفال للہ والرسول﴾ آپ ﷺ کہہ دیجئے کہ اموال غنیمت اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے لئے ہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے مجاہدین پر احسان کرتے ہوئے اس کے پانچ حصوں میں سے چار حصوں پر ان کا حق ثابت کر دیا ہے اور ایک خمس (پانچواں حصہ) اپنے لئے باقی رکھا ہے پس خمس ایسا حق نہیں ہے کہ جس کا ادا کرنا بطریق طاعت ہم پر لازم ہو بلکہ یہ ایسا حق ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے خود ہی باقی رکھ لیا ہے پھر اس کو حاصل کرنے اور تقسیم کرنے کا ذمہ دار حاکم وقت کو بنایا ہے اور اسی طرح معدن چونکہ سونے چاندی کے ان خزانوں کو کہتے ہیں جنہیں خود اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر پیدا کیا ہے اس لئے مناسب یہ تھا کہ کل معدن اللہ تعالیٰ کے لئے مخصوص ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے احسان اور خاص مہربانی سے اس کے بھی پانچ حصے کر کے چار حصے معدن پانے والے یا زمین کے مالک کو دیدیے ہیں اور ایک خمس اپنے لئے باقی رکھا ہے پس معدن کا خمس ایسا حق نہیں ہے جس کا ادا کرنا بطریق طاعت ہم پر لازم ہو بلکہ ایسا حق ہے جو بذات خود ثابت ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے باقی رکھ لیا ہے۔

وَ حُقُوْقُ الْعِبَادِ كَبَدَلِ الْمُتْلَفَاتِ وَ الْمَغْصُوْبَاتِ وَ غَيْرِهِمَا مِنَ الدِّيَةِ وَ مِلْكِ الْمَبِيْعِ وَ الثَّمَنِ وَ مِلْكِ النِّكَاحِ وَ نَحْوِهٖ وَ هٰذِهِ الْحُقُوْقُ اَیْ جِنْسُهَا سَوَاءٌ كَانَ حَقًّا لِلّٰهِ اَوْ لِلْعَبْدِ لَا الْمَذْكُوْرُ عَنْ قَرِيْبٍ تَنْقَسِمُ اِلٰى اَصْلٍ وَ خَلَفٍ يَقُوْمُ مَقَامَ الْاَصْلِ عِنْدَ التَّعَذُّرِ فَالْاِيْمَانُ اَصْلُهُ التَّصْدِيْقُ وَ الْاِقْرَارُ جَمِيْعًا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى ثُمَّ صَارَ الْاِقْرَارُ وَحْدَهٗ اَصْلًا مُسْتَبِدًّا خَلَفًا عَنِ التَّصْدِيْقِ فِیْ حَقِّ اَحْكَامِ الدُّنْيَا بِاَنْ يَقُوْمَ الْاِقْرَارُ مَقَامَهٗ فِیْ حَقِّ تَرَتُّبِ اَحْكَامِهٖ كَمَا فِی الْمُكْرَهِ عَلَى الْاِسْلَامِ اُجْرِیَ الْاِقْرَارُ مَقَامَ مَجْمُوْعِ التَّصْدِيْقِ وَ الْاِقْرَارِ وَ اِنْ عُدِمَ التَّصْدِيْقُ مِنْهُ ثُمَّ صَارَ اَدَاءُ اَحَدِ الْاَبَوَيْنِ فِیْ حَقِّ الصَّغِيْرِ خَلَفًا عَنْ اَدَائِهٖ اَیْ اَدَاءِ الصَّغِيْرِ الْاِيْمَانَ حَتّٰى يُجْعَلَ مُسْلِمًا بِاِسْلَامِ اَحَدِ الْاَبَوَيْنِ وَ يُجْرٰى عَلَيْهِ اَحْكَامُهٗ بِالْمِيْرَاثِ وَ صَلٰوةِ الْجَنَازَةِ وَ نَحْوِهَا ثُمَّ صَارَتْ تَبَعِيَّةُ اَهْلِ الدَّارِ خَلَفًا عَنْ تَبَعِيَّةِ الْاَبَوَيْنِ فِیْ اِثْبَاتِ الْاِسْلَامِ فِی الصَّبِیِّ الَّذِیْ سَبَاهُ اَهْلُ الْاِسْلَامِ وَ اَخْرَجُوْهُ اِلٰى دَارِهِمْ يُحْكَمُ عَلَيْهِ بِالْاِسْلَامِ فِی الصَّلٰوةِ عَلَيْهِ بِحُكْمِ التَّبَعِيَّةِ وَ لَيْسَ هٰذَا خَلَفًا عَنْ خَلَفٍ بَلْ كُلُّ ذٰلِكَ خَلَفٌ عَنْ اَدَاءِ الصَّغِيْرِ لٰكِنَّ الْبَعْضَ مُرَتَّبٌ عَلَى الْبَعْضِ وَ كَذٰلِكَ الطَّهَارَةُ بِالْمَاءِ اَصْلٌ وَ التَّيَمُّمُ خَلَفٌ عَنْهُ وَ هٰذَا الْقَدْرُ بِلَا خِلَافٍ ثُمَّ هٰذَا الْخَلَفُ عِنْدَنَا مُطْلَقٌ حَتّٰى يَرْتَفِعَ الْحَدَثُ بِالتَّيَمُّمِ فَتَثْبُتُ بِهٖ اِبَاحَةُ الصَّلٰوةِ اِلٰى غَايَةِ وُجُوْدِ الْمَاءِ وَ عِنْدَ الشَّافِعِیِّ رحمہ اللہ ضَرُوْرِیٌّ اَیْ لَا يَرْتَفِعُ بِهِ الْحَدَثُ اِصَالَةً وَ لٰكِنْ يُبِيْحُ الصَّلٰوةَ لِضَرُوْرَةِ الْاِحْتِيَاجِ فَلَا

يَجُوْزُ بِتَيَمُّمٍ وَاحِدٍ صَلَاتَانِ مَكْتُوْبَتَانِ بَلْ يَجِبُ لِكُلِّ مَكْتُوْبَةٍ تَيَمُّمٌ اٰخَرُ ثُمَّ اسْتَدْرَكَ مِنْ قَوْلِهٖ هٰذَا الْخَلَفُ عِنْدَنَا مُطْلَقٌ بِقَوْلِهٖ۔

ترجمہ: ﴿اور حقوق العباد جیسے ضائع کی گئی یا غصب کی گئی اشیاء کا عوض وغیرہ﴾ یعنی دیت، ملک مبیع، ملک ثمن، ملک نکاح اور ان کے مانند دیگر حقوق ﴿اور یہ تمام حقوق﴾ جنس حقوق خواہ وہ اللہ کے حق ہوں یا بندوں کے، نہ کہ وہ حقوق جو قریب میں مذکور ہوئے ﴿منقسم ہوتے ہیں اصل اور خلیفہ کی طرف﴾ جو اصل کے متعذر ہونے کے وقت اس کے قائم مقام ہو ﴿چنانچہ ایمان کی اصل تصدیق اور اقرار دونوں ہیں﴾ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ﴿پھر تنہا اقرار ہی مستقل اصل اور تصدیق قلبی کا خلیفہ بن گیا احکام دنیا جاری کرنے کے حق میں﴾ بایں طور کہ دنیوی احکام کے مرتب ہونے میں اقرار تصدیق قلبی کا قائم مقام ہو جیسا کہ وہ شخص جس کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا تو اس کے حق میں اقرار ہی تصدیق اور اقرار دونوں کے قائم مقام قرار دیا گیا اگرچہ اس کی طرف سے تصدیق نہیں پائی گئی ﴿پھر ماں باپ میں سے کسی ایک کا ادائے اسلام نابالغ بچہ کے حق میں اس کی ادائیگی کا خلیفہ بن گیا﴾ یعنی نابالغ بچہ کے ادائے ایمان کا خلیفہ بن گیا کہ احد الابوین کے اسلام سے بچے کو مسلمان شمار کیا جائے گا اور اس پر میراث، نماز جنازہ اور دوسرے امور میں احکام اسلام جاری کیے جائیں گے ﴿پھر دارالاسلام کا تابع ہونا ماں باپ کے تابع ہونے کا خلیفہ بن گیا اس بچہ میں اسلام ثابت کرنے کے سلسلہ میں﴾ جس کو مسلمان قید کر کے دارالاسلام لائیں تو بحکم تبعیت اس کی نماز جنازہ کے سلسلہ میں اس پر مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اور یہ خلیفہ کا خلیفہ نہیں ہے بلکہ ان میں سے ہر ایک بچے کی ادائیگی کا خلیفہ ہے بلکہ بعض مرتب ہوتے ہیں بعض پر ﴿اسی طرح پانی سے طہارت حاصل کرنا اصل ہے اور تیمم اس کا خلیفہ ہے﴾ اتنی بات تو بغیر اختلاف کے ہے ﴿پھر ہمارے نزدیک یہ خلیفہ مطلق ہے﴾ کہ تیمم سے حدث بالکلیہ دور ہو جاتا ہے اس لئے اس سے پانی پانے تک نماز کی اباحت ثابت ہو جاتی ہے ﴿اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تیمم طہارت ضروری ہے﴾ یعنی تیمم سے حدث بالکلیہ زائل نہیں ہوتا لیکن تیمم نماز کو مباح کر دیتا ہے حاجت الی اسقاط الفرض کی ضرورت کی وجہ سے، لہٰذا ایک تیمم سے دو فرض نمازیں جائز نہیں ہوں گی بلکہ ہر فرض نماز کے لئے الگ تیمم کرنا ضروری ہے پھر ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول **هٰذا الخلف عندنا مطلق** سے استدراک کیا اپنے اس قول سے۔

تشریح:...... ﴿**وحقوق العباد**﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بندوں کے خالص حقوق بے شمار ہیں جیسے کسی کے ہلاک کیے ہوئے مال کا ضمان کہ یہ مالک کا حق ہے اور غصب کیے ہوئے مال کا ضمان کہ یہ مغصوب منہ کا حق ہے اور دیت کہ یہ مجنی علیہ کا حق ہے اور ملکِ مبیع کہ یہ مشتری کا حق ہے اور ملک ثمن کہ یہ بائع کا حق ہے۔ اور ملکِ نکاح کہ یہ خاوند کا حق ہے اور ملکِ طلاق کہ یہ بھی خاوند کا حق ہے وغیرہ وغیرہ۔

﴿**وهٰذه الحقوق**﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ تمام حقوق خواہ حقوق اللہ ہوں یا حقوق العباد ہوں دو قسم پر ہیں (۱) اصل (۲) خلیفہ۔ **خلیفہ:** سے مراد وہ چیز ہے جو اصل کے متعذر ہونے کے وقت اس کے قائم مقام ہو۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے ہاں ایمان کی اصل تصدیق قلبی اور اقرار باللسان کا مجموعہ ہے۔ پھر احکامِ دنیا جاری کرنے کے حق میں تنہا اقرار باللسان ہی اصل اور تصدیق قلبی (یعنی ایمان جو تصدیق اور اقرار کا مجموعہ ہے) کا خلیفہ بن گیا کہ احکامِ اسلام مرتب ہونے میں اقرار کو تصدیق قلبی کا قائم مقام مان لیا گیا ہے جیسے کسی کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا تو اس نے محض زبان سے مسلمان ہونے کا اقرار کر لیا لیکن تصدیق قلبی نہیں پائی گئی تو اس کا محض اقرار ہی تصدیق اور اقرار دونوں کے قائم مقام شمار ہوگا اگرچہ اس کے دل میں تصدیق نہ ہو چنانچہ اس اقرار باللسان پر احکام اسلام

مرتب ہوں گے کہ اس کی جان اور مال محفوظ ہو جائیں گے۔ اور اس کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے گی اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔

پھر والدین میں سے کسی ایک کا اقرار ان کے نابالغ بچے کے حق میں ایمان لانے کے اقرار کا خلیفہ مان لیا گیا ہے یعنی والدین میں سے کسی ایک کا ایمان لانا نابالغ بچے کے ایمان لانے کے قائم مقام ہے کہ احد الابوین کے مسلمان ہونے سے بچے کو بھی مسلمان شمار کیا جائے گا اور اس پر میراث اور نماز جنازہ وغیرہ میں مسلمانوں والے احکام جاری کیے جائیں گے یعنی یہ بچہ اپنے مسلمان مورث کا وارث بنے گا اور کافر مورث کا وارث نہیں بنے گا اور اس کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے گی اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔

پھر نابالغ بچے کو مسلمان قرار دینے میں دارالاسلام کے تابع ہونے کو والدین کے تابع ہونے کا خلیفہ مان لیا گیا ہے یعنی وہ بچہ جس کو مسلمان قید کر کے دارالاسلام لے آئیں وہ والدین کے تابع ہونے کے بجائے اہل اسلام کے تابع ہونے کی حیثیت سے مسلمان شمار ہوگا اور اسلام کے حکم کے مطابق اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

﴿ولیس هذا خلفا﴾ سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ کی مذکورہ تقریر سے یہ بات لازم آتی ہے کہ دارالاسلام کے تابع ہونا خلیفہ ہے احد الابوین کے مسلمان ہونے کا اور احد الابوین کا مسلمان ہونا خلیفہ ہے نابالغ بچے کے مسلمان ہونے کا پس اس طرح خلیفہ کے لئے خلیفہ کا ہونا اور شی واحد ﴿احد الابوین کا مسلمان ہونا﴾ کا اصل اور خلیفہ ہونا لازم آتا ہے جو کہ فاسد ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ درحقیقت خلیفہ کے لئے خلیفہ کا اثبات نہیں ہے بلکہ احد الابوین کا مسلمان ہونا اور دارالاسلام کے تابع ہونا ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ بچے کے مسلمان ہونے کے قائم مقام ہے یہ الگ بات ہے کہ ایک کا رتبہ (یعنی دارالاسلام کے تابع ہونا اس کا رتبہ) دوسرے (احد الابوین کا مسلمان ہونا) کے بعد ہے یہ ایسا ہی ہے کہ میت کا بیٹا میراث میں اس کا خلیفہ ہوتا ہے اور جب میت کا بیٹا نہ ہو تو پھر اس کا پوتا وارث بنتا ہے اور یہ پوتا خود میت کا خلیفہ ہوتا ہے نہ کہ میت کے بیٹے کا۔

﴿وکذالك الطهارة﴾ صاحب کتاب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس طرح ایمان میں تصدیق اور اقرار کا مجموعہ اصل ہے اور محض اقرار اور والدین کے تابع ہونا اور دارالاسلام کے تابع ہونا اس کا خلیفہ ہے اسی طرح شروط صلوٰۃ ہیں کہ پانی سے طہارت حاصل کرنا اصل ہے اور تیمم اس کا خلیفہ ہے اتنی بات میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے لیکن اس کے بعد یہ اختلاف ہے کہ ہمارے نزدیک تیمم بغیر کسی قید کے مطلقاً طہارت کاملہ ہے کہ وضو کی طرح تیمم سے بھی حدث بالکل دور ہو جاتا ہے اس لئے جب تک پانی نہ ملے تو ایک ہی تیمم سے ہر قسم کی نماز جائز ہوتی ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تیمم طہارت ضروریہ ہے یعنی تیمم سے حدث کلیۃً زائل نہیں ہوتا ہاں فرض نماز کی ادائیگی کی ضرورت کی وجہ سے نماز مباح ہو جاتی ہے، پس چونکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تیمم طہارت ضروریہ ہے اور جو چیز ضرورۃً ثابت ہو وہ بقدر ضرورت ہوتی ہے اور ضرورت ایک فرض نماز سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے ایک تیمم سے دو فرض نمازیں ادا نہیں کر سکتا بلکہ ہر فرض نماز کے لئے الگ تیمم کرنا ضروری ہے۔

لٰكِنَّ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ الْمَاءِ وَ التُّرَابِ فِيْ قَوْلِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمه الله وَ اَبِيْ يُوْسُفَ رحمه الله لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَالَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَجَعَلَ التُّرَابَ خَلَفًا عَنِ الْمَاءِ وَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رحمه الله وَ زُفَرَ رحمه الله بَيْنَ الْوُضُوْءِ وَ التَّيَمُّمِ الْحَاصِلَيْنِ مِنَ الْمَاءِ وَ التُّرَابِ لَا بَيْنَ الْمُؤَثِّرَيْنِ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى اَمَرَ اَوَّلًا بِالْوُضُوْءِ بِقَوْلِهٖ فَاغْسِلُوْا ثُمَّ اَمَرَ بِالتَّيَمُّمِ عِنْدَ الْعَجْزِ عَنِ الْوُضُوْءِ وَ تُمْتَلٰى عَلَيْهِ اَيْ عَلٰى هٰذَا الْاِخْتِلَافِ

الْمَذْكُورِ مَسْئَلَةُ اِمَامَةِ الْمُتَيَمِّمِ لِلْمُتَوَضِّيِينَ لِاَنَّهُ يَجُوزُ عِنْدَ الشَّيْخَيْنِ رحمهما الله فَاِنَّ التُّرَابَ وَاِنْ كَانَ خَلَفًا عَنِ الْمَاءِ لٰكِنَّ التَّيَمُّمَ لَيْسَ بِخَلَفٍ عَنِ الْوُضُوْءِ بَلْ هُمَا سَوَاءٌ فَيَجُوزُ اقْتِدَاءُ اَحَدِهِمَا بِالْاٰخَرِ اَيُّهُمَا كَانَ وَ لَا يَجُوزُ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رحمه الله وَ زُفَرَ رحمه الله لِاَنَّ التَّيَمُّمَ لَمَّا كَانَ خَلَفًا عَنِ الْوُضُوْءِ كَانَ الْمُتَيَمِّمُ خَلَفًا عَنِ الْمُتَوَضِّي فَلَا يَجُوزُ الْاِقْتِدَاءُ بِالْاَضْعَفِ وَ الْخِلَافَةُ لَا تَثْبُتُ اِلَّا بِالنَّصِّ اَوْ دَلَالَتِهٖ فَلَا تَثْبُتُ بِالرَّأْيِ كَمَا لَا يَثْبُتُ الْاَصْلُ بِهٖ وَ شَرْطُهٗ اَيْ شَرْطُ كَوْنِهٖ خَلَفًا عَدَمُ الْاَصْلِ فِي الْحَالِ عَلٰى اِحْتِمَالِ الْوُجُوْدِ لِيَصِيْرَ السَّبَبُ مُنْعَقِدًا لِلْاَصْلِ اَوَّلًا فَيَصِحُّ الْخَلَفُ اَمَّا اِذَا لَمْ يَحْتَمِلِ الْاَصْلُ الْوُجُوْدَ فَلَا يَصِحُّ الْخَلَفُ عَنْهُ وَ كَذَا اِذَا كَانَ الْاَصْلُ مَوْجُوْدًا بِنَفْسِهٖ فَلَا يَصِحُّ الْخَلَفُ اَيْضًا وَ تَظْهَرُ هٰذِهٖ اَيْ ثَمْرَةُ اِحْتِمَالِ الْاَصْلِ لِلْوُجُوْدِ فِيْ يَمِيْنِ الْغَمُوْسِ وَ الْحَلْفِ عَلٰى مَسِّ السَّمَاءِ فَاِنَّ فِيْ يَمِيْنِ الْغَمُوْسِ لَا تَجِبُ الْكَفَّارَةُ اِذْ لَا يُتَصَوَّرُ الْبِرُّ الَّذِيْ هُوَ الْاَصْلُ فَاِنَّ زَمَانَ الْمَاضِيْ قَدْ فَاتَ عَنِ الْحَالِفِ وَلَا قُدْرَةَ لَهٗ عَلَيْهِ وَفِي الْحَلْفِ عَلٰى مَسِّ السَّمَاءِ يُتَصَوَّرُ الْبِرُّ وَ يُمْكِنُ لِاَنَّ الْاَنْبِيَاءَ وَالْمَلَائِكَةَ يَمَسُّوْنَهٗ وَ لِلْاَوْلِيَاءِ اَيْضًا مُمْكِنٌ بِخَرْقِ الْعَادَةِ وَلٰكِنَّ الْعِجْزَ ظَاهِرٌ فِي الْحَالِ فَتَجِبُ الْكَفَّارَةُ لَهٗ ۔

ترجمہ:..... ﴿لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول میں خلافت پانی اور مٹی کے درمیان ہے﴾ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اگر تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو) پس اللہ تعالیٰ نے مٹی کو پانی کا خلیفہ بنایا ہے ﴿اور امام محمد رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ خلافت وضو اور تیمم کے درمیان ہے﴾ جو پانی اور مٹی سے حاصل ہوتے ہیں خود ان دو مؤثروں (پانی اور مٹی) کے درمیان نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اولاً اپنے قول (فاغسلوا) کے ذریعے وضو کا حکم دیا پھر وضو سے عاجز ہونے کے وقت تیمم کا حکم دیا ﴿اور اس پر مبنی ہے﴾ یعنی اس مذکورہ اختلاف پر مبنی ہے ﴿تیمم کرنے والے کا وضو کرنے والوں کی امامت کرنے کا مسئلہ﴾ کہ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ امامت درست ہے کیونکہ مٹی اگرچہ پانی کا خلیفہ ہے مگر تیمم تو وضو کا خلیفہ نہیں ہے بلکہ دونوں (ازالہ حدث میں) برابر ہیں اس لئے ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کی اقتداء کرنا جائز ہوگا وہ دوسرا ان میں سے جو بھی ہو اور امام محمد رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ امامت جائز نہیں ہے اس لئے کہ جب تیمم وضو کا خلیفہ ہے تو متیمم متوضی کا خلیفہ ہوگا لہٰذا اضعف کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہوگا ﴿اور یہ خلافت صرف نص یا دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے﴾ لہٰذا رائے اور قیاس سے ثابت نہیں ہوگی جس طرح اصل رائے اور قیاس سے ثابت نہیں ہوتا ہے ﴿اور اس کی شرط﴾ یعنی کسی چیز کے خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ ﴿اصل فی الحال معدوم ہو پائے جانے کے احتمال کے ساتھ ہوتا کہ سبب اولاً اصل کے لیے منعقد ہو﴾ تو خلیفہ درست ہو ﴿لیکن جب اصل وجود (پائے جانے) کا احتمال نہ رکھتا ہو تو پھر اس سے کسی دوسری چیز کا کا خلیفہ بننا درست نہیں ہوگا﴾ اور اسی طرح جب اصل خود موجود ہو تو تب بھی خلیفہ بننا درست نہیں ہوگا ﴿اور یہ ظاہر ہوگا﴾ یعنی اصل کے محتمل الوجود ہونے کا ثمرہ ظاہر ہوگا ﴿یمین غموس اور آسمان کو چھونے کی قسم میں﴾ کہ یمین غموس میں کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے کیونکہ قسم کو پورا کرنا ممکن نہیں ہے جو کہ (یمین کا) اصلی حکم ہے اس لئے کہ زمانہ ماضی قسم کھانے والے سے گذر چکا ہے اور اس پر اس کو قدرت اور اختیار نہیں ہے اور آسمان کو چھونے کی قسم میں پورا کرنا ممکن ہے کیونکہ انبیاء علیہم السلام اور ملائکہ

آسمان کو چھوتے رہتے ہیں اور اولیاء کرام کے لیے بھی بطور خلاف عادت کے آسمان کو چھونا ممکن ہے اور لیکن قسم پوری کرنے سے عاجز ہونا فی الحال ظاہر ہے۔

تشریح ﴿و لکن الخلافة بین الماء﴾ مذہب احناف کی مزید وضاحت کر رہے ہیں مذہب احناف کی مزید وضاحت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ خلافت پانی اور مٹی کے درمیان ہے کہ پانی اصل ہے اور مٹی اس کا خلیفہ ہے، اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ خلافت فعلین یعنی وضو اور تیمم کے درمیان ہے کہ ازالۂ حدث میں وضو اصل ہے اور تیمم اس کا خلیفہ ہے۔ مؤثرین یعنی پانی اور مٹی کے درمیان نہیں ہے۔

﴿لان اللہ تعالیٰ قال﴾ شیخین رحمہما اللہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا﴾ اگر تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کر لو اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مٹی ہی کو پانی کا خلیفہ بنایا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خلافت مؤثرین یعنی پانی اور مٹی کے درمیان ہے۔

﴿لان اللہ تعالیٰ امر اولاً﴾ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان فاغسلوا کے ذریعے اولاً ہمیں وضو کا حکم فرمایا ہے پھر وضو سے عاجز ہونے کی حالت میں فتیمموا کے ذریعے تیمم کا حکم دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے اور خلافت فعلین یعنی وضو اور تیمم کے درمیان ہے اور اسی اختلاف پر امامة المتیمم للمتوضئین کے مسئلے کا دارومدار ہے اگر متیمم متوضی لوگوں کی امامت کرے تو یہ درست ہے یا نہیں تو شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک درست ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ درست نہیں ہے۔

﴿فان التراب وان کان خلفاً﴾ شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مٹی اگر چہ پانی کا خلیفہ ہے مگر تیمم وضو کا خلیفہ نہیں ہے بلکہ وضو اور تیمم دونوں ازالہ حدث اور حصول طہارت میں برابر ہیں لہٰذا متیمم اور متوضی برابر ہوں گے اس لئے متیمم اور متوضی میں سے ہر ایک کا دوسرے کی امامت کرنا اور ہر ایک کا دوسرے کی اقتداء کرنا جائز ہے۔

﴿لان التیمم لما کان خلفاً﴾ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جب تیمم وضو کا خلیفہ ہے تو متیمم متوضی کا خلیفہ ہوگا اور خلیفہ اصل کے مقابلے میں ضعیف ہوتا ہے لہٰذا اصل (متوضی) کا ضعیف (متیمم) کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ بناء القوی علی الضعیف (ضعیف پر قوی کی بناء کرنا) فاسد ہے۔

﴿و الخلافة لا تثبت﴾ یہاں سے اس بارے میں ایک اصول بیان کر رہے ہیں کہ ایک چیز کا دوسری چیز کا خلیفہ ہونا کس سے ثابت ہوگا۔ چنانچہ فرمایا کہ کسی حکم کا دوسرے کا خلیفہ ہونا صرف عبارۃ النص یا دلالت النص یا اشارۃ النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہو سکتا ہے رائے یا قیاس کے ذریعے ثابت نہیں ہو سکتا جس طرح کہ اصل حکم رائے اور قیاس سے ثابت نہیں ہو سکتا۔

﴿و شرطه الخ﴾ سے کسی چیز کے خلیفہ ہونے کی شرط بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ کسی چیز کے خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ فی الحال اصل حکم نہ پایا جا رہا ہو لیکن اصل حکم کے پائے جانے کا احتمال اور امکان ہو۔ تا کہ سبب حکم کا تعلق اولاً اصل حکم کے ساتھ ہو سکے پھر اصل حکم کے نہ پائے جانے کی وجہ سے خلیفہ کا پایا جانا صحیح ہو۔ جیسے وجوب وضو کا سبب ارادہ صلوۃ ہے تو اولاً اس سبب کا تعلق اصل حکم (وضو) کے ساتھ ہوتا ہے پھر جب پانی نہ ہونے کی وجہ سے وضو نہ ہو سکے تو خلیفہ (تیمم) کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور اگر اصل حکم کا پایا جانا ممکن نہ ہو تو پھر کوئی چیز اس کا خلیفہ بنے یہ درست نہیں ہوگا جیسے خارج من ظہر السبیلین وضو کو واجب کرنے کا سبب ہے

لیکن اگر خارج من غیر السبیلین ایسی چیز ہو جو اصل حکم یعنی وضو کو واجب نہ کرتی ہو جیسے آنسو اور پسینہ تو وہ خلیفہ یعنی تیمم کو بھی واجب نہیں کرے گی پس یہاں تیمم خلیفہ نہیں بنے گا۔

﴿وتظهر هذه﴾ مذکورہ شرط (کہ اصل کے پائے جانے کا احتمال اور امکان ہو) کا ثمرہ بیان کر رہے ہیں کہ اس شرط کا ثمرہ یمین غموس اور آسمان چھونے کی قسم میں ظاہر ہوگا کہ یمین غموس میں ہمارے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ کفارہ قسم کو پورا کرنے کا خلیفہ ہے اور قسم کو پورا کرنا اصل ہے کیونکہ قسم اس لئے وضع کی گئی ہے تاکہ اس کو پورا کیا جائے اور یہاں قسم کو پورا کرنا جو اصل ہے وہ ممکن نہیں ہے اس لئے کہ یمین غموس زمانہ ماضی کے کسی فعل پر قسم کھانے کو کہتے ہیں اور زمانہ ماضی تو پہلے گذر چکا ہے اور اس کو واپس لانے پر حالف کو قدرت اور اختیار نہیں ہے جب یمین غموس میں اصل حکم ﴿قسم کو پورا کرنا﴾ ممکن نہیں ہے تو پھر خلیفہ ﴿کفارہ﴾ بھی واجب نہیں ہوگا بخلاف آسمان کو چھونے کی قسم کے کہ ایک آدمی نے قسم کھائی کہ میں آسمان کو چھوؤں گا تو اس پر کفارہ واجب ہے کیونکہ اس قسم کو پورا کرنا جو اصل ہے عقلاً ممکن ہے چنانچہ انبیاء علیہم السلام اور ملائکہ تو آسمان کو چھوتے رہتے ہیں اور اولیاء کرام کے لیے بطور خرق عادت کے آسمان کو چھونا ممکن ہے لیکن اس امکانِ عقلی کے باوجود حالف اپنی قسم کو فی الحال پورا کرنے سے عاجز ہے اس لئے اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

وَ اَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِیْ مِنَ التَّقْسِیْمِ الْمَذْکُوْرِ فِیْ اَوَّلِ الْفَصْلِ وَ هُوَ مَا یَتَعَلَّقُ بِهِ الْاَحْکَامُ فَاَرْبَعَةٌ اَلْاَوَّلُ السَّبَبُ وَ هُوَ اَقْسَامٌ اَرْبَعَةٌ اَلْاَوَّلُ سَبَبٌ حَقِیْقِیٌّ وَ هُوَ مَا یَکُوْنُ طَرِیْقًا اِلَی الْحُکْمِ اَیْ مُفْضِیًا اِلَیْهِ فِی الْجُمْلَةِ بِخِلَافِ الْعَلَامَةِ فَاِنَّهَا دَالَّةٌ عَلَیْهِ لَا مُفْضِیَةٌ اِلَیْهِ مِنْ غَیْرِ اَنْ یُّضَافَ اِلَیْهِ وُجُوْبُ الْحُکْمِ کَمَا یُضَافُ ذٰلِکَ اِلَی الْعِلَّةِ وَ لَا وُجُوْدٌ کَمَا یُضَافُ ذٰلِکَ اِلَی الشَّرْطِ وَ لَا یُعْقَلُ فِیْهِ مَعَانِی الْعِلَلِ بِوَجْهٍ مِّنَ الْوُجُوْهِ بِحَیْثُ لَا یَکُوْنُ لَهٗ تَاْثِیْرٌ فِیْ وُجُوْدِ الْحُکْمِ اَصْلًا لَا بِوَاسِطَةٍ وَ لَا بِغَیْرِ وَاسِطَةٍ اِذْ لَوْ کَانَ کَذٰلِکَ لَمْ یَکُنْ سَبَبًا حَقِیْقِیًّا بَلْ سَبَبًا لَهٗ شُبْهَةُ الْعِلَّةِ اَوْ سَبَبًا فِیْهِ مَعْنَی الْعِلَّةِ لٰکِنْ یَتَخَلَّلُ بَیْنَهٗ اَیْ بَیْنَ السَّبَبِ وَ بَیْنَ الْحُکْمِ عِلَّةٌ لَا تُضَافُ اِلَی السَّبَبِ اِذْ لَوْ کَانَتْ مُضَافَةً اِلَی السَّبَبِ وَ الْحُکْمُ مُضَافٌ اِلَیْهَا لَکَانَ السَّبَبُ عِلَّةَ الْعِلَّةِ لَا سَبَبًا حَقِیْقِیًّا عَلٰی مَا سَیَاْتِیْ کَدَلَالَةِ اِنْسَانٍ عَلٰی مَالِ اِنْسَانٍ اَوْ نَفْسِهٖ لِیَسْرِقَهٗ اَوْ لِیَقْتُلَهٗ فَاِنَّهَا سَبَبٌ حَقِیْقِیٌّ لِلسَّرِقَةِ وَ الْقَتْلِ لِاَنَّهَا تُفْضِیْ اِلَیْهِ مِنْ غَیْرِ اَنْ تَکُوْنَ مُوْجِبَةً اَوْ مُوْجِدَةً لَهٗ وَ لَا تَاْثِیْرَ لَهَا فِیْ فِعْلِ السَّرِقَةِ اَصْلًا لٰکِنْ تَخَلَّلَ بَیْنَ الدَّلَالَةِ وَ بَیْنَ السَّرِقَةِ عِلَّةٌ غَیْرُ مُضَافَةٍ اِلَی الدَّلَالَةِ وَ هُوَ فِعْلُ السَّارِقِ الْمُخْتَارِ وَ قَصْدُهٗ اِذْ لَا یَلْزَمُ اَنَّ مَنْ دَلَّهٗ اَحَدٌ عَلٰی فِعْلِ سُوْءٍ یَفْعَلُهُ الْمَدْلُوْلُ اَلْبَتَّةَ بَلْ لَعَلَّ اللّٰهَ یُوَفِّقُهٗ عَلٰی تَرْکِهٖ مَعَ دَلَالَتِهٖ فَاِنْ وَقَعَ مِنْهُ السَّرِقَةُ اَوِ الْقَتْلُ لَا یَضْمَنُ الدَّالُّ هٰهُنَا لِاَنَّهٗ صَاحِبُ سَبَبٍ مَحْضٍ لَا صَاحِبُ عِلَّةٍ وَ عَلٰی هٰذَا فَیَنْبَغِیْ اَنْ لَا یَضْمَنَ مَنْ سَعٰی اِلٰی سُلْطَانٍ ظَالِمٍ فِیْ حَقِّ اَحَدٍ بِغَیْرِ حَقٍّ حَتّٰی غَرَّمَهٗ مَالًا لِاَنَّهٗ صَاحِبُ سَبَبٍ مَحْضٍ لٰکِنْ اَفْتَی الْمُتَاَخِّرُوْنَ بِضَمَانِهٖ لِفَسَادِ الزَّمَانِ بِالسَّعْیِ الْبَاطِلِ وَ کَثْرَةِ السُّعَاةِ فِیْهِ وَ اَمَّا الْمُحْرِمُ الدَّالُّ عَلٰی صَیْدٍ

فَإِنَّمَا ضَمِنَ قِيمَتَهُ لِأَنَّهُ تَرَكَ الْأَمَانَ الْمُلْتَزَمَ بِإِحْرَامِهِ بِفِعْلِ الدَّلَالَةِ كَالْمُودَعِ إِذَا دَلَّ السَّارِقَ عَلَى الْوَدِيعَةِ يَضْمَنُ لِكَوْنِهِ تَارِكًا لِلْحِفْظِ الْمُلْتَزَمِ۔

ترجمہ:...... شروع فصل میں مذکور تقسیم کی دوسری قسم یعنی وہ امور جن کا ساتھ احکام کا تعلق ہے ﴿چار ہیں امر اول سبب ہے اور سبب کی چار قسمیں ہیں پہلی قسم سبب حقیقی ہے اور سبب حقیقی وہ سبب ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو﴾ یعنی فی الجملہ حکم تک پہنچانے والا ہو بخلاف علامت کے کہ وہ محض حکم پر دلالت کرتی ہے حکم تک پہنچانے والی نہیں ہوتی ہے ﴿بغیر اس بات کے کہ حکم کا وجوب اس کی طرف منسوب ہو﴾ جیسا کہ علت کی طرف حکم کا وجوب منسوب ہوتا ہے ﴿اور نہ حکم کا وجود اس کی طرف منسوب ہو﴾ جیسے کہ شرط کی طرف حکم کا وجود منسوب ہوتا ہے ﴿اور اس میں علل کے معانی متصور نہ ہوں﴾ کسی لحاظ سے بھی یعنی حکم کے وجود میں اس سبب کو بالکل کوئی تاثیر حاصل نہ ہو نہ بالواسطہ اور نہ بلا واسطہ کیونکہ اگر اس طرح ہو (اس سبب میں علل کے معانی متصور ہوں) تو وہ سبب حقیقی نہیں ہوگا بلکہ سبب لہ شبہۃ العلۃ یا سبب فیہ معنی العلۃ ہوگا ﴿لیکن اس کے درمیان﴾ یعنی سبب کے درمیان ﴿اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جس کی نسبت اس سبب کی طرف نہ ہو﴾ کیونکہ اگر اس علت کی نسبت سبب کی طرف اور حکم کی نسبت علت کی طرف ہے تو وہ سبب کا علت العلۃ ہوگا سبب حقیقی نہیں ہوگا، جس کی مزید تفصیل آئے گی ﴿مثلاً کسی شخص کا دوسرے کے مال یا اس کی جان پر (کسی کی) رہنمائی کی ﴿تا کہ وہ اس کا مال چرالے یا اس کو قتل کردے﴾ کہ یہ پتہ بتانا چوری اور قتل کا سبب حقیقی ہے کیونکہ پتہ بتانا چوری اور قتل تک پہنچانے والا ہے اس کو واجب یا موجود کیے بغیر اور نہ ہی پتہ بتانے کو فعل سرقہ میں کوئی تاثیر ہے لیکن دلالت اور سرقہ کے درمیان ایک ایسی علت ہے جو دلالت کی طرف منسوب نہیں ہے اور وہ سارق مختار کا فعل اور ارادہ ہے کیونکہ یہ بات ضروری نہیں ہے کہ جس شخص کی کوئی آدمی کسی برے کام پر رہنمائی کرے تو مدلول (جس کی رہنمائی کی گئی ہے) یقیناً اس کو کرلے بلکہ یہ ممکن ہے کہ اس کے بتانے کے باوجود اللہ تعالیٰ اس کو اس فعل کے ترک کی توفیق دیدے، لہٰذا اگر اس شخص سے سرقہ یا قتل کا فعل سرزد ہوجائے تو پتہ بتانے والا کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ وہ تو صاحب سبب محض ہے صاحب علت نہیں ہے، اس قاعدہ کے مطابق مناسب یہ ہے کہ جو شخص ظالم حاکم کے پاس ناحق کسی کی شکایت لگائے جس کے نتیجے میں حاکم اس سے مالی تاوان وصول کرے تو وہ شخص (اس مال) کا ضامن نہ ہو کیونکہ وہ تو صاحب سبب محض ہے لیکن علمائے متاخرین نے فتوی دیا ہے اس شخص کے ضامن ہونے کا ناحق شکایت کے ساتھ زمانہ کے فاسد ہونے کی وجہ سے اور اس زمانے میں ناحق شکایتیں لگانے والوں کے زیادہ ہوجانے کی وجہ سے لیکن وہ محرم جو شکار کا پتہ بتائے وہ اس کی قیمت کا ضامن اس لیے ہوگا کہ اس نے اپنے احرام کے ذریعے جس امان کا التزام کیا تھا رہنمائی کر کے اس نے اس کو چھوڑ دیا ہے، جیسے مودع یعنی امین جب خود چور کو امانت کا پتہ بتادے تو وہ اس امانت کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے جس حفاظت کا التزام کیا تھا اس کو چھوڑ دیا ہے۔

تشریح:...... ﴿واما القسم الثانی﴾ قسم اول یعنی احکام کے بیان سے فراغت کے بعد قسم ثانی یعنی متعلقات احکام کو تفصیل سے بیان کررہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ متعلقات احکام چار ہیں: (۱) ﴿سبب﴾ (۲) ﴿علت﴾ (۳) ﴿شرط﴾ (۴) ﴿علامت﴾۔

وجہ حصر یہ ہے کہ جس چیز کے ساتھ احکام شرعیہ کا تعلق ہو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوگی وہ اس حکم شرعی کی حقیقت میں داخل ہوگی یا نہیں ہوگی اگر وہ چیز اس حکم شرعی کی حقیقت میں داخل ہو تو اس کو رکن کہتے ہیں اگر وہ چیز اس حکم شرعی کی حقیقت میں داخل نہ ہو تو پھر وہ حکم شرعی میں مؤثر ہوگی یا نہیں ہوگی اگر وہ چیز حکم شرعی میں مؤثر ہو تو اس کو علت کہتے ہیں اور اگر وہ چیز حکم شرعی میں مؤثر نہ ہو تو پھر وہ حکم شرعی کی طرف فی الجملہ مفضی ہوگی یا نہیں ہوگی اگر وہ حکم شرعی کی طرف فی الجملہ مفضی ہو تو اسے سبب کہتے ہیں اور اگر وہ حکم شرعی کی

طرف مفضی نہ ہو تو حکم شرعی اس پر موقوف ہوگا یا نہیں اگر حکم شرعی اس پر موقوف ہو تو اس کو شرط کہتے ہیں اور اگر حکم شرعی اس پر موقوف نہ ہو تو اس کو علامت کہتے ہیں۔

بہر حال متعلقات احکام چار ہیں:

﴿الاول السبب﴾ متعلقات احکام میں سے سب سے پہلی قسم سبب ہے پھر سبب کی چار اقسام ہیں: (۱) سبب حقیقی (۲) سبب فیہ معنی العلۃ (۳) سبب مجازی (۴) سبب لہ شبہۃ العلۃ۔

سبب کی لغوی تعریف: سبب اس چیز کو کہتے ہیں جس سے مقصود تک رہنمائی ہو سکے چنانچہ راستے کو سبب اس لئے کہتے ہیں کہ انسان راستے کے ذریعے منزل مقصود تک پہنچ سکتا ہے۔اور سبب کی شرعی تعریف مصنف رحمۃ اللہ نے خود بیان کی ہے۔

﴿و ھو ما یکون طریقاً﴾ کہ سبب حقیقی وہ سبب ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو مگر اس کی طرف نہ حکم کا وجوب منسوب ہو اور نہ حکم کا وجود منسوب ہو اور نہ اس میں علت کا معنیٰ پایا جاتا ہو البتہ سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف منسوب نہ ہو۔

﴿بخلاف العلامۃ﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمۃ اللہ نے اس تعریف میں طریقاً الی الحکم کی قید لگا کر سبب حقیقی کی تعریف سے علامت کو خارج کر دیا ہے کیونکہ علامت حکم تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں ہوتی بلکہ وہ حکم پر محض دلالت کرتی ہے اور من غیر ان یضاف الیہ وجوب الحکم کی قید لگا کر سبب حقیقی کی تعریف سے علت کو نکال دیا کیونکہ علت کی طرف حکم وجوب منسوب ہوتا ہے اور و لا وجودہ کی قید لگا کر سبب حقیقی کی تعریف سے شرط کو نکال دیا ہے کیونکہ شرط کی طرف حکم کا وجود منسوب ہوتا ہے اور و لا یعقل فیہ معانی العلل کی قید لگا کر سبب حقیقی کی تعریف سے سبب شبہۃ العلۃ اور سبب فیہ معنی العلۃ کو نکال دیا کیونکہ ان دونوں میں علت کا معنی پایا جاتا ہے اور لا تضاف الی السبب اس لئے کہا کہ سبب اور حکم کے درمیان جو علت ہوتی ہے اگر وہ سبب کی طرف منسوب ہو اور وہ سبب منسوب الیہ ہو تو یہ سبب علۃ العلۃ ہوگا جس کا دوسرا نام سبب فیہ معنی العلۃ ہے سبب حقیقی نہیں ہوگا حالانکہ تعریف سبب حقیقی کی کی جا رہی ہے۔

﴿کدلالۃ الانسان﴾ سبب حقیقی کی مثال پیش کر رہے ہیں مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کی جان یا مال پر قاتل یا چور کی رہنمائی کی تاکہ قاتل اسے قتل کر دے یا چور اس کے مال کو چرا لے پس اس کی رہنمائی کرنے اور پتہ بتانے کی وجہ سے چور نے اس کا مال چرا لیا اور قاتل نے اسے قتل کر دیا تو اس پتہ بتانے والے اور رہنمائی کرنے والے پر کسی طرح کا تاوان واجب نہیں ہوگا اور نہ قصاص اور دیت واجب ہوگی کیونکہ پتہ بتانا اور رہنمائی کرنا قتل اور چوری کا محض سبب حقیقی ہے علت نہیں ہے۔

﴿فانھا سبب﴾ اس کی وضاحت یہ ہے کہ پتہ دینا اور رہنمائی کرنا چوری اور قتل کا سبب حقیقی ہے کیونکہ پتہ بتانا اور رہنمائی کرنا قتل اور چوری تک پہنچانے والا ہے اور پتہ بتانے اور رہنمائی کرنے کی طرف فعلِ سرقہ اور فعلِ قتل کا نہ وجوب منسوب ہے اور نہ ہی وجود منسوب ہے یعنی پتہ بتانے سے نہ چوری واجب ہو جاتی ہے اور نہ موجود اور یہی قتل پتہ بتانے سے نہ واجب ہوتا ہے اور نہ موجود اور نہ ہی پتہ دینا اور رہنمائی کرنا چوری اور قتل میں مؤثر ہے البتہ رہنمائی کرنے اور چوری، قتل کے درمیان ایک علت ہے یعنی چور اور قاتل جو فاعلِ مختار ہیں ان کا فعل اور یہ فعل ﴿یعنی چوری کرنا اور قتل کرنا﴾ جو کہ علت ہے سبب ﴿رہنمائی کرنے﴾ کی طرف منسوب نہیں ہے کیونکہ رہنمائی کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ چور چرا ہی لے گا اور قاتل قتل ہی کر دے گا بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو ہدایت دے دے اور وہ چوری اور قتل نہ کرے پس سبب ﴿رہنمائی کرنے﴾ کی طرف حکم (چوری اور قتل) منسوب نہیں ہے اس لئے رہنمائی کرنے والا جو کہ

صاحب سبب ہے کسی چیز کے تاوان کا ضامن نہیں ہوگا، بلکہ صاحب علت ﴿چور اور قاتل﴾ تاوان دیں گے۔

﴿وعلی ھذا فینبغی﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس قاعدہ (صاحب سبب تاوان نہیں دے گا بلکہ صاحب علت تاوان دے گا) کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ظالم حاکم کے پاس کسی کی ناحق شکایت پہنچائے جس کی وجہ سے حاکم اس سے مالی تاوان وصول کر لے تو وہ شخص اس مال کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ وہ تو محض صاحب سبب ہے صاحب علت نہیں ہے صاحب علت تو ظالم حاکم ہے لیکن علماء متاخرین نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ یہ شخص جس نے شکایت پہنچائی ہے اس مال کا ضامن ہوگا کیونکہ ناحق شکایت لگانے کی وجہ سے زمانہ میں فساد مچا ہوا ہے اور اس زمانے میں ناحق شکایت لگانے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہے اور حاکم سے تاوان وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔ پس ایسی صورت میں ان شکایتی لوگوں کو اگر ضامن نہ بنایا گیا تو لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے اور ان شیطانوں کی جرأت بڑھ جائے گی۔ اس لیے ایسے بے وقار چچوں کی ہمت شکنی بہت ضروری ہے تاکہ لوگوں کے حقوق ضائع ہونے سے بچ جائیں اور اس قسم کے شکایتی لوگ شکایتوں سے باز آجائیں۔

﴿و اما المحرم الدال﴾: سوال کا جواب دے رہے ہیں، سوال کی تقریر یہ ہے کہ اگر کسی محرم نے حالتِ احرام میں کسی غیر محرم شخص کو شکار کا پتہ بتایا اور اس غیر محرم نے شکار کو قتل کر دیا تو اس محرم شخص پر شکار کی قیمت کا ضمان آئے گا، حالانکہ پتہ بتانا محض سبب ہے علت نہیں ہے کیونکہ یہ شکار کو قتل کرنے تک پہنچنے کا ذریعہ ہے اور اس کی طرف فعل (شکار کو قتل کرنا) کا نہ وجوب منسوب ہے اور نہ وجود بلکہ سبب (پتہ بتانا) اور حکم (شکار کا قتل) کے درمیان ایک علت ہے اور وہ ہے فاعل مختار (غیر محرم) کا فعل، لہٰذا محرم مرتکب سبب ہے اور مرتکب سبب پر ضمن نہیں آتا، لیکن یہاں اس پر ضمان آرہا ہے؟ اس کا جواب دیا کہ اگر کسی محرم نے کسی غیر محرم کو شکار کا پتہ بتایا تو یہ محرم بھی شکار کی قیمت کا ضامن ہوگا اور یہ ضمان اس لئے واجب نہیں ہوگا کہ محرم صاحب سَبب ہے اور صاحب سبب پر ضمان واجب ہوتا ہے بلکہ اس لئے واجب ہوگا کہ محرم نے ایک جنایت کا ارتکاب کیا ہے کیونکہ اس نے احرام باندھ کر شکار کو امن دینے کا جو ذمہ لیا تھا شکار کی طرف رہنمائی کر کے اس کی خلاف ورزی کی ہے یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مودَع ﴿جس کے پاس امانت رکھی ہوئی ہے﴾ اگر وہ خود ہی چور کو ودیعت کا پتہ بتا دے تو وہ اس ودیعت کا ضامن ہوتا ہے کیونکہ ودیعت قبول کرتے ہوئے اس نے ودیعت کی حفاظت کا جو ذمہ لیا تھا اس نے ودیعت کا پتہ بتا کر اس کی خلاف ورزی کی ہے اس لئے اس پر ضمان واجب ہوگا۔

فَإِنْ أُضِيفَتِ الْعِلَّةُ الْمُتَخَلِّلَةُ بَيْنَ السَّبَبِ وَ الْحُكْمِ إِلَيْهِ أَيْ إِلَى السَّبَبِ صَارَ لِلسَّبَبِ حُكْمُ الْعِلَلِ فِيْ وُجُوْبِ الضَّمَانِ عَلَيْهِ لِأَنَّ الْحُكْمَ حِيْنَئِذٍ مُضَافٌ إِلَى الْعِلَّةِ وَ الْعِلَّةُ مُضَافَةٌ إِلَى السَّبَبِ فَكَانَ السَّبَبُ عِلَّةَ الْعِلَّةِ وَ هٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِيْ مِنَ السَّبَبِ وَ فِيْهِ فَائِدَةُ الْإِحْتِرَازِ عَنْ قَوْلِهٖ عِلَّةٌ لَا تُضَافُ إِلَى السَّبَبِ كَسَوْقِ الدَّابَّةِ وَقَوْدِهَا فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا سَبَبٌ لِتَلَفِ مَا يُتْلَفُ بِوَطْيِهَا فِيْ حَالَةِ السَّوْقِ وَ الْقَوْدِ وَ قَدْ تَخَلَّلَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ التَّلَفِ مَا هُوَ عِلَّةٌ لَهُ وَ هُوَ فِعْلُ الدَّابَّةِ لٰكِنَّهُ مُضَافٌ إِلَى السَّوْقِ وَ الْقَوْدِ لِأَنَّ الدَّابَّةَ لَا إِخْتِيَارَ لَهَا فِيْ فِعْلِهَا سِيَّمَا إِذَا كَانَ أَحَدٌ سَائِقًا أَوْ قَائِدًا لَهَا وَ الْعِلَّةُ لَيْسَتْ صَالِحَةً لِلْحُكْمِ فَيُضَافُ التَّلَفُ إِلَى عِلَّةِ الْعِلَّةِ فِيْمَا يَرْجِعُ إِلَى بَدَلِ الْمَحَلِّ وَ هُوَ ضَمَانُ الدِّيَةِ وَ الْقِيْمَةِ وَ أَمَّا فِيْمَا يَرْجِعُ إِلَى جَزَاءِ الْمُبَاشَرَةِ فَلَا يَكُوْنُ مُضَافًا إِلَيْهَا فَلَا يُحْرَمُ عَنِ الْمِيْرَاثِ وَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ وَ الْقِصَاصُ وَ الْيَمِيْنُ

بِاللّٰهِ تَعَالٰى بِاَنْ يَّقُوْلَ وَ اللّٰهِ لَاَفْعَلَنَّ كَذَا اَوْ لَا اَفْعَلُ كَذَا اَوْ بِالطَّلَاقِ وَ الْعِتَاقِ بِاَنْ يَّقُوْلَ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ اَوْ اَنْتَ حُرٌّ يُسَمّٰى سَبَبًا مَجَازًا لِلْكَفَّارَةِ وَ الْجَزَاءِ وَ هٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ مِنَ السَّبَبِ۔

ترجمہ.... ﴿اور جو علت﴾ سبب اور حکم کے درمیان ہے ﴿اگر اس کی نسبت سبب کی طرف ہو تو ایسے سبب کے لیے علل کا حکم ہوگا﴾ اس پر ضمان کے واجب ہونے میں کیونکہ حکم اس وقت علت کی طرف منسوب ہوگا اور علت سبب کی طرف منسوب ہوگی پس سبب علت العلۃ ہوگا اور یہی سبب کی قسم ثانی ہے اور اس میں ماتن ﷫ کے قول علت لاتضاف الی السبب) سے احتراز کا فائدہ ہے ﴿جیسے جانور کو پیچھے سے ہانکنا یا آگے سے کھینچ کر لے جانا﴾ کہ ان میں سے ہر ایک اس چیز کے ہلاک ہونے کا سبب ہے جو سوق اور قود کی حالت میں جانور کے روندنے سے ہلاک ہو جائے اور اس سبب اور تلف کے درمیان ایسی چیز ہے جو ہلاکت کی علت ہے اور وہ جانور کا فعل ہے لیکن جانور کا یہ فعل ہانکنے اور کھینچنے کی طرف منسوب ہے کیونکہ جانور کو تو اپنے فعل میں کوئی اختیار نہیں ہے خاص کر جب اس جانور کو پیچھے سے ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا کوئی ہو اور علت حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اس لیے تلف کی نسبت علۃ العلۃ کی طرف کی جائے گی اس چیز میں جس کا تعلق محل کے بدل کے ساتھ ہو اور وہ بدل ضمان دیت اور قیمت ہے لیکن وہ چیز جس کا تعلق فعل کی سزا کے ساتھ ہو اس میں ہلاکت علت العلۃ کی طرف منسوب نہیں ہوگی لہٰذا سائق اور قائد میراث سے محروم نہیں ہوگا اور نہ اس پر کفارہ اور قصاص واجب ہوگا ﴿اور یمین باللہ (اللہ کے نام کی قسم)﴾ مثلاً ایک شخص کہے کہ اللہ کی قسم! میں اس طرح ضرور بالضرور کروں گا یا اس طرح نہیں کروں گا اور ﴿یمین بالطلاق والعتاق﴾ بایں طور کہ ایک شخص کہے کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے یا کہے کہ اگر تو گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے ﴿اس کا نام مجازاً سبب رکھا جاتا ہے﴾ کفارہ اور جزاء کے لیے اور یہی سبب کی تیسری قسم ہے۔

تشریح.... ﴿فان اضیفت العلۃ المتخللۃ الخ﴾ سبب کی دوسری قسم سبب فیہ معنی العلۃ کو بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ سبب اور حکم کے درمیان جو علت ہے اگر وہ علت سبب کی طرف منسوب ہو یعنی وہ علت سبب سے پیدا ہوئی ہے اور سبب نے اس کو وجود بخشا ہو تو ایسا سبب علت کے حکم میں ہوگا لہٰذا جس طرح مرتکب علت پر ضمان آتا ہے، اسی طرح ایسے سبب کے مرتکب پر بھی ضمان آئے گا اور اس کا نام سبب فیہ معنی العلۃ ہے۔

﴿لان الحکم﴾ سے اس کی دلیل بیان کی کہ اس صورت میں حکم منسوب ہے علت کی طرف اور علت منسوب ہے سبب کی طرف پس سبب علۃ العلۃ ہوا اور حکم جس طرح علت کی طرف منسوب ہوتا ہے اسی طرح علت العلۃ کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے اس لئے جس طرح مرتکب علت پر ضمان آتا ہے اسی طرح علت العلت (سبب) کے مرتکب پر بھی ضمان واجب ہوگا۔

شارح ﷫ فرماتے ہیں کہ اُضیف العلۃ کی قید لگا کر مصنف ﷫ نے سبب فیہ معنی العلۃ کی تعریف سے سبب حقیقی کو نکال دیا ہے کیونکہ سبب حقیقی میں علت سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتی۔

﴿کسوق الدابۃ﴾ سبب فیہ معنی العلۃ کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ ایک آدمی سائق ﴿جانور کو پیچھے سے ہانکنے والا﴾ یا قائد ﴿آگے سے جانور کو کھینچنے والا﴾ ہے وہ جانور کو لے جا رہا ہے اور جانور نے کسی آدمی کو اپنے پیروں میں کچل کر مار دیا یا کسی کے مال کو اپنے پیروں سے روند کر ہلاک کر دیا تو یہ سائق یا قائد اس مقتول کی دیت اور ہلاک شدہ مال کی قیمت کا ضامن ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ سوق (پیچھے سے ہانکنا) اور قود (آگے سے کھینچنا) جانور کے کچلنے سے ہلاک ہونے والی چیز کی ہلاکت کا سبب ہے اگر یہ جانور کو پیچھے سے ہانک کر یا آگے سے کھینچ کر نہ لے جاتا تو وہ چیز ہلاک نہ ہوتی، پس ہانک کر یا کھینچ کر لے جانا یا ایک سبب ہے اور اس کا حکم اس چیز کا

ہلاک ہونا ہے لیکن اس سبب (سوق اور قود) اور حکم (اس چیز کی ہلاکت) کے درمیان ایک علت ہے اور وہ ہے جانور کا فعل یعنی جانور کا اپنے پیروں سے کچل کر اس آدمی کو پامال کر دینا اور جانور کا یہ فعل ﴿کچل کر پامال کر دینا﴾ جو کہ علت ہے سبب ﴿سوق اور قود﴾ کی طرف منسوب ہے اس لئے کہ جانور کو اپنے فعل میں کوئی اختیار نہیں ہے خصوصاً جب کہ اس کے ساتھ سائق یا قائد ہو گویا اس علت (جانور کے فعل) کو سبب (سوق اور قود) نے وجود بخشا ہے، پس جب حکم ﴿اس چیز کا ہلاک ہونا﴾ کی نسبت علت ﴿جانور کے فعل یعنی کچل کر پامال کر دینا﴾ کی طرف نہیں ہوسکتی کیونکہ جانور کو اپنے فعل میں کوئی اختیار نہیں ہے تو لامحالہ ہلاک ہونے کی نسبت علت العلۃ یعنی سوق اور قود کی طرف ہوگی اس لئے یہ سائق اور قائد اس ہلاک شدہ آدمی کی دیت اور ہلاک شدہ مال کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

﴿فیضاف العلة﴾ لیکن یہ بات ذہن نشین رہے کہ حکم یعنی ہلاک ہونے کی نسبت سبب یعنی سوق اور قود کی طرف جو ہو رہی ہے یہ صرف محل یعنی ہلاک شدہ چیز کا عوض ﴿قیمت اور دیت﴾ واجب ہونے میں ہوگی کہ سائق اور قائد پر ہلاک شدہ آدمی کی دیت اور ہلاک شدہ مال کی قیمت کا ضمان واجب ہوگا لیکن جو سزا خود فعل کے براہ راست ارتکاب سے متعلق ہے وہ اس پر ثابت نہیں ہوگی چنانچہ جانور نے اگر سائق یا قائد کے مورث کو ہلاک کر دیا تو سائق اور قائد میراث سے محروم نہ ہوں گے اور نہ ہی ان پر کفارہ قتل یا قصاص واجب ہوگا۔

﴿والیمین باللہ﴾ سبب کی دوسری قسم سبب مجازی کو بیان کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے اللہ کی قسم کھائی اور یوں کہا واللہ لافعلن کذا۔ اللہ کی قسم! میں ضرور بالضرور ایسا کروں گا یا یوں کہا کہ واللہ لا افعل کذا۔ اللہ کی قسم میں اس طرح نہیں کروں گا یا غیر اللہ کی قسم کھائی مثلاً طلاق اور عتاق کو کسی شرط پر معلق کیا جیسے اپنی بیوی سے کہا ﴿ان دخلت الدار فانت طالق﴾ (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے) یا اپنے غلام سے کہا کہ ﴿ان دخلت الدار فانت حر﴾ اگر تو گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے۔ تو یمین باللہ کی صورت میں یمین کفارہ کا سبب مجازی ہوگی اور یمین بغیر اللہ کی صورت میں یمین ترتب جزاء کا سبب مجازی ہوگی دونوں صورتوں میں یمین سبب حقیقی نہیں ہے۔

وَ اِنَّمَا كَانَ سَبَبًا مَجَازًا لِاَنَّ الْيَمِيْنَ شُرِعَتْ لِلْبِرِّ وَ الْبِرُّ لَا يَكُوْنُ قَطُّ طَرِيْقًا اِلَى الْكَفَّارَةِ فِي الْيَمِيْنِ بِاللّٰهِ وَ اِلَى الْجَزَاءِ فِي الْيَمِيْنِ بِغَيْرِ اللّٰهِ لِاَنَّهُ مَانِعٌ مِّنَ الْحِنْثِ وَ بِدُوْنِ الْحِنْثِ لَا تَجِبُ الْكَفَّارَةُ وَ لَا يَنْزِلُ الْجَزَاءُ وَ لٰكِنْ لَّمَّا كَانَ يَحْتَمِلُ اَنْ يُّفْضِيَ اِلَى الْحُكْمِ عِنْدَ زَوَالِ الْمَانِعِ سُمِّيَ سَبَبًا مَجَازًا بِاعْتِبَارِ مَا يَؤُوْلُ اِلَيْهِ وَ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رحمه الله اَلْيَمِيْنُ بِاللّٰهِ وَ الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ سَبَبٌ حَقِيْقِيٌّ لِلْكَفَّارَةِ وَ الْجَزَاءِ فِي الْحَالِ وَ لٰكِنَّ الْحُكْمَ تَاَخَّرَ اِلٰى زَمَانِ الْحِنْثِ وَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ كَمَا مَرَّ فِي الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ وَ لٰكِنْ لَهٗ شُبْهَةُ الْحَقِيْقَةِ اَيْ لَيْسَ هُوَ بِمَجَازٍ خَالِصٍ بَلْ مَجَازٌ يُشْبِهُ الْحَقِيْقَةَ وَ عِنْدَ زُفَرَ رحمه الله مَجَازٌ مَحْضٌ خَالٍ عَنْ شُبْهَةِ الْحَقِيْقَةِ فَمَذْهَبُنَا بَيْنَ الْاِفْرَاطِ الَّذِيْ ذَهَبَ اِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ رحمه الله وَ التَّفْرِيْطِ الَّذِيْ ذَهَبَ اِلَيْهِ زُفَرُ رحمه الله

ترجمہ......﴿اور یمین کے مجازاً سبب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قسم پورا کرنے کے لئے مشروع کی گئی ہے اور قسم کو پوری کرنا کبھی ذریعہ نہیں ہوسکتا ہے یمین باللہ میں کفارہ کا اور یمین بغیر اللہ میں جزاء کا کیونکہ قسم کو پورا کرنا حانث ہونے سے مانع ہے اور بغیر حانث ہوئے کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے اور نہ جزاء نازل ہوتی ہے لیکن چونکہ یہ احتمال تھا کہ مانع کے زائل ہونے کے وقت قسم حکم تک پہنچا دے اس لئے انجام کے لحاظ سے اس کا نام مجازاً سبب رکھ دیا گیا ہے اور امام شافعی رحمه الله کے نزدیک یمین باللہ اور معلق بالشرط کفارہ اور جزاء کے

لئے فی الحال سبب حقیقی ہے لیکن حکم مؤخر ہو گیا ہے حانث ہونے اور شرط کے پائے جانے کے وقت تک جس کی تفصیل وجوہ فاسدہ میں گذر چکی ہے ﴿لیکن اس سبب کو حقیقت کی مشابہت حاصل ہے﴾ یعنی یہ سبب خالص مجاز نہیں ہے بلکہ ایسا مجاز ہے جو حقیقت کے مشابہ ہے اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ سبب خالص مجاز ہے جو حقیقت کی مشابہت سے خالی ہے۔ پس ہمارا مذہب اس افراط "جس کی طرف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ گئے ہیں" کے درمیان اور اس تفریط کے درمیان ہے جس کی طرف امام زفر رحمۃ اللہ علیہ گئے ہیں۔

تشریح ﴿وانما کان سببا مجازا﴾ یہ بات کہ دونوں صورتوں میں یمین سبب مجازی ہے سبب حقیقی نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سبب کا ادنی درجہ یہ ہے کہ وہ حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اور سبب کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہونے کے ساتھ ساتھ علت کے مشابہ ہو۔ یا علت کے معنی میں ہو ﴿کشف الاسرار شرح اصول بزدوی ج ۴، ص ۳۰۷﴾

بہر حال سبب حقیقی کا ادنی درجہ یہ ہے کہ وہ حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اور یمین حکم یعنی کفارہ اور ترتب اجزاء تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں ہے کیونکہ یمین باللہ ہو یا یمین بغیر اللہ دونوں صورتوں میں قسم کو پورا کرنے کے لئے مشروع ہوئی ہے اور قسم کا پورا کرنا کبھی بھی حکم یعنی کفارہ اور ترتب اجزاء تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں ہو سکتا یعنی یمین باللہ کی صورت میں کفارہ تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں ہو سکتا اور یمین بغیر اللہ کی صورت میں قسم کو پورا کرنا جزاء کے مرتب ہونے کا ذریعہ نہیں ہو سکتا۔

اس لیے کہ قسم کو پورا کرنا حانث ہونے کی ضد ہے اور حانث ہوئے بغیر نہ کفارہ واجب ہوتا ہے اور نہ ہی جزاء مرتب ہوتی ہے پس جب معاملہ اس طرح ہے تو یمین نہ کفارہ کا سبب ہوگی اور نہ جزاء کے مرتب ہونے کا سبب ہوگی ہاں البتہ اس یمین میں یہ احتمال ہے کہ کسی وجہ سے قسم پوری نہ کر سکے اور حانث ہو جائے تو اس صورت میں یمین کفارہ کے واجب ہونے اور جزاء کے مرتب ہونے کا ذریعہ ہوگی پس چونکہ یمین مایؤل الیہ اور انجام کے اعتبار سے کفارہ کے واجب ہونے اور جزاء کے مرتب ہونے کا سبب ہے اس لیے یمین کو مجازاً سبب کہہ دیا گیا ہے اور یہ (یمین باللہ ہو یا بغیر اللہ ہو دونوں کا سبب مجازی ہونا) احناف کا مذہب ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ان دونوں کو سبب مجازی قرار نہیں دیتے ہیں بلکہ فرماتے ہیں کہ یمین باللہ کفارہ کے لئے اور معلق بالشرط ﴿یمین بغیر اللہ﴾ جزاء کے ترتب کے لئے فی الحال سبب حقیقی ہیں یعنی احناف ان دونوں کو سبب کی تیسری قسم میں داخل کرتے ہیں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یمین اور تعلیق دونوں فی الحال ﴿یعنی شرط کے پائے جانے اور حانث ہونے سے پہلے﴾ کفارہ اور جزاء کا صرف سبب ہیں علت نہیں ہیں۔ سبب تو اس لئے ہیں کہ یمین حکم یعنی کفارہ تک پہنچنے کا ذریعہ ہے اور تعلیق جزاء تک پہنچنے کا ذریعہ ہے۔ اور علت اس لئے نہیں ہے کہ حکم یعنی کفارہ اور جزاء حانث ہونے اور شرط کے پائے جانے تک مؤخر ہیں۔ اگر یمین کفارہ کی اور تعلیق جزاء کے ترتب کی علت ہوتی تو قسم کھاتے ہی کفارہ واجب ہو جاتا اور تعلیق بالشرط کا تکلم کرتے ہی جزاء کا ترتب ہو جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ یہ دونوں سبب ہیں اور ان میں علت کا معنی نہیں ہے۔ اس لئے ان کو سبب حقیقی کہا جائے گا۔

﴿و لکن شبهة له﴾ یہاں تک احناف اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اختلاف کو ذکر کیا یہاں سے امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر احناف کے اختلاف کو بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر احناف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تعلیق بالشرط سبب مجازی ہے سبب حقیقی نہیں ہے البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ تعلیق بالشرط کس نوعیت کا سبب مجازی ہے تو امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تعلیق محض سبب مجازی ہے اس میں سبب حقیقی ﴿یہاں سبب حقیقی سے مراد انت طالق﴾ کا کوئی شائبہ ہی نہیں ہے اور دیگر احناف فرماتے ہیں کہ تعلیق محض سبب مجازی نہیں ہے بلکہ اس کو سبب حقیقی ﴿انت طالق﴾ کے ساتھ ایک طرح کی مشابہت حاصل ہے کیونکہ جس طرح سبب حقیقی ﴿انت طالق﴾ حکم ﴿وقوع طلاق﴾ تک پہنچنے کا ذریعہ ہے، اسی طرح تعلیق بالشرط بھی حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہے، لیکن چونکہ

تعلیق کو حکم کا ذریعہ ہونے کے لئے وضع نہیں کیا گیا اس لئے یہ سبب حقیقی نہیں ہے بلکہ صرف حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہونے کی حیثیت سے سبب حقیقی کے مشابہ ہے۔

پس امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب میں افراط ہے کہ انہوں نے تعلیق کو سبب حقیقی کہا ہے اور امام زفر رحمہ اللہ کے مذہب میں تفریط ہے کہ انہوں نے تعلیق کو سبب ہونے سے خارج کر دیا اور کہا کہ محض سبب مجازی ہے اس کو سبب حقیقی ﴿انت طالق﴾ کے ساتھ کوئی تعلق اور واسطہ نہیں ہے لیکن احناف کے مذہب میں اعتدال ہے کہ ان کا مذہب ان دونوں مذہبوں کے درمیان ہے کہ احناف نے تعلیق کو سبب حقیقی بھی نہیں کہا اور سبب ہونے سے خارج بھی نہیں کیا۔ بلکہ یہ کہا کہ تعلیق ہے تو سبب مجازی لیکن اس کو سبب حقیقی ﴿انت طالق﴾ کے ساتھ مشابہت حاصل ہے۔

﴿فائدہ﴾: یہاں سبب حقیقی سے مراد انت طالق ہے اس لئے کہ اس کو وقوع طلاق کے لئے وضع کیا گیا ہے اور تعلیق ﴿طلاق کو دخول دار کی شرط پر معلق کرنا﴾ سبب مجازی ہے جو سبب حقیقی کے مشابہ ہے کیونکہ اس کو ترتب جزاء کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ شرط کے ارتکاب سے روکنے کے لئے وضع کیا گیا ہے لیکن یہ ترتب جزاء تک پہنچنے کا ذریعہ ہے۔

وَ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ زُفَرَ رحمہ اللہ هِيَ مَا ذَكَرَهُ بِقَوْلِهٖ حَتّٰى يُبْطِلَ التَّنْجِيْزُ التَّعْلِيْقَ عِنْدَنَا لَا عِنْدَهٗ وَ صُوْرَتُهٗ مَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهٖ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثَلٰثًا ثُمَّ طَلَّقَهَا ثَلٰثًا مُنَجَّزَةً فَتَزَوَّجَتْ بِزَوْجٍ اٰخَرَ وَ دَخَلَ بِهَا وَ طَلَّقَهَا ثُمَّ عَادَتْ إِلَى الْأَوَّلِ بِالنِّكَاحِ وَ وُجِدَ دُخُوْلُ الدَّارِ لَمْ تُطَلَّقْ عِنْدَنَا وَ تُطَلَّقُ عِنْدَ زُفَرَ رحمہ اللہ لِأَنَّ عِنْدَهٗ لَمْ يُوْجَدْ قَوْلُهٗ أَنْتِ طَالِقٌ وَقْتَ التَّعْلِيْقِ إِلَّا مَجَازًا مَحْضًا لَيْسَ لَهٗ شَوْبُ الْحَقِيْقَةِ قَطُّ فَلَا يَطْلُبُ مَحَلًّا مَوْجُوْدًا يَبْقٰى بِبَقَائِهٖ لِأَنَّهٗ يَمِيْنٌ وَ مَحَلُّهَا ذِمَّةُ الْحَالِفِ وَ هِيَ مَوْجُوْدَةٌ فَإِذَا وُجِدَ الشَّرْطُ بَعْدَ النِّكَاحِ الثَّانِيْ فَكَأَنَّهٗ حِيْنَئِذٍ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ وَ عِنْدَنَا لَمَّا كَانَ قَوْلُهٗ أَنْتِ طَالِقٌ وَقْتَ التَّعْلِيْقِ مَوْجُوْدًا مَجَازًا يُشْبِهُ الْحَقِيْقَةَ فَلَا بُدَّ لَهٗ مِنْ مَحَلٍّ مَوْجُوْدٍ كَالْحَقِيْقَةِ وَ قَدْ فَاتَ الْمَحَلُّ بِالتَّنْجِيْزِ فَلَا يَبْقٰى قَوْلُهٗ أَنْتِ طَالِقٌ وَ هٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهٖ لِأَنَّ قَدْرَ مَا وُجِدَ مِنَ الشُّبْهَةِ لَا يَبْقٰى إِلَّا فِيْ مَحَلِّهٖ كَالْحَقِيْقَةِ لَا تُسْتَغْنٰى عَنِ الْمَحَلِّ فَإِذَا فَاتَ الْمَحَلُّ بَطَلَ وَ الْحَاصِلُ أَنَّ الشُّبْهَةَ تَجْرِيْ مَجْرَى الْحَقِيْقَةِ عِنْدَهُمْ فِيْ طَلَبِ الْمَحَلِّ فِيْ أَكْثَرِ الْمَوَاضِعِ إِحْتِيَاطًا كَالْمَغْصُوْبِ فَإِنَّ الْأَصْلَ فِيْهِ الرَّدُّ ثُمَّ الضَّمَانُ إِلَى الْقِيْمَةِ أَوِ الْمِثْلِ بَعْدَ الْهَلَاكِ وَ لٰكِنْ مَعَ وُجُوْدِ الْمَغْصُوْبِ لِلْغَصْبِ شُبْهَةُ إِيْجَابِ الْقِيْمَةِ حَتّٰى صَحَّ الْإِبْرَاءُ عَنِ الْقِيْمَةِ وَ الرَّهْنُ وَ الْكَفَالَةُ بِهَا حَالَ قِيَامِ الْعَيْنِ وَ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهَا ثُبُوْتٌ بِوَجْهٍ مَا لَمَا صَحَّتْ هٰذِهِ الْأَحْكَامُ فَكَذَا لِلْإِيْجَابِ فِيْ عَيْنِ حَالِ التَّعْلِيْقِ شُبْهَةُ التَّنْجِيْزِ فِيْ إِقْتِضَاءِ الْمَحَلِّ فَعِنْدَ فَوَاتِ الْمَحَلِّ يَبْطُلُ وَ زُفَرُ رحمہ اللہ لَمْ يَتَنَبَّهْ لِهٰذَا التَّدْقِيْقِ۔

ترجمہ اور ہمارے اور امام زفر رحمہ اللہ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ وہ ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ نے اپنے اس قول سے ذکر کیا ہے ﴿یہاں تک کہ فی الحال طلاق دینا تعلیق کو باطل کر دے گا﴾ ہمارے نزدیک نہ کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب

کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے تین طلاقیں ہیں) پھر اس نے اپنی اس بیوی کو تین طلاقیں منجز دیدیں پھر اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا، پھر شوہر ثانی نے اس کے ساتھ دخول کیا اور اس کو طلاق دیدی، پھر وہ عورت پہلے شوہر کی طرف لوٹ آئی نکاح کے ساتھ اور دخول دار پایا گیا تو ہمارے نزدیک اس عورت پر طلاق واقع نہیں ہوگی اور امام زفر ؒ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ امام زفر ؒ کے نزدیک تعلیق کے وقت شوہر کا قول انت طالق نہیں پایا گیا مگر محض مجازاً جس حقیقت کا بالکل شائبہ نہیں ہے، اس لئے یہ سبب (انت طالق) کسی ایسے محل موجود کا تقاضا نہیں کرے گا جس کی بقاء سے یہ باقی رہے کیونکہ تعلیق بالشرط یمین ہے اور یمین کا محل حالف کا ذمہ ہوتا ہے اور حالف کا ذمہ موجود ہے پس نکاح ثانی کے بعد جب شرط پائی گئی تو گویا اسی وقت شوہر نے انت طالق کہا ہے پس طلاق واقع ہو جائے گی اور ہمارے نزدیک چونکہ شوہر کا قول انت طالق تعلیق کے وقت مجازاً موجود ہے جو حقیقت کے مشابہ ہے اس لئے حقیقت کی طرح اس کے لئے بھی محل کا موجود ہونا ضروری ہے اور تنجیز کی وجہ سے وہ محل فوت ہو گیا ہے۔ لہٰذا انت طالق باقی نہیں رہے گا اور یہی مطلب ہے مصنف ؒ کے اس قول کا ﴿کیونکہ حقیقت کے ساتھ مشابہت جس قدر پائی گئی ہے وہ محل کے بغیر باقی نہیں رہتی جس طرح حقیقت محل سے مستغنی نہیں ہوتی ہے، پس جب محل ختم ہو گیا تو سبب بھی باطل ہو گیا﴾ اور خلاصہ یہ ہے کہ فقہاء کے نزدیک اکثر مقامات میں شبہ حقیقت بھی تقاضائے محل میں احتیاطاً حقیقت کے قائم مقام ہوتا ہے جیسا کہ مال مغصوب کہ اس میں اصل حکم (بعینہ مغصوبہ چیز کو) واپس کرنا ہے پھر (مغصوبہ چیز کے) ہلاک ہونے کے بعد قیمت یا مثل سے ضمان ادا کرنا واجب ہے لیکن مغصوبہ چیز کے موجود ہوتے ہوئے غصب کو قیمت کے واجب کرنے کا شبہ حاصل ہے یہاں تک کہ عین کے موجود ہونے کی حالت میں قیمت سے (غاصب کو) بری کرنا اور قیمت کے عوض کوئی چیز رہن رکھنا اور قیمت کا کفیل ہونا روا ہے اور اگر قیمت کا ثبوت کسی حیثیت سے نہ ہوتا تو یہ سب احکام بھی درست نہ ہوتے پس اسی طرح ایجاب کو بعینہ تعلیق کی حالت میں تنجیز کا شبہ حاصل ہے، محل کا تقاضا کرنے میں اس لئے محل کے فوت ہو جانے کے وقت تعلیق باطل ہو جائے گی اور امام زفر ؒ اس باریکی سے باخبر نہیں ہوئے۔

تشریح: ﴿وثمرة الخلاف﴾ امام زفر ؒ اور دیگر احناف کے مذکورہ اختلاف کا ثمرہ بیان کر رہے ہیں کہ ثمرۂ اختلاف اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ تنجیز تعلیق کو باطل کرتی ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک تنجیز تعلیق کو باطل کر دیتی ہے اور امام زفر ؒ کے نزدیک باطل نہیں کرتی، صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی آدمی نے اپنی بیوی کی تین طلاقوں کو دخول دار کی شرط پر معلق کیا اور کہا ﴿ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا﴾ پھر اس نے دخول دار کی شرط کے پائے جانے سے پہلے تین منجز ﴿فوری﴾ طلاقیں اس عورت کو دیدیں پس وہ عورت مغلظہ ہو گئی اس کے بعد اس عورت نے عدت پوری کر کے دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح کر لیا پھر زوج ثانی نے دخول کرنے کے بعد اسے طلاق دیدی اس کے بعد اس عورت نے عدت پوری کر کے زوج اول کے ساتھ دوبارہ نکاح کر لیا پھر دخول دار کی شرط پائی گئی تو ہمارے نزدیک چونکہ تنجیز تعلیق کو باطل کر دیتی ہے یعنی منجز طلاقیں معلق طلاقوں کو باطل کر دیتی ہیں اس لئے دخول دار کی شرط پائے جانے کے بعد وہ معلق تین طلاقیں واقع نہیں ہوں گی اور امام زفر ؒ کے نزدیک چونکہ تنجیز تعلیق کو باطل نہیں کرتی یعنی منجز طلاقیں معلق طلاقوں کو باطل نہیں کرتیں اس لئے دخول دار کی شرط پائے جانے کے بعد وہ تین معلق طلاق واقع ہو جائیں گی۔

﴿لان عنده لم یوجد قوله﴾ یہ بات کہ امام زفر ؒ کے نزدیک تنجیز تعلیق کو باطل نہیں کرتی یعنی منجز طلاقیں معلق طلاقوں کو باطل نہیں کرتیں اس پر امام زفر ؒ کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ امام زفر ؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان دخلت الدار فانت طالق

ثلاثا میں جو معلق بالشرط ہے یعنی انت طالق ثلاثا یہ تعلیق بالشرط کے وقت ترتب جزاء کا یعنی وقوع طلاق کا محض سبب مجازی ہے سبب حقیقی کا اس میں کوئی شائبہ ہی نہیں ہے یعنی تعلیق بالشرط کے وقت انت طالق ثلاثا کو محض مجازی طور پر سبب کہہ دیا گیا ہے ورنہ اس میں حقیقی سبب کا کوئی شائبہ نہیں ہے اور سبب مجازی کے لیے محل کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن سبب حقیقی کے لیے محل کی ضرورت ہوتی ہے اگر محل ہوگا تو سبب حقیقی باقی رہے گا اور اگر محل نہ ہو تو پھر سبب مجازی باطل ہو جائے گا، پس جب تعلیق کے وقت انت طالق ثلاثا وقوع طلاق کا حقیقی سبب نہیں ہے تو انت طالق کسی ایسے محل کا تقاضا نہیں کرے گا جس کے باقی رہنے سے وہ باقی رہے کیونکہ تعلیق بالشرط یمین ہے اور یمین کا محل قسم اٹھانے والے کا ذمہ ہوتا ہے اور قسم اٹھانے والا یعنی تعلیق بالشرط کرنے والا شوہر ہے اور اس کا ذمہ موجود ہے، اس لیے تعلیق بالشرط یعنی انت طالق محل (عورت) کا تقاضا نہیں کرے گا، پس جب تین منجز طلاقیں دینے سے محل (طلاق کا محل عورت ہے) فوت ہوا ہے تو اس سے وہ تعلیق باطل نہیں ہوئی، کیونکہ وہ محل کا تقاضا نہیں کر رہی تھی کہ محل کے فوت ہو جانے سے وہ باطل ہو جاتی ہے۔

ہاں جب دخول دار کی شرط پائی جائے گی اور تعلیق ﴿تین معلق طلاقیں﴾ واقع ہوں گی تو اب انت طالق ثلاثا سبب حقیقی بنے گا، لہٰذا محل (عورت) کا ہونا ضروری ہوگا تا کہ طلاق اس آدمی کی ملک میں واقع ہو۔ الغرض جب تعلیق کے وقت انت طالق کسی محل کا تقاضا نہیں کرتا تو تین منجز طلاقیں دینے سے جب محل زائل ہو گیا تو اس کی وجہ سے سابقہ تعلیق باطل نہ ہوگی پھر جب اس عورت نے زوج اول سے دوبارہ نکاح کر لیا اور محل پایا گیا تو اس کے بعد جب دخول دار کی شرط پائی جائے گی تو اس پر تین معلق طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ اس وقت محل (عورت) موجود ہے، لہٰذا وہ جو تین طلاقیں معلق تھیں وہ واقع ہو جائیں گی۔

﴿و عندنا لما كان﴾ احناف کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ انت طالق ثلاثا تعلیق کے وقت اگر چہ سبب حقیقی نہیں ہے لیکن ایسا سبب مجازی ہے جو سبب حقیقی کے مشابہ ہے اور سبب حقیقی محل سے مستغنی نہیں ہوتا بلکہ محل کا محتاج ہوتا ہے پس اسی طرح مشابہ بالسبب الحقیقی بھی محل کا محتاج ہوگا یعنی جس طرح خود سبب حقیقی کے لیے محل کا ہونا ضروری ہے، اسی طرح جو اس کے مشابہ ہو اس کے لیے بھی محل کا ہونا ضروری ہے اور مذکورہ صورت میں جب تین طلاقیں دخول دار کی شرط پر معلق کیں پھر شوہر نے اس کو تین منجز طلاقیں دیدیں تو محل (عورت) باقی نہ رہا تو جب محل باقی نہ رہا تو تعلیق (انت طالق ثلاثا) باطل ہوگئی اور جب تعلیق باطل ہوئی تو دخول دار کی شرط پائے جانے کے بعد تین معلق طلاقیں واقع نہیں ہوں گی۔

﴿والحاصل ان الشبهة﴾ باقی رہی یہ بات کہ مشابہ بالسبب الحقیقی کو محل کا تقاضا کرنے میں سبب حقیقی کے قائم مقام کیا جاتا ہے یعنی جس طرح سبب حقیقی کے لیے محل کا ہونا ضروری ہے، اسی طرح ایسے سبب مجازی کے لیے بھی محل کا ہونا ضروری ہے جو سبب حقیقی کے مشابہ ہو اس کی دلیل کیا ہے؟ تو شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بہت سارے مسائل میں مشابہ بالسبب الحقیقی کو محل کا تقاضا کرنے میں سبب حقیقی کا قائم مقام کیا جاتا ہے اس کی مثال مال مغصوب ہے کہ اصل حکم یہ ہے کہ عینِ مال مالک کو واپس کیا جائے اور اگر عین مال ہلاک ہو جائے تو ذوات القیم میں قیمت سے اور ذوات الامثال میں مثل سے ضمان ادا کرنا واجب ہے۔ لیکن بعینہ مال مغصوب کے باقی ہوتے ہوئے بھی قیمت کے واجب ہونے کا شبہ ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ بعینہ مال مغصوب کے موجود ہوتے کی حالت میں مالک اگر غاصب کو اس (مال مغصوب) کی قیمت سے بری کر دے تو صحیح ہے لہٰذا اس کے بعد وہ مال مغصوبہ اگر ہلاک ہو گیا تو غاصب ضامن نہیں ہوگا اور اگر بعینہ مال مغصوبہ کے موجود ہونے کی حالت میں غاصب اس کی قیمت کے بدلے میں کوئی مال مالک کے پاس رہن

رکھوا دے تو بھی صحیح ہے اور اسی طرح اگر کوئی شخص غاصب کی طرف سے مالک کے لئے مغصوبہ چیز کی قیمت کا کفیل ہو جائے تو یہ بھی درست ہے پس ان مسائل سے معلوم ہوا کہ بعینہ مال مغصوبہ کے موجود ہونے کی حالت میں قیمت واجب ہونے کا شبہ ہے کیونکہ اگر قیمت کا ثبوت کسی حیثیت سے نہ ہوتا تو یہ مسائل جن کا دارومدار قیمت پر ہے درست نہ ہوتے اور یہ احکام ہیں حقیقی قیمت کے لیکن یہ قیمت کے شبہ والی صورت میں بھی جاری ہو رہے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح بعینہ مال مغصوبہ کے موجود ہونے کی حالت میں قیمت واجب کرنے کا شبہ موجود ہے اسی طرح بعینہ تعلیق کی حالت میں یعنی شرط کے پائے جانے سے پہلے ایجاب یعنی انت طالق ثلاثا کے لیے حکم یعنی طلاق کے ثبوت کا شبہ ضرور ہوگا یعنی یہ امکان ہوگا کہ شرط پائی جائے اور طلاق واقع ہو جائے اور جب شرط کے پائے جانے سے پہلے طلاق کا شبہ ثابت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ تعلیق اگرچہ سبب مجازی ہے لیکن محض مجاز نہیں ہے جیسا کہ امام زفر کا خیال ہے بلکہ سبب حقیقی کے مشابہ ہے پس جس طرح سبب حقیقی کے لئے محل کا ہونا ضروری ہے اسی طرح مشابہ بالسبب الحقیقی کے لئے بھی محل کا ہونا ضروری ہوگا لیکن منجز طلاقیں دینے سے چونکہ محل زائل ہو گیا اس لئے تعلیق ﴿تین طلاقیں معلق﴾ باطل ہو جائیں گی اور جب تعلیق باطل ہو گئی تو دخول دار کی شرط پائے جانے کے بعد تین طلاقیں واقع نہیں ہوں گی۔ شارح ﷫ فرماتے ہیں کہ امام زفر ﷫ کی نظر اس باریکی کی طرف نہیں گئی۔

وَ قَاسَ الْمَسْئَلَةَ الْمَذْكُوْرَةَ عَلٰى مَا إِذَا عَلَّقَ طَلَاقَ الْمُطَلَّقَةِ الثَّلٰثِ أَوِ الْأَجْنَبِيَّةِ بِالْمِلْكِ بِأَنْ قَالَ إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَإِنَّ الْمَحَلَّ لَيْسَ بِمَوْجُوْدٍ ابْتِدَاءً مَعَ أَنَّهُ يَقَعُ الطَّلَاقُ بَعْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ فَلِأَنْ يَّبْقٰى إِبْقَاءً فِي الْمُتَنَازَعِ فِيْهِ أَوْلٰى بِأَنْ يَّقَعَ الطَّلَاقُ حِيْنَئِذٍ فَأَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ ﷫ بِقَوْلِهٖ بِخِلَافِ تَعْلِيْقِ الطَّلَاقِ بِالْمِلْكِ فِي الْمُطَلَّقَةِ ثَلٰثًا لِأَنَّ ذٰلِكَ الشَّرْطَ فِي حُكْمِ الْعِلَلِ يَعْنِي أَنَّ الشَّرْطَ وَ هُوَ النِّكَاحُ فِي حُكْمِ الْعِلَّةِ لِلطَّلَاقِ لِأَنَّهُ عِلَّةٌ لِصِحَّةِ التَّعْلِيْقِ وَ هُوَ عِلَّةٌ لِوُقُوْعِ الطَّلَاقِ فَكَانَ هُوَ عِلَّةَ الْعِلَّةِ فَصَارَ التَّعْلِيْقُ بِشَرْطٍ هُوَ فِي حُكْمِ الْعِلَلِ مُعَارِضًا لِهٰذِهِ الشُّبْهَةِ السَّابِقَةِ عَلَيْهِ وَ هِيَ شُبْهَةُ وُقُوْعِ الْجَزَاءِ وَ ثُبُوْتِ السَّبَبِيَّةِ لِلْمُعَلَّقِ قَبْلَ تَحَقُّقِ الشَّرْطِ وَ الْحَاصِلُ أَنَّ شُبْهَةَ وُقُوْعِ الْجَزَاءِ قَبْلَ الشَّرْطِ تَقْتَضِيْ وُجُوْدَ الْمَحَلِّيَّةِ وَ شُبْهَةَ التَّعْلِيْقِ بِمَالَهٗ حُكْمُ الْعِلَّةِ تَقْتَضِيْ عَدَمَ الْمَحَلِّيَّةِ لِأَنَّ الْحُكْمَ لَا يُوْجَدُ قَبْلَ الْعِلَّةِ بَلْ بَعْدَهَا فَلَمَّا تَعَارَضَتَا تَسَاقَطَتَا فَلِهٰذَا لَا يُحْتَاجُ هٰهُنَا إِلَى الْمَحَلِّ۔

ترجمہ: اور امام زفر ﷫ نے مذکورہ مسئلہ کو قیاس کیا ہے اس صورت پر جبکہ کوئی شخص مطلقہ ثلاث یا اجنبیہ کی طلاق کو ملک نکاح پر معلق کرے بایں طور کہ یوں کہے ان نکحتك فانت طالق (اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے) کیونکہ (یہاں) ابتداء ہی سے محل موجود نہیں ہے باوجودیکہ شرط کے پائے جانے کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے تو متنازع فیہ مسئلہ میں بدرجہ اولی ابقاء تعلیق باقی رہے گی بایں طور کہ اس وقت (شرط کے پائے جانے کے وقت) طلاق واقع ہو جائے گی تو مصنف ﷫ نے اس قیاس کا جواب دیا اپنے اس قول سے کہ ﴿بخلاف مطلقہ ثلاثہ میں ملک نکاح پر طلاق کو معلق کرنے کے کیونکہ یہ شرط علل کے حکم میں ہے﴾ یعنی شرط (اور وہ نکاح ہے) طلاق کے لئے بمنزلہ علت کے ہے کیونکہ نکاح تعلیق کے صحیح ہونے کی علت ہے اور تعلیق بالشرط وقوع طلاق کی علت ہے لہٰذا نکاح (طلاق کی) علۃ العلۃ بن گیا تو ایسی شرط کے ساتھ معلق کرنا جو علت کے حکم میں ہے ﴿اس شبہ کے معارض ہو گیا جو

شرط سے پہلے ہے مشابہت سابقہ کا﴾ اور وہ ہے جزاء کے واقع ہونے کا شبہ اور شرط کے پائے جانے سے پہلے معلق (یعنی انت طالق) کے لیے سببیت کے ثبوت کا شبہ اور خلاصہ یہ ہے کہ شرط (کے پائے جانے) سے پہلے جزاء واقع ہونے کا شبہ وجود محل کا تقاضا کرتا ہے اور ایسی شرط کے ساتھ تعلیق کا شبہ جو کہ علت کے حکم میں ہے محل کے موجود نہ ہونے کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ حکم علت سے پہلے نہیں پایا جاتا ہے بلکہ علت کے بعد حکم پایا جاتا ہے، لہٰذا جب دونوں تقاضوں میں تعارض ہو گیا تو دونوں ساقط الاعتبار ہو گئے پس اسی بناء پر اس مسئلہ میں محل کے پائے جانے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

تشریح: ﴿وقاس المسئلة المذکورة﴾ یہاں سے امام زفر رحمہ اللہ کی دوسری دلیل بیان کر رہے ہیں کہ امام زفر رحمہ اللہ نے مسئلہ مذکورہ ﴿ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثاً﴾ کو ایک دوسرے مسئلے پر قیاس کیا ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے مطلقہ ثلاث (وہ عورت جس کو اس نے تین طلاقیں دی تھیں) یا اجنبیہ عورت سے کہا ان نکحتك فانت طالق اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے تو اس صورت میں تعلیق بالشرط کے ابتداء ہی میں طلاق کا محل (عورت) موجود نہیں ہے مگر اس کے باوجود تعلیق باطل نہیں ہوتی بلکہ شرط (نکاح) کے پائے جانے کے بعد تمام احناف کے نزدیک معلق طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ جب ابتداءً محل کے موجود نہ ہونے کی صورت میں تعلیق باطل نہیں ہوتی بلکہ تعلیق باقی رہتی اور شرط کے پائے جانے کے بعد طلاق واقع ہو جاتی ہے تو مسئلہ متنازع فیہ ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثاً اس میں ابتداءً (تعلیق کی ابتداء میں) محل موجود ہے بقاءً موجود نہیں ہے کیونکہ جب اس نے اپنی بیوی کی تین طلاقوں کو دخول دار کی شرط پر معلق کیا تھا اس وقت وہ اس کے نکاح میں تھی، بعد میں تین منجز طلاقیں دینے سے محل باطل ہوا پس اس میں ابتداءً محل موجود ہے صرف بقاءً موجود نہیں ہے اس میں تو بدرجہ اولیٰ تعلیق محل کی محتاج نہیں ہوگی اور محل نہ ہونے کی وجہ سے تعلیق باطل نہیں ہوگی بلکہ شرط (دخول دار) کے پائے جانے کے بعد معلق طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

﴿بخلاف تعلیق الطلاق بالملك﴾ مصنف رحمہ اللہ امام زفر رحمہ اللہ کے اس قیاس کا جواب دے رہے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے، اس لیے کہ جب کسی آدمی نے مطلقۂ ثلاث یا اجنبیہ عورت کی طلاق کو ملک نکاح پر معلق کیا اور کہا ان نکحتك فانت طالق تو اس میں جو شرط ہے یعنی نکاح وہ حکم یعنی وقوع طلاق کے لیے علت کے درجہ میں ہے اس لئے کہ وقوع طلاق کی اصل علت ہے تعلیق، لیکن یہ وقوع طلاق کی علت اس وقت بنے گی جب یہ تعلیق خود درست ہو اور تعلیق درست ہوگی نکاح سے کیونکہ اس تعلیق میں نکاح کو شرط بنایا گیا ہے، پس نکاح تعلیق کے صحیح ہونے کی علت ہے اور تعلیق بالشرط وقوع طلاق کی علت ہے پس نکاح طلاق کی علۃ العلۃ بن گیا اور آپ جانتے ہیں کہ علۃ العلۃ علت کے حکم میں ہوتی ہے اور حکم علت سے پہلے نہیں پایا جاتا۔ لہٰذا ان نکحتك فانت طالق میں اس شرط (نکاح) کا علت کے حکم میں ہونا بطلان حکم کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ حکم علت سے پہلے نہیں پایا جاتا اور بطلانِ حکم عدم محل کا تقاضا کرتا ہے اور جب معاملہ اس طرح ہے تو ان نکحتك میں شرط (نکاح) کا علت کے حکم میں ہونا اس کا سبب حقیقی کی اس مشابہت کے معارض ہوگا جو مشابہت شرط کے پائے جانے سے پہلے ثابت ہے یعنی شرط کے پائے جانے سے پہلے جزاء کے واقع ہونے کا شبہ ہوتا ہے جیسا کہ اوپر گذرا ہے۔ تو ان نکحتك میں اس شرط نکاح کا علت کے حکم میں ہونا اس شبہ کے معارض ہے۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ ان نکحتك میں اس شرط (نکاح) کا علت کے حکم میں ہونا اور شرط کے پائے جانے سے پہلے جزاء کے واقع ہونے کا شبہ دونوں کے تقاضوں میں تعارض ہے بایں طور کہ ان نکحتك فانت طالق میں شرط (نکاح) کے پائے جانے

سے پہلے جزاء (طلاق) کے واقع ہونے کا شبہ ہے اور شبہ محل کا تقاضا کرنے میں حقیقت کے قائم مقام ہوتا ہے، لہٰذا جزاء کے واقع ہونے کا شبہ محل کے پائے جانے کا تقاضا کرتا ہے اور نکحتك میں شرط (نکاح) کا علت کے حکم میں ہونا محل کے نہ پائے جانے کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ اس میں جو شرط ہے یعنی نکاح وہ حکم یعنی وقوع طلاق کے لیے علت کے درجہ میں ہے اور حکم علت سے پہلے نہیں پایا جاتا ہے اور حکم کا نہ پایا جانا محل کے نہ پائے جانے کا تقاضا کرتا ہے، پس دونوں کے تقاضوں میں تعارض ہے اور قاعدہ ہے اذا تعارضا تساقطا لہٰذا جب دونوں میں تعارض ہوا تو دونوں ساقط ہو گئے اور جب دونوں ساقط ہو گئے تو محل کے پائے جانے کی شرط نہیں ہوگی کیونکہ تمام اشیاء میں اصل عدم ہے اور جب محل کے پائے جانے کی شرط نہیں ہے تو تعلیق باطل نہیں ہوگی بلکہ باقی رہے گی لہٰذا شرط (نکاح) کے پائے جانے کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔ جب کہ ان دخلت الدار فانت طالق ثلثًا میں محل کے پائے جانے کی شرط ہے جیسا کہ اوپر گزرا، پس وہاں محل کے فوت ہونے سے تعلیق باطل ہو جائے گی اور دخول دار والی شرط پائے جانے کے بعد طلاق معلق واقع نہیں ہوگی، پس امام زفر ﷫ کا مسئلہ مذکورہ ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثًا کو ان نکحتك فانت طالق پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

وَ الْإِيْجَابُ الْمُضَافُ سَبَبٌ لِلْحَالِ مُقَابِلٌ لِلْإِيْجَابِ الْمُعَلَّقِ يَعْنِيْ أَنَّ الْإِيْجَابَ الْمُعَلَّقَ بِالشَّرْطِ وَ هُوَ قَوْلُهٗ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ يَكُوْنُ سَبَبًا فِيْ حَالِ وُجُوْدِ الشَّرْطِ وَ الْإِيْجَابُ الْمُضَافُ إِلَى الْوَقْتِ بِأَنْ يَّقُوْلَ أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا سَبَبٌ لِلْحَالِ لٰكِنْ تَأَخَّرَ حُكْمُهٗ إِلَى الْغَدِ وَ هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْعِلَلِ فِي الْحَقِيْقَةِ وَ إِنَّمَا يُعَدُّ سَبَبًا بِاعْتِبَارِ الْإِضَافَةِ فَيُمْكِنُ أَنْ يَّكُوْنَ هٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الرَّابِعُ لِلسَّبَبِ وَ يُمْكِنُ أَنْ يَّكُوْنَ الرَّابِعُ هُوَ قَوْلُهٗ وَ سَبَبٌ لَهٗ شُبْهَةُ الْعِلَلِ كَمَا ذَكَرْنَا فِي الْيَمِيْنِ بِالطَّلَاقِ وَ الْعِتَاقِ وَ هُوَ الَّذِيْ يُسَمّٰى سَبَبًا مَجَازِيًّا فِي السَّابِقِ وَ مِنْ هٰهُنَا ذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلٰى أَنَّ أَقْسَامَ السَّبَبِ ثَلٰثَةٌ السَّبَبُ الْحَقِيْقِيُّ وَ سَبَبٌ فِيْ مَعْنَى الْعِلَّةِ وَ سَبَبٌ مَجَازِيٌّ لِأَنَّ الْإِيْجَابَ الْمُضَافَ مِنْ أَقْسَامِ الْعِلَّةِ فِي الْحَقِيْقَةِ وَ السَّبَبُ الَّذِيْ لَهٗ شُبْهَةُ الْعِلَّةِ هُوَ السَّبَبُ الْمَجَازِيُّ بِعَيْنِهٖ ۔

ترجمہ ﴿اور وہ ایجاب جو (کسی خاص وقت کی طرف) منسوب ہو وہ فی الحال سبب ہو﴾ "ایجاب مضاف" یہ مقابل ہے "ایجاب معلق" کے یعنی ایجاب معلق بالشرط اور وہ شوہر کا یہ قول ہے ان دخلت الدار فانت طالق یہ سبب بنتا ہے شرط کے پائے جانے کی حالت میں اور وہ ایجاب جو وقت کی طرف منسوب ہو بایں طور کہ یوں کہے انت طالق غدا یہ سبب ہوگا فی الحال لیکن حکم کل تک مؤخر ہوگا ﴿سبب کی یہ قسم علل کی اقسام میں سے ہے﴾ اور اس کو سبب شمار کیا جاتا ہے محض اضافت کے اعتبار سے پس ممکن ہے کہ یہ سبب کی چوتھی قسم ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ چوتھی قسم ماتن ﷫ کا یہ قول ہو ﴿اور وہ سبب جس کو علل کا شبہ حاصل ہو جیسا کہ ہم نے بیان کیا﴾ طلاق اور عتاق کی یمین کے بارے میں اور اس کا نام ماقبل میں سبب مجازی رکھا گیا ہے اور اسی وجہ سے بعض اصولی اس بات کی طرف گئے ہیں کہ سبب کی تین قسمیں ہیں (۱) سبب حقیقی (۲) سبب بمعنی العلۃ (۳) سبب مجازی کیونکہ جو حکم (زمان کی طرف) منسوب ہو در حقیقت وہ علت کی اقسام میں سے ہے اور جس سبب کو شبہ علت کا شبہ حاصل ہو وہ بعینہ سبب مجازی ہے۔

تشریح ﴿والایجاب سبب للحال﴾ صاحب کتاب ﷫ فرماتے ہیں کہ طلاق اور عتاق کا وہ ایجاب جو کسی خاص وقت

کی طرف منسوب ہو مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق غدًا (تجھے کل آئندہ طلاق ہے) یا مولی نے اپنے غلام سے کہا انت حر (تو آزاد ہے) تو ایسا ایجاب فی الحال یعنی ایقاع طلاق اور ایقاع عتاق کے وقت وقوع طلاق اور وقوع عتاق کا سبب ہوگا۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں الایجاب المضاف یہ الایجاب المعلق کے مقابل ہے یعنی ایجاب دو طرح کا ہے ایجاب مضاف اور ایجاب معلق، ماقبل میں جس ایجاب کا ذکر گزرا ہے وہ ایجاب معلق ہے یعنی طلاق اور عتاق کا وہ ایجاب جو شرط پر معلق ہو اور اب یہاں سے ایجاب مضاف کو ذکر کر رہے ہیں یعنی طلاق وعتاق کا وہ ایجاب جو کسی خاص وقت کی طرف منسوب ہو، ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ وہ ایجاب جو شرط پر معلق ہو جیسے ان دخلت الدار فانت طالق یہ فی الحال (تعلیق کی حالت میں) حکم یعنی وقوع طلاق کا سبب نہیں بنتا بلکہ یہ حکم یعنی وقوع طلاق کا سبب بنتا ہے شرط کے پائے جانے کے وقت اور وہ ایجاب جو کسی خاص وقت کی طرف منسوب ہو مثلاً یوں کہے انت طالق غدًا وہ فی الحال وقوع طلاق سبب بنتا ہے کیونکہ فی الحال وقوع طلاق کا سبب بننے سے مانع تعلیق بالشرط ہے اور یہاں وہ نہیں پائی گئی اس لئے یہ فی الحال وقوع طلاق کا سبب بنے گا۔ البتہ خاص وقت کی قید کی وجہ سے حکم اس وقت کے آنے تک مؤخر رہے گا، مثلاً مذکورہ صورت میں حکم کل تک مؤخر رہے گا یعنی طلاق کل کے دن واقع ہوگی۔

﴿وهو من اقسام العلل الخ﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سبب کی یہ قسم ﴿جو کسی خاص وقت کی طرف منسوب ہو﴾ درحقیقت علت کی اقسام میں سے ہے باقی رہا یہ سوال کہ جب یہ علت کی اقسام میں سے ہے تو پھر اس کو سبب میں کیوں شمار کیا؟ ﴿وانما يعد سببا﴾ سے اس سوال کا جواب دیا ہے کہ اس قسم کو محض اس اعتبار سے سبب شمار کیا گیا ہے کہ اس کی نسبت خاص وقت کی طرف ہے۔

﴿فيمكن ان يكون هذا﴾ باقی رہا یہ کہ سبب کی چوتھی قسم کونسی ہے؟ تو شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ وہ سبب جو خاص وقت کی طرف منسوب ہو یہ سبب کی چوتھی قسم ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ سبب کی چوتھی قسم وہ ہو جس کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے سبب له شبهة العلة سے بیان کیا ہے کہ ایک سبب وہ ہے جس کو علت کے ساتھ مشابہت حاصل ہے جیسا کہ ہم نے تعلیق بالطلاق اور تعلیق بالعتاق کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ ان کو علت کے ساتھ مشابہت حاصل ہے ماقبل میں اس کا نام سبب مجازی رکھا گیا ہے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ چونکہ سبب کی چوتھی قسم بعینہ وہی ہے جو تیسری قسم ہے اس لئے بعض اصولیوں جیسے شارح منار رحمۃ اللہ علیہ علامہ ابن الملک رحمۃ اللہ علیہ اور صاحب حسامی اور علامہ عبدالعزیز بخاری رحمۃ اللہ علیہ شارح اصول بزدوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ سبب کی تین قسمیں ہیں:

(۱) سبب حقیقی (۲) سبب فی معنی العلۃ (۳) سبب مجازی۔

کیونکہ جو سبب کسی خاص وقت کی طرف منسوب ہو وہ درحقیقت علت کی اقسام میں سے ہے اور سبب له شبهة العلة بعینہ سبب مجازی ہے پس تین اقسام باقی رہ گئیں۔

وَالثَّانِي الْعِلَّةُ وَهُوَ مَا يُضَافُ إِلَيْهِ وُجُوبُ الْحُكْمِ ابْتِدَاءً أَيْ بِلَا وَاسِطَةٍ إِحْتِرَازٌ عَنِ السَّبَبِ وَالْعَلَامَةِ وَعِلَّةِ الْعِلَّةِ وَهُوَ يَعُمُّ الْعِلَلَ الْمَوْضُوعَةَ كَالْبَيْعِ وَالنِّكَاحِ وَالْعِلَلَ الْمُسْتَنْبَطَةَ بِالْاِجْتِهَادِ وَهُوَ سَبْعَةُ أَقْسَامٍ لِأَنَّ الْعِلَلَ الشَّرْعِيَّةَ الْحَقِيقِيَّةَ تَتِمُّ بِثَلٰثَةِ أَوْصَافٍ أَحَدُهَا أَنْ تَكُونَ عِلَّةً اسْمًا بِأَنْ تَكُونَ مَوْضُوعَةً لِلْحُكْمِ وَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهَا ابْتِدَاءً وَالثَّانِي أَنْ تَكُونَ عِلَّةً مَعْنًى بِأَنْ تَكُونَ مُؤَثِّرَةً فِي الْحُكْمِ وَالثَّالِثُ أَنْ تَكُونَ حُكْمًا بِحَيْثُ يَثْبُتُ الْحُكْمُ بَعْدَ وُجُودِهَا مِنْ غَيْرِ تَرَاخٍ فَإِذَا وُجِدَتْ هٰذِهِ الْأَوْصَافُ الثَّلٰثَةُ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ كَانَ عِلَّةً كَامِلَةً تَامَّةً وَإِلَّا فَنَاقِصَةٌ فَبِاعْتِبَارِ اسْتِكْمَالِ هٰذِهِ الْأَوْصَافِ

وَ عَدَمِهٖ يَنْبَغِىْ اَنْ تَكُوْنَ الْاَقْسَامُ سَبْعَةً بِهٰذِهِ الْوَتِيْرَةِ الْاَوَّلُ مَا يَكُوْنُ اسْمًا وَ مَعْنًى وَ حُكْمًا وَ هُوَ الْجَامِعُ لِلْاَوْصَافِ وَ الثَّانِىْ مَا يَكُوْنُ اسْمًا لَا مَعْنًى وَ لَا حُكْمًا وَ الثَّالِثُ مَا يَكُوْنُ مَعْنًى لَا اسْمًا وَ لَا حُكْمًا وَ الرَّابِعُ مَا يَكُوْنُ حُكْمًا لَا اسْمًا وَ لَا مَعْنًى فَهٰذِهِ الثَّلٰثَةُ مَا يُوْجَدُ فِيْهَا وَصْفٌ وَ يَعْدَمُ وَصْفَانِ وَ الْخَامِسُ مَا يَكُوْنُ اسْمًا وَ مَعْنًى لَا حُكْمًا وَ السَّادِسُ مَا يَكُوْنُ اسْمًا وَ حُكْمًا لَا مَعْنًى وَ السَّابِعُ مَا يَكُوْنُ مَعْنًى وَ حُكْمًا لَا اِسْمًا فَهٰذِهِ الثَّلٰثَةُ مَا يُوْجَدُ فِيْهَا وَصْفَانِ وَ يَعْدَمُ وَصْفٌ لٰكِنَّ الْمُصَنِّفَ رحمه الله لَمْ يَذْكُرْ مَا هُوَ مَعْنًى لَا اِسْمًا وَ لَا حُكْمًا وَ مَا هُوَ حُكْمًا لَا اِسْمًا وَ لَا مَعْنًى وَ ذَكَرَ عِوَضَهُمَا عِلَّةً فِىْ حَيِّزِ الْاَسْبَابِ وَ وَصْفًا لَهٗ شُبْهَةُ الْعِلَلِ كَمَا سَتَطَّلِعُ عَلَيْهِ فِىْ اَثْنَاءِ الْكَلَامِ اِذَا عَرَفْتَ هٰذَا فَالْاٰنَ نَشْرَعُ عَلٰى مَا قَسَّمَهُ الْمُصَنِّفُ رحمه الله فَنَقُوْلُ۔

ترجمہ:..... ﴿اور دوسری قسم علت ہے اور علت وہ چیز ہے کہ جس کی طرف وجوب حکم ابتداءً منسوب ہو﴾ یعنی بلا واسطہ یہ احتراز ہے سبب اور علامت اور علۃ العلۃ سے اور یہ تعریف علل موضوعہ جیسے بیع اور نکاح اور علل مستنبطہ بالاجتہاد دونوں کو شامل ہے ﴿اور علت کی سات قسمیں ہیں﴾ کیونکہ علل شرعیہ حقیقیہ تین اوصاف سے کامل ہوتی ہیں ایک یہ کہ وہ اسمًا علت ہو بایں طور کہ اس کو حکم کے لئے وضع کیا گیا ہو اور بلا واسطہ اس کی طرف حکم کی نسبت کی جائے۔ دوسرا وصف یہ ہے کہ وہ معنًی کے اعتبار سے علت ہو بایں طور کہ وہ حکم میں مؤثر ہو اور تیسرا وصف یہ ہے کہ وہ حکم کے اعتبار سے علت ہو بایں طور کہ علت کے پائے جانے کے بعد بلا تاخیر حکم ثابت ہو جائے پس جب یہ تینوں وصف کسی ایک چیز میں پائے جائیں تو وہ علت تامہ کاملہ ہوگی ورنہ وہ علت ناقصہ ہوگی۔ پس ان اوصاف کے مکمل ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے مناسب ہے کہ اقسام سات ہوں، اس طرح (۱) پہلی قسم کہ وہ وصف ہے جو اسمًا معنًی اور حکمًا تینوں لحاظ سے علت ہو اور علت کی یہی قسم تمام اوصاف کو جامع ہے اور دوسری قسم وہ وصف ہے جو اسمًا علت ہو معنًی اور حکمًا علت نہ ہو اور تیسری قسم وہ وصف ہے جو معنًی علت ہو اسمًا اور حکمًا علت نہ ہو اور چوتھی قسم وہ وصف ہے جو حکمًا علت ہو نہ کہ اسمًا اور معنًی۔ پس یہ تین قسمیں وہ ہیں جن میں سے ایک وصف پایا جاتا ہے اور دو نہیں پائے جاتے ہیں اور پانچویں قسم وہ وصف ہے جو اسمًا اور معنًی علت ہو اور حکمًا علت نہ ہو اور چھٹی قسم وہ وصف ہے جو اسمًا اور حکمًا علت ہو معنًی علت نہ ہو اور ساتویں قسم وہ وصف ہے جو معنًی اور حکمًا علت ہو اسمًا علت نہ ہو پس یہ تین قسمیں وہ ہیں جن میں دو وصف پائے جاتے ہیں اور ایک وصف نہیں پایا جاتا ہے لیکن مصنف رحمہ اللہ نے اس وصف کو جو کہ معنًی علت ہو اسمًا اور حکمًا علت نہ ہو اور اس وصف کو چوتھی قسم جو کہ حکمًا علت ہو اسمًا اور معنًی علت نہ ہو ذکر نہیں کیا اور ان کے عوض علت فی حیز الاسباب اور وصفًا لہ شبہۃ العلل کو ذکر فرمایا ہے جیسا کہ تم دوران کلام اس پر مطلع ہو جاؤ گے۔ جب تم کو یہ (علت کی اقسام اور وجہ ضبط) معلوم ہو چکی تو اب ہم مصنف رحمہ اللہ کی تقسیم کے مطابق (ان کی تشریح) کا آغاز کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

تشریح: ﴿والثانی العلة﴾ متعلقات احکام کی دوسری قسم علت ہے۔

﴿**علت کی لغوی تعریف**﴾ علت اس عارض کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے محل کا وصف تبدیل ہو جائے جیسے مرض ہے کہ اس کی وجہ سے محل قوت سے ضعف کی طرف تبدیل ہوتا ہے اسی وجہ سے مرض کو علت اور مریض کو علیل کہتے ہیں اور علت کی شرعی تعریف خود مصنف رحمہ اللہ نے بیان کی ہے۔

﴿**وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء**﴾ کہ علت وہ چیز ہے جس کی طرف حکم کا وجوب ابتداءً یعنی بلا واسطہ

منسوب ہو۔

﴿ای بلا واسطة الغ﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ علت کی تعریف کے فوائدِ قیود بیان کر رہے ہیں کہ اس تعریف میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے وجوبِ حکم کی قید لگا کر شرط کو نکال دیا کیونکہ شرط کی طرف وجوبِ حکم منسوب نہیں ہوتا بلکہ وجودِ حکم منسوب ہوتا ہے اور ابتداءً ای بلا واسطة کی قید لگا کر سبب، علامت اور علۃ العلۃ کو نکال دیا کیونکہ ان تین چیزوں کی طرف حکم کا وجوب بلا واسطہ منسوب نہیں ہوتا بلکہ علامت کی طرف تو حکم کا وجوب منسوب ہی نہیں ہوتا ہے اور سبب اور علۃ العلۃ کی طرف وجوبِ حکم تو منسوب ہوتا ہے لیکن بلا واسطہ نہیں بلکہ علت کے واسطہ سے۔

﴿و هو یعم﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علت کی تعریف علل موضوعہ کو بھی شامل ہے اور علل مستنبطہ کو بھی شامل ہے علل موضوعہ ان علتوں کو کہتے ہیں جن کو شارع علیہ السلام نے احکامِ مخصوصہ کے لئے علل قرار دیا ہو جیسے بیع کو شارع علیہ السلام نے ملک کی علت قرار دیا ہے اور نکاح کو شارع علیہ السلام نے ملک متعہ کی علت قرار دیا ہے اور علل مستنبطہ سے مراد وہ علل ہیں جو مجتہدین نے اجتہاد کے ذریعے مستنبط کی ہوں جیسے قدر مع الجنس حرمتِ ربوا کی علت ہے۔

﴿وهو سبعة اقسام﴾ علت کی تقسیم کر رہے ہیں۔

﴿لان العلل الشرعیه﴾ علت کی تقسیم سے پہلے شارح رحمۃ اللہ علیہ ایک تمہیدی بات بیان کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ علتِ شرعیہ کی حقیقت میں تین اوصاف ملحوظ ہوتے ہیں (۱) وہ اسمًا علت ہو۔ یعنی اس علت کو شریعت میں اس حکم کے لئے وضع کیا گیا ہو اور وہ حکم اس علت کی طرف ابتداءً یعنی بلا واسطہ منسوب ہو۔ (۲) وہ معنیً علت ہو۔ یعنی اس حکم کے ثابت کرنے میں وہ علت مؤثر ہو۔ (۳) وہ حکمًا علت ہو۔ یعنی اس علت کے پائے جانے کے بعد فورًا بلا تاخیر وہ حکم ثابت ہو جاتا ہو۔ پس اگر کسی چیز میں یہ تینوں اوصاف پائے جائیں تو وہ علت کاملہ تامہ کہلائے گی اور اگر کسی چیز میں ان اوصاف میں سے بعض پائے جائیں اور بعض نہ پائے جائیں تو وہ علتِ ناقصہ کہلائے گی۔ اور اگر کسی چیز میں ان اوصاف میں سے کوئی وصف نہ پایا جائے تو وہ علت ہی نہ ہوگی پس ان اوصاف کے مکمل ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے علت کی سات اقسام ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) اسمًا معنیً اور حکمًا۔ تینوں اعتبار سے علت ہو یعنی تینوں اوصاف کو جامع ہو۔ اس کو علت تامہ کہتے ہیں۔ (۲) اسمًا علت ہو معنیً اور حکمًا علت نہ ہو۔ (۳) معنیً علت ہو اسمًا اور حکمًا علت نہ ہو۔ (۴) حکمًا علت ہو اسمًا اور معنیً علت نہ ہو۔ یہ تینوں اقسام علل ناقصہ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک میں اوصاف ثلاثہ میں سے ایک وصف موجود ہے اور دو دو وصف موجود نہیں ہیں۔ (۵) اسمًا اور معنیً علت ہو حکمًا علت نہ ہو۔ (۶) اسمًا اور حکمًا علت ہو معنیً علت نہ ہو۔ (۷) معنیً اور حکمًا علت ہو اسمًا علت نہ ہو یہ آخری تین علل ناقصہ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک میں دو وصف موجود ہیں اور ایک وصف موجود نہیں ہے۔

لیکن مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے تیسری قسم ﴿کہ معنیً علت ہو اسمًا اور حکمًا علت نہ ہو﴾ اور چوتھی قسم ﴿کہ حکمًا علت ہو اسمًا اور معنیً علت نہ ہو﴾ کو صراحۃً ذکر نہیں کیا بلکہ ان کے بجائے علت فی حیز الاسباب (وہ علت جو سبب کے درجہ میں ہو) اور وصف لہ شبهة العلل (وہ وصف جس کو علت کا شبہ حاصل ہو) کو ذکر فرمایا ہے جیسا کہ اثنائے کلام ﴿دورانِ کلام﴾ میں آپ کو معلوم ہو جائے گا۔

اَلْاَوَّلُ عِلَّةٌ اِسْمًا وَ مَعْنًى وَ حُكْمًا كَالْبَيْعِ الْمُطْلَقِ لِلْمِلْكِ اَيِ الْعَارِيْ عَنْ خِيَارِ الشَّرْطِ فَاِنَّهٗ عِلَّةٌ اِسْمًا لِاَنَّهٗ مَوْضُوْعٌ لِلْمِلْكِ وَ الْمِلْكُ مُضَافٌ اِلَيْهِ وَ مَعْنًى لِاَنَّهٗ يُؤَثِّرُ فِيْهِ وَ هُوَ مَشْرُوْعٌ لِاَجْلِهٖ وَ حُكْمًا لِاَنَّهٗ

يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ و الثاني علة اسما لا حكما و لا معنى كالإيجاب المعلق بالشرط و هو الذي ادخله فيما سبق في السبب المجازي مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له في الشرع و يضاف الحكم اليه عند وجود الشرط و ليس علة حكما لان حكمه يتأخر الى وجود الشرط و لا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط و من هذا القبيل اليمين بالله تعالى للكفارة على ما قالوا و الثالث علة اسما و معنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك اسما لانه موضوع له و معنى لانه هو المؤثر في ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك متأخر الى اسقاط الخيار و البيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار و مثال ثان له و هو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما و معنى للملك لا حكما لتراخي الملك الى زمان اجازة المالك و الايجاب المضاف الى وقت مثال ثالث له مثل قوله انت طالق غدا و هو الذي سبق في اقسام السبب فانه ايضا علة اسما و معنى لوقوع الطلاق لا حكما لتأخره الى زمان اضيف اليه و نصاب الزكوة قبل مضي الحول مثال رابع له فانه ايضا علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة و يضاف اليه الوجوب بلا واسطة و معنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة اذ الغناء يوجب الاحسان و هو يحصل بالنصاب لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول۔

ترجمہ..... کہ پہلی قسم ﴿وہ ہے جو اسما، معنیً اور حکماً تینوں لحاظ سے علت ہو جیسے بیع مطلق علت ہے ثبوت ملک کے لئے﴾ یعنی وہ بیع جو خیار شرط سے خالی ہو کہ یہ اسما علت ہے اس لیے کہ بیع ثبوت ملک کے لئے وضع کی گئی ہے اور ثبوت ملک منسوب ہوتا ہے اسی بیع کی طرف اور معنیً علت ہے اس لیے کہ بیع ثبوت ملک میں مؤثر ہے اور بیع مشروع کی گئی ہے ملک کے لئے اور حکماً علت ہے اس لیے کہ بیع کے پائے جانے کے وقت ہی بلا تاخیر ملک ثابت ہو جاتی ہے اور دوسری قسم ﴿وہ ہے جو اسما علت ہو حکماً اور معنیً علت نہ ہو جیسے وہ ایجاب جو معلق بالشرط ہو﴾ اور یہ وہی ہے جس کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے پچھلی تقسیم میں سبب مجازی کے اندر داخل کیا ہے۔ مثلاً شوہر کا قول انت طالق ان دخلت الدار کیونکہ شوہر کا قول انت طالق اسما وقوع طلاق کے لئے علت ہے کیونکہ انت طالق شریعت میں وقوع طلاق ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور شرط پائے جانے کے وقت حکم کی نسبت اسی کی طرف کی جاتی ہے لیکن حکما علت نہیں ہے اس لئے کہ اس کا حکم شرط کے پائے جانے تک مؤخر رہتا ہے اور نہ ہی معنیً علت ہے کیونکہ شرط کے پائے جانے سے پہلے اس کی حکم میں کوئی تاثیر نہیں ہوتی اور اسی قبیل سے یمین باللہ ہے کہ وہ کفارہ کے لئے علت ہے جیسا کہ اصولیوں نے کہا ﴿اور تیسری قسم وہ جو اسما اور معنیً علت ہو حکماً علت نہ ہو جیسے بیع خیار شرط کے ساتھ﴾ کہ یہ ملک کے لیے اسما علت ہے کیونکہ بیع ملک کے لئے وضع کی گئی ہے اور معنیً علت ہے اس لیے کہ بیع ثبوت حکم میں مؤثر ہے لیکن حکماً علت نہیں ہے کیونکہ ثبوت ملک خیار ساقط کرنے تک مؤخر رہتا ہے ﴿اور بیع موقوف﴾ اس کا عطف ہے بیع بشرط الخیار پر اور یہ تیسری قسم کی دوسری مثال ہے اور بیع موقوف یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کا مال بغیر اس کی اجازت کے بیچ دے تو یہ (بیع موقوف) بھی ثبوت ملک کے لئے اسما اور معنیً علت ہے حکماً علت نہیں ہے

کیونکہ مالک کی اجازت کے وقت تک ثبوت ملک کے مؤخر رہنے کی وجہ سے ﴿اور ایسا اثبات حکم جو کسی خاص وقت کی طرف منسوب ہو﴾ یہ تیسری قسم کی تیسری مثال ہے مثلاً شوہر کا قول انت طالق غدًا اور یہ ایجاب مضاف وہی ہے جو اقسام سبب میں گذر چکا ہے تو یہ بھی وقوع طلاق کے لئے اسمًا اور معنیً علت ہے حکمًا علت نہیں ہے اس زمانہ تک وقوع طلاق کے مؤخر رہنے کی وجہ سے جس کی طرف اس کو منسوب کیا گیا ہے ﴿نصاب زکوۃ سال گذرنے سے پہلے﴾ یہ تیسری قسم کی چوتھی مثال ہے کہ نصاب بھی علت ہے اسمًا کیونکہ نصاب وضع کیا گیا ہے وجوب زکوۃ کے لئے اور وجوب زکوۃ اسی نصاب کی طرف بلاواسطہ منسوب ہوتا ہے اور معنیً بھی علت ہے کیونکہ نصاب وجوب زکوۃ میں مؤثر ہے اس لئے کہ مالداری موجب احسان ہے اور مالداری حاصل ہوتی ہے نصاب کے مالک ہونے سے اور یہ حکمًا علت نہیں ہے کیونکہ وجوب اداء سال گذرنے تک مؤخر رہتا ہے۔

تشریح...... ﴿الاول علة اسمًا و معنیً﴾ پہلی قسم جو علت کاملہ ہے مصنف رحمہ اللہ اس کی مثال کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بیع مطلق ﴿وہ بیع جو خیار شرط سے خالی ہو﴾ وہ ملک کی علت ہے اسمًا معنیً اور حکمًا تینوں اعتبار سے۔ اسمًا تو اس لئے علت ہے کہ بیع شرعًا ثبوتِ ملک کے لئے وضع کی گئی ہے۔ اور ثبوت ملک بلاواسطہ بیع کی طرف منسوب ہوتا ہے اور معنیً اس لئے علت ہے کہ بیع حکم یعنی ثبوت ملک میں مؤثر ہے اور بیع کی مشروعیت بھی ملک ہی کے لئے ہوتی ہے۔ اور حکمًا اس لئے علت ہے کہ بیع پائے جانے کے ساتھ ہی فورًا بلا تاخیر حکمِ ملک ثابت ہو جاتا ہے۔

﴿و الثانی علة اسمًا لاحکمًا ولا معنیً﴾ یہاں سے علل ناقصہ کی مثالیں شروع کر رہے ہیں دوسری قسم جو صرف اسمًا علت ہو معنیً اور حکمًا علت نہ ہو اس کی مثال وہ حکم ہے جو کسی شرط پر معلق ہو جس کو مصنف رحمہ اللہ نے پچھلی تقسیم کے اندر سبب مجازی میں داخل کیا تھا جیسے انتِ طالق ان دخلت الدار اس میں انت طالق وقوع طلاق کی علت ہے اسمًا نہ کہ معنیً اور حکمًا۔ اسمًا تو اس لئے علت ہے کہ انت طالق شریعت میں وقوع طلاق ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور شرط کے پائے جانے کے وقت وقوع طلاق کی نسبت انت طالق کی طرف ہوتی ہے اور انت طالق وقوع طلاق کے لئے حکمًا اس لئے علت نہیں ہے کہ اس کا حکم (یعنی وقوع طلاق) فورًا بلا تاخیر ثابت نہیں ہوتا بلکہ شرط (دخولِ دار) کے پائے جانے تک موخر ہوتا ہے اور معنیً علت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شرط کے پائے جانے سے پہلے انت طالق وقوع طلاق میں مؤثر نہیں ہوتا۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصولیین کی رائے یہ ہے کہ یمین باللہ بھی علت کی اس دوسری قسم میں داخل ہے کہ یمین باللہ حکمِ کفارہ کے لئے محض اسمًا علت ہے حکمًا اور معنیً علت نہیں ہے۔ اسمًا تو اس لئے علت ہے کہ یمین باللہ کو شرعًا کفارہ کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور حانث ہونے کے وقت کفارہ کی نسبت اسی یمین باللہ کی طرف ہوتی ہے۔ اور حکمًا اس لئے علت نہیں ہے کہ اس کا حکم یعنی کفارہ یمین کے فورًا بعد بلا تاخیر ثابت نہیں ہوتا بلکہ حانث ہونے تک مؤخر ہوتا ہے۔ اور معنیً اس لئے علت نہیں ہے کہ یمین باللہ حانث ہونے سے پہلے کفارے میں موثر نہیں ہوتی۔

﴿و الثالث علة اسمًا و معنیً﴾ تیسری قسم جو اسمًا اور معنیً علت ہو حکمًا علت نہ ہو مصنف رحمہ اللہ نے اس کی پانچ مثالیں ذکر کی ہیں۔ پہلی مثال بیع بشرط الخیار ہے کہ یہ ملک کے لئے اسمًا اور معنیً علت ہے حکمًا علت نہیں ہے اسمًا تو اس لئے علت ہے کہ بیع ثبوتِ ملک کے لئے وضع کی گئی ہے اور ثبوتِ ملک اسی بیع کی طرف بلاواسطہ منسوب ہوتا ہے اور معنیً اس لئے علت ہے کہ بیع ثبوت ملک میں مؤثر ہوتی ہے۔ اور حکمًا اس لئے علت نہیں ہے کہ ملک فورًا بلا تاخیر ثابت نہیں ہوتی بلکہ ثبوتِ ملک خیارِ شرط ساقط کرنے تک مؤخر ہوتا ہے۔

﴿و البیع الموقوف﴾ دوسری مثال بیع موقوف ہے اس کی صورت یہ ہے کوئی آدمی دوسرے کا مال بغیر اس کی اجازت کے بیچ دے تو یہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے اگر وہ اجازت دے تو نافذ ہوگی ورنہ نافذ نہیں ہوگی۔ بہر حال بیع موقوف ثبوتِ ملک کے لئے اسماً اور معنیً علت ہے حکماً علت نہیں ہے۔ اسماً تو اس لئے علت ہے کہ بیع موقوف کو شرعاً ثبوت ملک کے لیے وضع کیا گیا ہے اور ثبوتِ ملک بیع موقوف کی طرف منسوب ہوتا ہے اور معنیً اس لئے علت ہے کہ بیع موقوف ثبوت ملک میں مؤثر ہوتی ہے۔ اور حکماً اس لئے علت نہیں ہے کہ بیع موقوف میں حکم ﴿ثبوت ملک﴾ بلا واسطہ فوراً ابعد بلا تاخیر ثابت نہیں ہوتا بلکہ مالک کے اجازت دینے تک مؤخر رہتا ہے۔

﴿الایجاب المضاف الخ﴾ تیسری مثال وہ حکم ہے جو کسی خاص وقت کی طرف منسوب ہو۔ جیسے انت طالق غدًا کہ یہ وقوع طلاق کے لئے اسماً اور معنیً علت ہے حکماً علت نہیں ہے۔ اسماً تو اس لئے علت ہے کہ انت طالق غدًا شریعت میں وقوع طلاق کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور وقوع طلاق بلا واسطہ انت طالق کی طرف منسوب ہوتا ہے اور معنیً اس لئے علت ہے کہ انت طالق غدًا وقوع طلاق میں مؤثر ہے اور حکماً اس لئے علت نہیں ہے کہ حکم ﴿وقوع طلاق﴾ انت طالق غدًا کے فوراً ابعد بلا تاخیر ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس وقت تک مؤخر رہتا ہے جس کی طرف طلاق کو منسوب کیا گیا ہے۔

﴿ونصاب الزکٰوۃ﴾ چوتھی مثال نصاب زکوٰۃ ہے کہ نصابِ زکوٰۃ حولان حول سے پہلے وجوب زکوٰۃ کے لئے اسماً اور معنیً علت ہے حکماً علت نہیں ہے۔ نصاب زکوٰۃ وجوبِ زکوٰۃ کے لئے اسماً تو اس لئے علت ہے کہ نصابِ زکوٰۃ شرعاً وجوب زکوٰۃ کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور وجوبِ زکوٰۃ بلا واسطہ نصاب کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اور معنیً اس لئے علت ہے کہ نصابِ زکوٰۃ حکم یعنی وجوب زکوٰۃ میں مؤثر ہے کیونکہ غناء یعنی مالداری فقراء پر احسان کرنے کا تقاضا کرتی ہے۔ اور مالداری حاصل ہوتی ہے بقدر نصاب مال کا مالک ہونے سے لہٰذا نصاب فقراء پر وہ احسان کرنے کا تقاضا کرے گا جو احسان ادائے زکوٰۃ کی صورت میں حاصل ہو جاتا ہے پس ثابت ہوگیا کہ نصابِ زکوٰۃ وجوبِ زکوٰۃ میں مؤثر ہے۔ اور نصابِ زکوٰۃ وجوب زکوٰۃ کے لئے حکماً اس لئے علت نہیں ہے کہ نصاب زکوٰۃ کو وجوبِ زکوٰۃ کے لئے مطلقاً علت قرار نہیں دیا گیا بلکہ حکم یعنی ادائے زکوٰۃ کا واجب ہونا حولانِ حول تک مؤخر رہتا ہے۔

وَ عَقْدِ الْإِجَارَةِ مِثَالٌ خَامِسٌ لَهٗ فَإِنَّهٗ اَيْضًا عِلَّةٌ لِمِلْكِ الْمَنْفَعَةِ اِسْمًا لِاَنَّهٗ وُضِعَ لَهٗ وَ الْحُكْمُ يُضَافُ اِلَيْهِ وَ مَعْنًى لِاَنَّهٗ مُؤَثِّرٌ فِيْهِ وَ لِهٰذَا صَحَّ تَعْجِيْلُ الْاُجْرَةِ قَبْلَ الْعَمَلِ لَا حُكْمًا لِاَنَّ حُكْمَهٗ وَ هُوَ مِلْكُ الْمَنَافِعِ يُوْجَدُ شَيْئًا فَشَيْئًا اِلٰى اِنْقِضَاءِ الْاَجَلِ وَ هِيَ مَعْدُوْمَةٌ الْاٰنَ وَ الْمَعْدُوْمُ لَا يَصْلُحُ اَنْ يَّكُوْنَ مَحَلًّا لِلْمِلْكِ فَلَا يَكُوْنُ عِلَّةً حُكْمًا وَ الرَّابِعُ عِلَّةٌ فِيْ حَيِّزِ الْاَسْبَابِ يَعْنِيْ لَهَا شِبْهٌ بِالْاَسْبَابِ فَهُوَ تَفْسِيْرٌ لِمَا قَبْلَهٗ وَ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ ﷫ لَهٗ ثَلٰثَةَ اَمْثِلَةٍ فَقَالَ كَشِرَاءِ الْقَرِيْبِ فَإِنَّهٗ عِلَّةٌ لِلْمِلْكِ وَ الْمِلْكُ فِي الْقَرِيْبِ عِلَّةٌ لِلْعِتْقِ فَيَكُوْنُ الْعِتْقُ مُضَافًا اِلَى الْاَوَّلِ بِوَاسِطَتِهٖ فَمِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ عِلَّةُ الْعِلَّةِ كَانَ عِلَّةً وَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ تَوَسَّطَ بَيْنَهُمَا الْوَاسِطَةُ كَانَ شِبْهًا بِالْاَسْبَابِ وَ مَرَضِ الْمَوْتِ فَإِنَّهٗ عِلَّةٌ لِتَعَلُّقِ حَقِّ الْوَرَثَةِ بِالْمَالِ وَ هُوَ عِلَّةٌ لِحَجْرِ الْمَرِيْضِ عَنِ التَّبَرُّعِ بِمَا زَادَ عَلَى الثُّلُثِ فَيَكُوْنُ كَشِرَاءِ الْقَرِيْبِ وَ رُبَّمَا يُقَالُ اِنَّهٗ دَاخِلٌ فِي الْعِلَّةِ اِسْمًا وَ مَعْنًى لَا حُكْمًا فَإِنَّهٗ عِلَّةٌ اِسْمًا لِحَجْرِ الْمَرِيْضِ عَنِ التَّبَرُّعَاتِ لِاِضَافَةِ الْحُكْمِ اِلَيْهِ وَ

مَعْنًی لِکَوْنِہٖ مُؤَثِّرًا فِی الْحَجْرِ لَا حُکْمًا لِاَنَّ الْحَجْرَ لَا یَثْبُتُ اِلَّا اِذَا اتَّصَلَ بِہِ الْمَوْتُ مُسْتَنِدًا وَ التَّزْکِیَۃِ عِنْدَ
اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رحمہ اللہ فَاِنَّہٗ عِلَّۃٌ لِلشَّہَادَۃِ وَ ہِیَ عِلَّۃٌ لِلرَّجْمِ فَتَکُوْنُ عِلَّۃَ الْعِلَّۃِ کَشِرَاءِ الْقَرِیْبِ فَلَوْ رَجَعَ
الْمُزَکُّوْنَ بَعْدَ الرَّجْمِ یَضْمَنُوْنَ الدِّیَۃَ عِنْدَہٗ وَ عِنْدَہُمَا لَا یَضْمَنُوْنَ لِاَنَّہُمْ اَثْنَوْا عَلَی الشُّہُوْدِ خَیْرًا وَ لَا
تَعَلُّقَ لَہُمْ بِاِیْجَابِ الْحَدِّ فَصَارُوْا کَمَا لَوْ اَثْنَوْا عَلَی الْمَشْہُوْدِ عَلَیْہِ خَیْرًا بِاَنْ قَالُوْا ہُوَ مُحْصَنٌ ثُمَّ رَجَعُوْا
فَکَذَا ہٰذَا وَ رُبَّمَا یُقَالُ اِنَّہٗ عِلَّۃٌ مَعْنًی لَا اِسْمًا وَ لَا حُکْمًا لِلرَّجْمِ فَیَکُوْنُ مِثَالًا لِقِسْمٍ تَرَکَہُ الْمُصَنِّفُ رحمہ اللہ

ترجمہ ﴿اور عقد اجارہ﴾ یہ تیسری قسم کی پانچویں مثال ہے کہ عقد اجارہ بھی ملک منفعت کے لئے اسما علت ہے کیونکہ اجارہ اسی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے اور معنی بھی علت ہے کہ یہ ملک منافع میں مؤثر ہے اور اسی وجہ سے کام کرنے سے پہلے پیشگی اجرت کا ادا کرنا درست ہے لیکن حکما علت نہیں ہے اس لئے کہ اجارہ کا حکم یعنی منافع کی ملکیت مدت اجارہ ختم ہونے تک آہستہ آہستہ پائی جاتی ہے اور اب منافع معدوم ہیں اور معدوم چیز محل ملک ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اس لئے عقد اجارہ حکما علت نہیں ہوگا ﴿اور چوتھی قسم وہ علت ہے جو اسباب کے درجے میں ہو یعنی اسباب کے ساتھ اس کو مشابہت حاصل ہو﴾ یہ ماقبل کی تشریح ہے اور مصنف رحمہ اللہ نے اس کی تین مثالیں ذکر کی ہیں چنانچہ فرمایا ﴿جیسے کسی قریبی رشتہ دار کو خریدنا﴾ کہ یہ شراء علت ہے ملک کی اور قریبی رشتہ دار کی ملکیت علت ہے آزادی کی۔ لہٰذا آزادی ملک کے واسطہ شراء کی طرف منسوب ہوگی پس اس حیثیت سے کہ قریبی رشتہ دار کو خریدنا علۃ العلت ہے یہ علت ہوگا اور اس حیثیت سے کہ شراء اور عتق کے درمیان واسطہ ہے یہ شراء مشابہ بالاسباب ہوگا ﴿اور مرض الموت﴾ کہ مرض الموت وارثوں کا حق مال کے ساتھ متعلق ہونے کی علت ہے اور وارثوں کے حق کا متعلق ہونا ثلث سے زائد کا تبرع کرنے کے سلسلہ میں مریض پر پابندی لگانے کی علت ہے تو یہ مرض الموت قریبی رشتہ دار کو خریدنے کی طرح ہے اور بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ یہ مثال علت کی اس قسم کی ہے جو اسما اور معنی علت ہو حکما علت نہ ہو اس لئے کہ مرض الموت تبرعات کے سلسلہ میں مریض پر پابندی لگانے کی اسما علت ہے کہ حجر کی نسبت اسی کی طرف ہونے کی وجہ سے اور معنی بھی علت ہے حجر میں اس کے مؤثر ہونے کی وجہ سے لیکن حکما علت نہیں ہے اس لئے حجر اسی وقت منسوب ہو کر ثابت ہوتا ہے جب اس مرض کے ساتھ موت متصل ہو جائے ﴿اور گواہوں کی صفائی پیش کرنا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک﴾ کہ یہ علت ہے قبول شہادت کی اور قبول شہادت علت ہے رجم کی لہٰذا تزکیہ شرائے قریب کی طرح علۃ العلۃ ہے پس رجم ہونے کے بعد گواہوں کی صفائی پیش کرنے والے اگر رجوع کر لیں تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک وہ دیت کے ضامن ہوں گے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک گواہوں کی صفائی دینے والے ضامن نہیں ہوں گے کیونکہ انہوں نے گواہوں کی تعریف بیان کی ہے اور حد کے اثبات کے ساتھ ان کا کوئی تعلق نہیں ہے، پس ایسے ہو گئے کہ جیسے مشہود علیہ زانی کے حق میں اگر وہ کوئی اچھی بات کہیں بایں طور کہ وہ کہیں کہ وہ محصن ہے پھر رجوع کر لیں پس اسی طرح یہ (تزکیہ) ہوگا اور بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ تزکیہ اس قسم کی مثال ہے جو معنی علت ہو اسما اور حکما علت نہ ہو حکم رجم کے لئے تو یہ اس قسم کی مثال ہو جائے گی جس کو مصنف رحمہ اللہ نے چھوڑ دیا ہے

تشریح ﴿وعقد الاجارۃ﴾ علت کی تیسری قسم کہ جو اسما اور معنی علت ہو حکما علت نہ ہو اس کی پانچویں مثال عقد اجارہ ہے کہ عقد اجارہ ملک منفعت کے لئے اسما اور معنی علت ہے حکما علت نہیں ہے اسما تو اس لئے علت ہے کہ عقد اجارہ شرعا ملک منفعت

کے لئے وضع کیا گیا ہے اور حکم ﴿ملک منفعت﴾ اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے اور معنی اس لئے علت ہے کہ عقد اجارہ حکم ﴿ملک منفعت﴾ میں مؤثر ہوتا ہے چونکہ عقد اجارہ ملک منافع کو ثابت کرنے میں مؤثر ہے اسی وجہ سے نفع اٹھانے سے قبل پیشگی اجرت دینا جائز ہے کیونکہ علت یعنی عقد اجارہ منعقد ہو چکا ہے اور حکما اس لئے علت نہیں ہے کہ حکم یعنی منافع کی ملکیت عقد اجارہ کے فوزا بعد حاصل نہیں ہوتی کیونکہ منافع فوزا بلا تاخیر نہیں حاصل نہیں ہوتے۔ بلکہ مدت اجارہ ختم ہونے تک تھوڑے تھوڑے ہو کر آہستہ آہستہ پائے جاتے ہیں کیونکہ عقد اجارہ کے وقت تو منافع معدوم ہوتے ہیں اور معدوم چیز محل ملک بننے کے قابل نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے منافع یکبارگی حاصل نہیں ہوتے بلکہ آہستہ آہستہ حاصل ہوتے ہیں، لہٰذا عقد اجارہ کو ملک منافع کے لیے حکما علت قرار نہیں دے سکتے۔

﴿و الرابع علة فی حیز الاسباب﴾ علت کی چوتھی قسم بیان کر رہے ہیں چوتھی قسم وہ علت ہے جو سبب کے درجے میں ہو یعنی اس کو سبب کے ساتھ مشابہت حاصل ہو، شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ماتن رحمہ اللہ کا قول ﴿یعنی لها شبهة الاسباب﴾ ماتن رحمہ اللہ کے قول فی حیز الاسباب کی تشریح ہے۔ بہر حال علت کی اس چوتھی قسم کی مصنف رحمہ اللہ نے تین مثالیں ذکر کی ہیں۔

﴿کشراء القریب﴾ پہلی مثال شراء قریب ہے کہ قریبی رشتہ دار کو خریدنا عتق ﴿آزادی﴾ کی علت ہے اور سبب کے درجے میں ہے یعنی سبب کے مشابہ ہے شراء قریب عتق کی علت تو اس لئے ہے کہ شراء علت ہے ملک کی اور قریبی رشتہ داروں کی ملکیت علت ہے عتق کی کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ﴿من ملك ذا رحم محرم منه عتق علیه﴾ جو آدمی اپنے ذی رحم محرم رشتہ دار کا مالک ہو جائے وہ اس پر آزاد ہو جائے گا، پس ملک کے واسطے سے شراء عتق کی علت ہوگا اور عتق شراء کی طرف منسوب ہوگا تو شراء کو علۃ العلۃ ہونے کی حیثیت سے علت کہا جائے گا کیونکہ آپ جانتے ہیں کہ علۃ العلت علت کے حکم میں ہوتی ہے اور علت ﴿شراء﴾ اور حکم ﴿عتق﴾ کے درمیان چونکہ ملک کا واسطہ ہے اور شراء کی وجہ سے ہونے والا عتق اس ملک پر موقوف ہے اس لئے شراء علت محض نہیں ہوگا بلکہ علت مشابہ بالسبب ہوگا۔ کیونکہ سبب اور حکم کے درمیان علت کا واسطہ ہوتا ہے۔

﴿و مرض الموت الخ﴾ چوتھی قسم کی دوسری مثال مرض الموت ہے کہ مرض الموت مریض کو تبرعات ﴿صدقہ کرنا، ہبہ کرنا اور ہدیہ کرنا وغیرہ﴾ سے روکنے کی علت ہے اور سبب کے درجے میں ہے یعنی سبب کے مشابہ ہے۔ مرض الموت تبرعات سے روکنے کی علت تو اس لیے ہے کہ درحقیقت مرض الموت مریض کے مال کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق ہونے کی علت ہے اور مریض کے مال کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق ہونا یہ علت ہے مریض کو اس کے مال میں ثلث سے زائد کے تبرعات سے روک دینے کی یعنی مرض الموت سے پہلے انسان کو تبرعات ﴿صدقہ، ہبہ، وصیت، وغیرہ﴾ کا اختیار حاصل ہوتا ہے اور مرض الموت میں یہ اختیار ثلث سے زائد مال سے باطل ہو جاتا ہے۔ پس ورثاء کا حق متعلق ہونے کے واسطے سے مرض الموت تبرعات سے روکنے کی علت ہوگا لہٰذا مرض الموت علۃ العلۃ ہوا پس مرض الموت کو علۃ العلۃ ہونے کی حیثیت سے علت کہا جائے گا کیونکہ علۃ العلت علت کے حکم میں ہوتی ہے اور علت (مرض الموت) اور حکم (تبرعات سے روکنا) کے درمیان چونکہ ورثاء کا حق متعلق ہونے کا واسطہ ہے اور مرض الموت کی وجہ سے تبرعات سے روکنا اس واسطے پر موقوف ہے اس لئے مرض الموت علت محض نہیں ہوگا بلکہ علت مشابہ بالسبب ہوگا۔

﴿و ربما یقال انه داخل فی العلة اسما الخ﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات جیسے صاحب دائر رحمہ اللہ اور صاحب منتخب رحمہ اللہ حسامی فرماتے ہیں کہ مرض الموت علت کی اس قسم کی مثال ہے جو اسما اور معنی علت ہو حکما علت نہ ہو اس لئے کہ مرض الموت مریض کو تبرعات سے روکنے کے لئے اسما اور معنی علت ہے حکما علت نہیں ہے۔ اسما تو اس لئے علت ہے کہ مرض الموت کو شرعا

تبرعات سے روکنے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور حکم ﴿تبرعات سے روکنا﴾ اس کی طرف منسوب ہوتا ہے اور معنی اس لئے علت ہے کہ مرض الموت حکم ﴿تبرعات سے روکنے﴾ میں مؤثر ہے جیسا کہ حضرت سعد بن وقاص رضی اللہ عنہ سے حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا ﴿تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة (رواه البخاری فی الجنائز باب رثاء النبی صلی الله عليه وسلم سعد بن خولة)﴾ ترجمہ: تیرا اپنے ورثاء کو مالدار ہونے کی حالت میں چھوڑنا بہتر ہے ان کو تنگدست ہونے کی حالت میں چھوڑنے سے۔ یعنی مرض الموت میں تو اس مال میں تصرف اور تبرع کرنے سے باز رہ جس کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ اور مرض الموت تبرعات سے روکنے کے لئے حکماً اس لئے علت نہیں کہ حکم ﴿تبرعات سے روکنا﴾ مرض شروع ہوتے ہی ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس مرض کے موت کے ساتھ ملنے تک یہ حکم مؤخر رہتا ہے کہ اگر یہ اسی مرض میں مرگیا تو یہ حکم ثابت ہوگا ورنہ ثابت نہیں ہوگا۔

فائدہ: کتاب کی عبارت "**مستندا**" کا مطلب یہ ہے کہ مرض شروع ہوتے ہی تبرعات سے روکنا ثابت نہیں ہوتا بلکہ جب اس مرض کے ساتھ موت مل جائے یعنی اسی مرض میں مرجائے تو پھر تبرعات سے روکنا ثابت ہوگا اور یہ مرض الموت کے اول وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی اب یہ سمجھا جائے گا کہ تبرعات پر پابندی مرض الموت کی ابتداء سے ہے، اس لیے مرض الموت کی ابتداء سے موت تک تہائی مال سے زائد جتنے تبرعات اس نے کیے ہیں وہ سب باطل ہوں گے۔

﴿**و التزكية**﴾ چوتھی قسم کی تیسری مثال تزکیہ ہے تزکیہ ﴿گواہوں کی تعدیل کرنا﴾ رجم کی علت ہے اور سبب کے درجے میں ہے یعنی سبب کے مشابہ ہے تزکیہ (گواہوں کی صفائی دینا) رجم کی علت تو اس لئے ہے کہ تزکیہ اصل میں علت ہے قبول شہادت کی اور قبول شہادت علت ہے رجم کی لہٰذا قبول شہادت کے واسطے سے تزکیہ علت ہے رجم کی لہٰذا تزکیہ علۃ العلۃ ہوا تو تزکیہ کو علۃ العلۃ ہونے کی حیثیت سے علت کہا جائے گا کیونکہ علۃ العلت علت کے حکم میں ہوتی ہے اور علت (تزکیہ) اور حکم (رجم) کے درمیان چونکہ قبول شہادت کا واسطہ ہے اور تزکیہ کی وجہ سے رجم کرنا اس پر موقوف ہے اس لئے تزکیہ علتِ محض نہ ہوگا بلکہ علت مشابہ بالسبب ہوگا۔ پس زانی پر رجم قائم ہونے کے بعد تزکیہ کرنے والے اگر اپنے تزکیہ سے رجوع کر لیں مثلاً یہ کہیں کہ ہم نے جھوٹا تزکیہ کیا تھا۔ تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بھی دیت کے ضامن ہوں گے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک وہ دیت کے ضامن نہیں ہوں گے۔

﴿**لانهم اثنوا على الشهود**﴾ صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ تزکیہ کرنے والوں نے گواہوں کی محض تعریف اور خوبی بیان کی ہے۔ حد کو ثابت کرنے کے ساتھ ان کا کوئی تعلق نہیں ہے پس انہوں نے کوئی چیز ہلاک نہیں کی۔ بلکہ جو کچھ ہلاک ہوا ہے وہ قضاءِ قاضی کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے اس لئے یہ دیت کے ضامن نہیں ہوں گے۔

گواہوں کی اچھائی بیان کرنا ایسا ہے جیسا کہ اگر مشہود علیہ زانی کے بارے میں کچھ لوگ اچھی بات کہیں مثلاً یہ کہیں کہ وہ محصن ہے پھر اس پر حد زنا قائم ہو جائے اس کے بعد وہ رجوع کر لیں تو بالاتفاق وہ دیت کے ضامن نہیں ہوتے اسی طرح گواہوں کا تزکیہ کرنے والے بھی دیت کے ضامن نہیں ہوں گے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ رجم کی علۃ العلۃ ہے اور علت العلۃ حکم کی نسبت کے سلسلے میں علت کی طرح ہوتی ہے کہ جس طرح علت کی طرف حکم منسوب کیا جاتا ہے اسی طرح علۃ العلۃ کی طرف بھی حکم منسوب کیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی حکم (رجم) علۃ العلۃ (تزکیہ) کی طرف منسوب ہوگا کہ تزکیہ کی وجہ سے ان پر رجم کیا گیا اس لئے تزکیہ کرنے والے دیت کے ضامن ہوں گے۔

﴿**و ربما يقال انه علة معنى الخ**﴾ بعض حضرات جیسے صاحب دائرنے فرمایا ہے کہ تزکیہ علت کی اس قسم کی مثال ہے جو معنیً

علت ہو اسمًا اور حکمًا علت نہ ہو اس لئے کہ تزکیہ رجم کے لئے معنیً علت ہے اسمًا اور حکمًا علت نہیں ہے۔ معنیً تو اس لئے علت ہے کہ تزکیہ رجم میں مؤثر ہے اور اسمًا اس لئے علت نہیں ہے کہ تزکیہ رجم کے لئے وضع نہیں کیا گیا کیونکہ تزکیہ صرف رجم کے لیے نہیں ہوتا بلکہ دیگر مقاصد کے لیے بھی ہوتا ہے اور نہ رجم تزکیہ کی طرف ابتداءً یعنی بلاواسطہ منسوب ہوتا ہے بلکہ دونوں (تزکیہ اور رجم) کے درمیان قبول شہادت کا واسطہ ہے اور حکمًا اس لئے علت نہیں ہے کہ تزکیہ کے فوراً بعد رجم نہیں کیا جاتا بلکہ رجم قضاء قاضی تک مؤخر ہوتا ہے۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس توجیہ کے مطابق تزکیہ علت کی اس قسم کی مثال ہوگی جس کے بیان کو مصنف رحمہ اللہ نے ترک کر دیا ہے یعنی جو معنیً علت ہو حکمًا اور اسمًا علت نہ ہو۔

ثُمَّ قَالَ وَ كَذَا كُلُّ مَا هُوَ عِلَّةُ الْعِلَّةِ فِيْ كَوْنِهَا مُشَابِهَةً لِلْاَسْبَابِ فَهِيَ ذُوْ جِهَتَيْنِ وَ لِذَا ذَكَرَهَا فِي السَّبَبِ وَ الْعِلَّةِ جَمِيْعًا وَ الْخَامِسُ وَصْفٌ لَهُ شُبْهَةُ الْعِلَلِ كَاَحَدِ وَصْفَيِ الْعِلَّةِ الَّتِيْ رُكِّبَتْ مِنْ وَصْفَيْنِ كَالْقَدْرِ وَ الْجِنْسِ لِلرِّبٰوا فَاِنَّ الْمَجْمُوْعَ مِنْهُمَا عِلَّةٌ اِسْمًا وَ مَعْنًى وَ حُكْمًا وَ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا وَحْدَهٗ لَهٗ شُبْهَةُ الْعِلَلِ وَ لَيْسَ بِسَبَبٍ مَحْضٍ غَيْرِ مُؤَثِّرٍ فِي الْمَعْلُوْلِ وَ اِلَّا لَكَانَ الْجُزْءُ الْاٰخِرُ هُوَ الْعِلَّةُ لَا مَجْمُوْعُهُمَا وَ رُبَّمَا يُقَالُ اِنَّهٗ عِلَّةٌ مَعْنًى لَا اِسْمًا وَ لَا حُكْمًا فَيَكُوْنُ مِثَالًا ثَانِيًا لِقِسْمٍ تَرَكَهُ الْمُصَنِّفُ رحمہ اللہ وَ لٰكِنْ بَقِيَ قِسْمٌ اٰخَرُ تَرَكَهُ الْمُصَنِّفُ رحمہ اللہ بِلَا ذِكْرٍ فِي الْبَيْنِ وَ هُوَ عِلَّةٌ حُكْمًا لَا اِسْمًا وَ لَا مَعْنًى وَ رُبَّمَا يُقَالُ اِنَّهٗ دَاخِلٌ فِيْ قِسْمِ الشَّرْطِ الَّذِيْ فِيْ حُكْمِ الْعِلَلِ كَحَفْرِ الْبِئْرِ وَ شَقِّ الزِّقِّ۔

ترجمہ:...... پھر مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ﴿اسی طرح ہے ہر وہ چیز جو علۃ العلۃ ہو﴾ اسباب کے مشابہ ہونے میں پس وہ دو جہتوں والی ہے اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے اس کو سبب اور علت دونوں میں ذکر کیا اور پانچویں قسم ﴿وہ وصف ہے جس کو علل کا شبہ حاصل ہو جیسے اس علت کے دو وصفوں میں سے ایک وصف﴾ جو دو وصفوں سے مرکب ہو جیسے قدر مع الجنس حرمت ربوا کی علت ہے کہ ان دونوں کا مجموعہ اسمًا اور معنیً اور حکمًا علت ہے اور ان میں سے ہر ایک کو تنہا طور پر علل کا شبہ حاصل ہو اور سبب محض نہیں ہے جو معلول میں مؤثر نہ ہو ورنہ آخری جزء علت ہوتا نہ کہ دونوں کا مجموعہ اور بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ یہ وہ قسم ہے جو معنیً علت ہو اسمًا اور حکمًا علت نہ ہو تو یہ اس قسم کی دوسری مثال بن جائے گی جس کو مصنف رحمہ اللہ نے چھوڑ دیا ہے لیکن ایک اور قسم باقی رہ گئی جس کو مصنف رحمہ اللہ نے درمیان میں ذکر کیے بغیر چھوڑ دیا یعنی وہ قسم جو حکمًا علت ہو اسمًا اور معنیً علت نہ ہو اور بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ یہ شرط کی اس نوع میں داخل ہے جو علت کے حکم میں ہو جیسا کہ کنواں کھودنا اور مشکیزہ پھاڑنا۔

تشریح: ﴿وکذا ما ہو علۃ العلۃ الخ﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسی طرح ہر علۃ العلۃ سبب کے درجہ میں ہوگی اور سبب کے مشابہ ہوگی پس اس میں علت ہونے کی جہت اور سبب ہونے کی جہت دونوں پائی گئیں اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے اس کو سبب کی اقسام میں بھی ذکر کیا ہے اور علت کی اقسام میں بھی ذکر کیا ہے۔

﴿والخامس﴾ علت کی پانچویں قسم وہ وصف ہے جو علت کے مشابہ ہو۔ یعنی پوری علت تو نہ ہو لیکن اس کو علت کا شبہ حاصل ہو اس کی مثال یہ ہے کہ اگر حکم کا تعلق دو مؤثر وصفوں کے ساتھ ہو یعنی دونوں وصفوں کا مجموعہ علت ہو اور وہ دونوں وصف ایک ساتھ پائے گئے ہوں ان میں سے کوئی مقدم مؤخر نہ ہو تو ان دونوں وصفوں کا مجموعہ اسمًا اور معنیً اور حکمًا تینوں اعتبار سے علت ہوگا جس کو علتِ حقیقیہ

کاملہ تامہ کہتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک وصف علیحدہ طور پر علت کے مشابہ ہوگا جس کو شبهة العلة کہتے ہیں کیونکہ ان دو وصفوں میں سے ہر ایک علتِ مؤثرہ کا جزء ہے اور علتِ مؤثرہ کا جزء بھی مؤثر ہوتا ہے۔ مثلاً احناف کے نزدیک حقیقی ربوا کے حرام ہونے کی علت دو وصفوں یعنی قدر اور جنس کا مجموعہ ہے تو یہ حرمت ربوا کی علت کاملہ حقیقیہ ہے لہٰذا اگر کسی نے ایک صاع گندم کو دو صاع کے عوض بیچا تو تفاضل (کمی اور بیشی) اور نساء (ادھار) دونوں حرام ہوں گے، لہٰذا قدر و جنس کا مجموعہ حرمت ربوا کے لیے اسما بھی علت ہے معنیً اور حکمًا بھی علت ہے۔ اسمًا تو اس لئے علت ہے کہ قدر اور جنس کا مجموعہ حرمتِ ربوا کے لئے وضع کیا گیا ہے اور حرمتِ ربوا اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے اور معنیً اس لئے علت ہے کہ قدر اور جنس کا مجموعہ حرمتِ ربوا میں مؤثر ہے اور حکمًا اس لئے علت ہے کہ اس مجموعے کے پائے جاتے ہی فوراً حکم ﴿حرمتِ ربوا﴾ ثابت ہو جاتا ہے اور اگر ان دو وصفوں میں سے ایک وصف پایا گیا تو اس سے ربوالنسیہ کی حرمت ثابت ہوگی ربوائے فضل (کمی، بیشی) کی حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ کیونکہ وہ ایک وصف علت کے مشابہ ہے۔ لہٰذا اگر کپڑے کی بیع کپڑے کے عوض کی گئی تو اس میں تفاضل حلال اور نساء (ادھار) حرام ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ ربوانسیہ میں حقیقی ربوا کا شبہ ہے اس لیے کہ النقد خير من النسيئة نقد بہتر ہوتا ہے ادھار سے اور ان دو وصفوں میں سے ایک وصف میں حقیقی علت کا شبہ ہے اور شبہ ربوا کو ثابت کرنے کے لیے شبہ علت کافی ہے اس لیے شبہ علت سے شبہ ربوا ثابت ہو جائے گا پس قدر و جنس میں سے ہر ایک ایسا وصف ہے جس کو علت کا شبہ حاصل ہے۔

﴿و ليس بسبب محض غير مؤثر﴾ اس عبارت کی تشریح سے پہلے یہ مسئلہ ذہن نشین کر لیں کہ جو علت دو وصفوں کا مجموعہ ہو اور وہ دونوں وصف ایک ساتھ پائے جاتے ہوں تو ان میں سے ہر ایک وصف کو علت کی مشابہت حاصل ہوگی یا نہیں اور وہ حکم کو ثابت کرنے میں مؤثر ہوگا یا نہیں؟ تو امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک وصف سبب محض ہوگا اس کو علت کی مشابہت حاصل نہیں ہوگی اور وہ مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ ہوگا اور حکم میں اس وقت تک مؤثر نہیں ہوگا جب تک کہ دوسرا وصف نہ مل جائے بلکہ حکم میں مؤثر دونوں وصفوں کا مجموعہ ہوگا ہر ایک وصف علیحدہ طور پر حکم میں مؤثر نہیں ہوگا۔ اور علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان دو وصفوں میں سے ہر ایک وصف سبب محض نہیں ہوگا اور حکم میں غیر مؤثر نہیں ہوگا بلکہ وہ سبب لہ شبهة العلة ہوگا یعنی ہر وصف کو علت کی مشابہت حاصل ہوگی اور ہر ایک وصف حکم میں مؤثر ہوگا۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ منار نے علامہ فخر الاسلام کی اتباع کی ہے۔

﴿وليس بسبب محض﴾ سے شارح رحمۃ اللہ علیہ امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ پر رد کر رہے ہیں کہ ان دو وصفوں میں سے ہر وصف سبب محض نہیں ہے کہ جو حکم میں مؤثر نہ ہو کیونکہ اگر ہر ایک وصف علیحدہ طور پر سبب محض ہوتا تو دونوں وصفوں کے مجموعے کو علت قرار دینا درست نہ ہوتا بلکہ صرف وصف ثانی علت ہوتا۔ کیونکہ علت وہ ہوتا ہے جو حکم میں مؤثر ہو اور جب وصفِ اول آپ کے نزدیک حکم میں مؤثر نہیں ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ دوسرا وصف حکم میں مؤثر ہے پس یہی علت ہوگا نہ کہ وصفِ اول حالانکہ بالاتفاق علت دونوں وصفوں کا مجموعہ ہے۔

﴿و ربما يقال انه علة معنىً الخ﴾ بعض حضرات جیسے صاحب دائر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ علتِ مرکبہ کا ایک وصف علت کی اس قسم میں داخل ہے جو معنیً علت ہو اسمًا اور حکمًا علت نہ ہو وہ ایک وصف معنیً تو اس لئے علت ہے کہ وہ حکم میں مؤثر ہے جیسے صرف قدر یا صرف جنس ربائے نسیئہ کی حرمت میں مؤثر ہے اور اسمًا اس لئے علت نہیں ہے کہ اس کو اس حکم کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے اور نہ ہی حکم اس کی طرف منسوب ہوتا ہے بلکہ حکم مجموعہ کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اور حکمًا اس لئے علت نہیں ہے کہ اس کے ایک وصف پائے جانے کے بعد فوراً حکم (حرمتِ ربوا) ثابت نہیں ہوتا بلکہ حکم ایک زمانے تک (دوسرے وصف کے پائے جانے تک) مؤخر رہتا ہے اس

توجیہ کے مطابق یہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی ترک کردہ قسم کی دوسری مثال ہو جائے گی۔ یعنی جو معنیً علت ہو اسماً اور حکماً علت نہ ہو یہ اس کی دوسری مثال ہو گی۔

﴿و لکن بقی قسم اٰخر الخ﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراض کر رہے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ علت کی وہ قسم جو صرف حکماً علت ہو اسماً اور معنیً علت نہ ہو اس کے بیان کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ترک کر دیا اس کی مثال پیش نہیں کی ایسا کیوں کیا؟

﴿و ربما یقال انه داخل﴾ سے اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ اس قسم کی مثال وہ شرط ہے جو علت کے حکم میں ہو جیسے کنواں کھودنا اور مشکیزے میں شگاف کرنا ان دونوں کی وضاحت آگے کتاب میں آ رہی ہے ہم اس کی ایک اور مثال پیش کرتے ہیں کہ وہ چیز جس پر کوئی حکم معلق ہو جیسے ان دخلت الدار فانت طالق میں دخولِ دار پر وقوعِ طلاق کا حکم معلق ہے تو دخولِ دار وقوعِ طلاق کے لئے حکماً علت ہے۔ اسماً اور معنیً علت نہیں ہے۔ حکماً تو اس لئے علت ہے کہ دخولِ دار کے فوراً بعد طلاق واقع ہو جاتی ہے اور اسماً اس لئے علت نہیں ہے کہ دخولِ دار کو وقوعِ طلاق کے لئے وضع نہیں کیا اور نہ ہی وقوعِ طلاق دخولِ دار کی طرف منسوب ہوتا ہے بلکہ وہ تو انت طالق کی طرف منسوب ہوتا ہے اور معنیً اس لئے علت نہیں ہے کہ دخولِ دار وقوعِ طلاق میں مؤثر نہیں ہے بلکہ اس میں مؤثر انت طالق ہے۔

وَ السَّادِسُ عِلَّةٌ مَعْنًى وَ حُكْمًا لَا اِسْمًا كَاٰخِرِ وَصْفَي الْعِلَّةِ فَاِنَّهُ هُوَ الْمُؤَثِّرُ فِي الْحُكْمِ وَ عِنْدَهُ يُوْجَدُ الْحُكْمُ وَ لٰكِنَّهُ لَيْسَ بِمَوْضُوْعٍ لِلْحُكْمِ بَلِ الْمَوْضُوْعُ لَهُ هُوَ الْمَجْمُوْعُ وَ ذٰلِكَ كَالْقَرَابَةِ وَ الْمِلْكِ فَاِنَّ الْمَجْمُوْعَ عِلَّةٌ مَوْضُوْعَةٌ لِلْعِتْقِ وَ لٰكِنَّ الْمُؤَثِّرَ هُوَ الْجُزْءُ الْاٰخِيْرُ فَاِنْ كَانَ الْمِلْكُ جُزْءً اٰخِيْرًا بِاَنِ اشْتَرٰى قَرِيْبَهُ الْمَحْرَمَ يَكُوْنُ هُوَ الْمُؤَثِّرُ وَ اِنْ كَانَتِ الْقَرَابَةُ جُزْءً اٰخِيْرًا بِاَنِ اشْتَرٰى عَبْدًا مَجْهُوْلَ النَّسَبِ ثُمَّ ادَّعٰى اَنَّهُ ابْنُهُ اَوْ اَخُوْهُ يَكُوْنُ هُوَ الْمُؤَثِّرُ وَ الْمُقَابِلُ لَهُ وَ هُوَ الْوَصْفُ الْاَوَّلُ يَكُوْنُ عِلَّةً مَعْنًى لَا اِسْمًا وَ لَا حُكْمًا كَمَا نَقَلْنَا۔

ترجمہ اور چھٹی قسم ﴿وہ ہے جو معنیً اور حکماً علت ہو اسماً علت نہ ہو جیسے علت کے دو وصفوں میں سے آخری وصف﴾ کہ آخری وصف ہی حکم میں مؤثر ہوتا ہے اور اسی کے پائے جانے پر حکم پایا جاتا ہے لیکن صرف یہی وصف حکم کے لئے وضع نہیں کیا گیا بلکہ جو حکم کے لیے وضع کیا گیا ہے وہ دونوں وصفوں کا مجموعہ جیسے قریبی رشتہ داری اور ملک کہ اس کا مجموعہ ایسی علت ہے جو آزادی کے لئے وضع کی گئی ہے لیکن مؤثر آخری جزء ہے پس اگر ملک آخری جزء ہو بایں صورت کہ اپنے محرم قریبی رشتہ دار کو خریدے تو یہ ملک مؤثر ہو گی اور اگر قرابت آخری جزء ہو بایں طور کہ ایسا غلام خریدے جو مجہول النسب ہو پھر وہ غلام اس بات کا دعویٰ کرے کہ میں اس مشتری کا بیٹا ہوں یا یہ کہے کہ میں اس کا بھائی ہوں تو یہ قرابت مؤثر ہو گی اور جو اس آخری جزء کے مقابل ہے یعنی وصف اول وہ معنیً علت ہو گا اسماً اور حکماً علت نہیں ہو گا جیسا کہ ہم نقل کر چکے ہیں۔

تشریح ﴿والسادس علة معنیً﴾ علت کی چھٹی قسم یہ ہے کہ جو معنیً اور حکماً علت ہو اسماً علت نہ ہو مثلاً اگر حکم کا تعلق دو مؤثر وصفوں کے ساتھ ہو یعنی دو وصفوں کا مجموعہ علت ہو اور ان دو وصفوں میں ایک پہلے پایا جائے اور دوسرا بعد میں پایا جائے تو دوسرا وصف جو بعد میں پایا جائے وہ معنیً بھی علت ہو گا اور حکماً بھی علت ہو گا لیکن اسماً علت نہیں ہو گا اور وہ وصف جو پہلے پایا جائے وہ صرف

معنیٰ علت ہوگا حکماً اور اسماً علت نہیں ہوگا جو وصف بعد میں پایا جائے وہ معنیٰ تو اس لئے علت ہوگا کہ وہ حکم میں فی الجملہ مؤثر ہے اور حکماً اس لئے علت ہوگا کہ اس کے پائے جانے کے بعد فوراً حکم ثابت ہو جاتا ہے اور اسماً اس لئے علت نہیں ہوگا کہ صرف اس کو حکم کے لئے وضع نہیں کیا گیا بلکہ حکم کے لئے دونوں وصفوں کے مجموعے کو وضع کیا گیا ہے اور پہلا وصف معنیٰ اس لئے ہوگا کہ وہ بھی حکم میں فی الجملہ مؤثر ہے اور حکماً اس لئے علت نہیں ہوگا کہ پہلے وصف کے پائے جانے کے فوراً بعد حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ دوسرے وصف کے پائے جانے کے بعد حکم ثابت ہوتا ہے۔

اور اسماً اس لئے علت نہیں ہوگا کہ صرف پہلے وصف کو حکم کے لئے وضع نہیں کیا گیا بلکہ دونوں وصفوں کے مجموعے کو حکم کے لئے وضع کیا گیا ہے جیسے قرابت اور ملک دونوں کا مجموعہ عتق کی علت ہے لیکن حکم میں مؤثر وہ وصف ہوگا جو بعد میں پایا جائے چنانچہ اگر قرابت پہلے اور ملک کے بعد میں پائی گئی مثلاً ایک شخص اپنے ذی رحم محرم رشتہ دار کو خرید کر اس کا مالک ہوگیا اور وہ (غلام) اس پر آزاد ہوگیا تو اس صورت میں قرابت پہلے پائی جارہی ہے اور ملک بعد میں حاصل ہوئی ہے، لہٰذا ملک عتق کے لئے حکماً اور معنیٰ علت ہوگی اسماً علت نہیں ہوگی اور جو وصف پہلے پایا جارہا ہے یعنی قرابت وہ عتق کے لئے صرف معنیٰ علت ہوگا اسماً اور حکماً علت نہیں ہوگا۔ ملک عتق کے لئے حکماً تو اس لئے علت ہے کہ ملک کے فوراً بعد عتق ثابت ہو جاتا ہے اور ملک عتق کے لئے معنیٰ اس لئے علت ہے کہ ملک عتق میں مؤثر ہے اور ملک عتق کے لئے اسماً اس لئے علت نہیں ہے کہ صرف ملک کو عتق کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ ملک اور قرابت کے مجموعے کو عتق کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

اور قرابت عتق کے لئے معنیٰ اس لئے علت ہے کہ قرابت عتق میں فی الجملہ مؤثر ہے اور حکماً اس لیے علت نہیں ہے کہ قرابت کے فوراً بعد حکم یعنی عتق ثابت نہیں ہوا بلکہ عتق ملک کے بعد ثابت ہوا ہے۔ اور اسماً اس لئے علت نہیں ہے کہ صرف قرابت کو عتق کے لئے وضع نہیں کیا گیا بلکہ عتق کے لئے قرابت اور ملک کے مجموعے کو وضع کیا گیا ہے اور اگر ملک پہلے پائی جائے اور قرابت بعد میں پائی جائے تو اس صورت میں قرابت معنیٰ اور حکماً علت ہوگی اور اسماً علت نہیں ہوگی اور ملک صرف معنیٰ علت ہوگی اسماً اور حکماً علت نہیں ہوگی مثلاً ایک شخص نے ایک مجہول النسب غلام خریدا اور اس کا مالک ہوگیا۔ پھر غلام نے یہ دعویٰ کر دیا کہ میں اس مشتری کا بیٹا ہوں یا دعویٰ کر دیا کہ میں اس مشتری کا بھائی ہوں اور بینہ سے اپنے دعویٰ کو ثابت کر دیا تو قرابت ثابت ہوگئی اور وہ اس پر آزاد ہوگیا تو اس صورت میں ملک پہلے اور قرابت بعد میں پائی گئی ہے، لہٰذا یہ قرابت عتق کے لئے حکماً اور معنیٰ علت ہوگی اسماً علت نہیں ہوگی حکماً تو اس لئے علت ہوگی کہ اس قرابت کے فوراً بعد عتق ثابت ہوا ہے اور معنیٰ اس لئے علت ہوگی کہ قرابت عتق میں فی الجملہ مؤثر ہے اور اسماً اس لئے علت نہیں ہے کہ صرف قرابت کو عتق کے لئے وضع نہیں کیا گیا بلکہ قرابت اور عتق دونوں کے مجموعے کو عتق کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور ملک عتق کے لئے معنیٰ اس لئے علت ہے کہ وہ بھی فی الجملہ حکم (عتق) میں مؤثر ہے۔

اور حکماً اس لئے علت نہیں ہے کہ ملک کے فوراً بعد حکم (عتق) ثابت نہیں ہوا بلکہ حکم (عتق) قرابت کے بعد ثابت ہوا ہے اور اسماً اس لئے علت نہیں ہے کہ صرف ملک کو عتق کے لئے وضع نہیں کیا گیا بلکہ قرابت اور عتق کے مجموعے کو عتق کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

وَ السَّابِعُ عِلَّةٌ اِسْمًا وَ حُكْمًا لَا مَعْنًى كَالسَّفَرِ وَ النَّوْمِ لِلرُّخْصَةِ وَ الْحَدَثِ فَاِنَّ السَّفَرَ عِلَّةٌ لِلرُّخْصَةِ اِسْمًا لِاَنَّهَا تُضَافُ اِلَيْهِ فِي الشَّرْعِ يُقَالُ الْقَصْرُ رُخْصَةٌ لِلسَّفَرِ وَ حُكْمًا لِاَنَّهَا تَثْبُتُ بِنَفْسِ السَّفَرِ مُتَّصِلَةً بِهٖ لَا مَعْنًى لِاَنَّ الْمُؤَثِّرَ فِي ثُبُوْتِهَا لَيْسَ نَفْسَ السَّفَرِ بَلِ الْمَشَقَّةُ وَ هِيَ تَقْدِيْرِيَّةٌ وَ كَذَا النَّوْمُ النَّاقِضُ

لِلْوُضُوْءِ عِلَّةٌ لِلْحَدَثِ اِسْمًا لِاَنَّ الْحَدَثَ يُضَافُ اِلَيْهِ وَ حُكْمًا لِاَنَّ الْحَدَثَ يَثْبُتُ عِنْدَهٗ لَا مَعْنًى لِاَنَّهٗ لَيْسَ بِمُؤَثِّرٍ فِيْهِ وَ اِنَّمَا الْمُؤَثِّرُ خُرُوْجُ النَّجَسِ وَ لٰكِنْ لَّمَّا كَانَ الْاِطِّلَاعُ عَلٰى حَقِيْقَتِهٖ مُتَعَذِّرًا وَ كَانَ النَّوْمُ الْمَخْصُوْصُ سَبَبًا لِخُرُوْجِهٖ غَالِبًا اُقِيْمَ مُقَامَهٗ وَ دَارَ الْحُكْمُ عَلَيْهِ وَ الْاٰنَ تَمَّتْ اَقْسَامُ الْعِلَّةِ وَ قَدْ عَلِمْتَ مَا فِيْ بَيَانِهَا مِنَ الْمُسَامَحَاتِ النَّاشِيَةِ مِنْ فَخْرِ الْاِسْلَامِ وَ الْخَلَفُ تَوَابِعُ لَهٗ

ترجمہ..... اور ساتویں قسم ﴿وہ ہے جو اسمًا اور حکمًا علت ہو معنًی علت نہ ہو جیسے سفر رخصت کی علت ہے اور نیند وضو ٹوٹنے کی علت ہے﴾ کیونکہ سفر رخصت کے لئے اسمًا علت ہے اس لیے کہ شریعت میں رخصت کی نسبت سفر کی طرف کی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے قصر سفر کی رخصت ہے اور حکمًا بھی سفر رخصت کی علت ہے کیونکہ نفسِ سفر کے ساتھ ہی بلا تاخیر رخصت ثابت ہو جاتی ہے سفر رخصت کے لئے معنًی علت نہیں ہے کیونکہ رخصت کے ثبوت میں مؤثر محض سفر نہیں ہے بلکہ مؤثر مشقت ہے اور مشقت تقدیری چیز ہے اور اسی طرح وہ نیند جو ناقض وضو ہو وہ وضو کے ٹوٹنے کی اسمًا علت ہے کیونکہ وضو کا ٹوٹ جانا اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے اور حکمًا بھی علت ہے کیونکہ نیند کے وقت نقض وضو ثابت ہو جاتا ہے، معنًی نوم نقض وضو کی علت نہیں ہے کیونکہ نیند نقض وضو میں مؤثر نہیں ہے بلکہ مؤثر تو خروج نجاست (خروج ریح) ہے لیکن چونکہ خروج نجاست کی حقیقت پر واقفیت دشوار تھی اور مخصوص نیند عمومًا خروج نجاست کا سبب ہوتا ہے اس وجہ سے نیند کو خروج نجاست کے قائم مقام بنایا گیا اور حکم کا مدار اسی پر ہو گیا۔ اور اب علت کی اقسام پوری ہو گئی ہیں اور دوران کلام تمہیں ان کوتاہیوں کا علم بھی ہو گیا جو فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ سے صادر ہوئیں اور بعد والے ان کے پیروکار ہیں۔

تشریح..... ﴿والسابع علة﴾ علت کی ساتویں قسم وہ ہے جو اسمًا اور حکمًا علت ہو لیکن معنًی علت نہ ہو۔ جیسے سفر رخصت کے لئے اسمًا اور حکمًا علت ہے لیکن معنًی علت نہیں ہے۔ اسمًا تو اس لئے علت ہے کہ شریعت میں رخصت کو سفر کی طرف منسوب کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے **القصر رخصة للسفر** نماز میں قصر کرنا سفر کی رخصت ہے۔ اور حکمًا اس لئے علت ہے کہ حکم یعنی رخصت نفس سفر سے بغیر کسی تاخیر کے ثابت ہو جاتا ہے۔ اور معنًی اس لئے علت نہیں ہے کہ رخصت کے ثبوت میں نفسِ سفر مؤثر نہیں ہے بلکہ رخصت کے ثبوت میں مؤثر مشقت ہے اور مشقت ایک تقدیری اور مخفی چیز ہے، جس کی تحدید مشکل ہے اور مشقت کے بارے میں لوگوں کے احوال بھی متفاوت ہیں کسی کو آرام دہ سفر میں مشقت ہوتی ہے اور کسی کو کئی میل پیدل سفر کرنے کے باوجود بھی مشقت نہیں ہوتی، پس سفر کرنے والے کو حقیقۃً مشقت ہوتی ہے یا نہیں؟ اس پر مطلع ہونا ناممکن نہیں ہے۔ اس لئے اس کے بجائے بندوں کی آسانی کے پیش نظر سفر کو مشقت کے قائم مقام بنا کر سفر کو علتِ رخصت قرار دیا گیا کیونکہ سفر عمومًا مشقت کا سبب ہوتا ہے، پس سبب کو مسبب کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔ ساتویں قسم کی دوسری مثال یہ ہے کہ جو نوم ناقض وضو ہو وہ حدث (وضو ٹوٹنے) کے لئے حکمًا اور اسمًا علت ہے لیکن معنًی علت نہیں ہے اسمًا تو اس لئے علت ہے کہ حدث ﴿وضو کا ٹوٹنا﴾ اسی نوم ناقض کی طرف منسوب کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ سویا ہے اس لیے اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے اور حکمًا اس لئے علت ہے کہ نیند کے پائے جانے کے ساتھ فورًا ہی حکم (وضو کا ٹوٹنا) ثابت ہو جاتا ہے اور معنًی اس لئے علت نہیں ہے کہ حکمِ حدث میں مؤثر نیند نہیں ہے بلکہ حکم حدث میں مؤثر خروج نجاست ﴿خروج ریح﴾ ہے لیکن چونکہ نیند کی حالت میں خروج ریح کے وقوع سے باخبر رہنا دشوار ہے کہ خروج ریح ہوا ہے یا نہیں؟ اور حالت یہ ہے کہ نوم مخصوص ﴿کروٹ کے بل یا لیٹ کر سونا﴾ عمومًا خروج ریح کا سبب ہوتی ہے کیونکہ نیند سبب ہے استرخائے مفاصل کا اور استرخائے مفاصل سبب ہے خروج ریح کا اس وجہ سے نوم کو خروج نجاست کے قائم مقام بنایا گیا اور حکم حدث کا دارومدار اسی کو قرار دیا

گیا پس سبب کو مسبب کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔

﴿الأن﴾ یہاں تک علت کی اقسام کا بیان تھا جو پورا ہو گیا ہے اور اس بیان کے دوران ان اقسام کی ترتیب اور تفصیل کی بعض کوتاہیاں بھی آپ کو معلوم ہوئیں جن کی ابتداء علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ سے ہوئی ہے اور بعد والے جن میں ماتن رحمہ اللہ بھی شامل ہیں ان کے پیروکار ہیں چنانچہ ان اقسام میں دو تسامح ہوئے ہیں (۱) علت کی تیسری قسم ﴿جو صرف معنًی علت ہو اسمًا اور حکمًا علت نہ ہو﴾ کا ذکر چھوڑ دیا اور اس کی جگہ علت فی حیز الاسباب کو بیان کیا (۲) علت کی چوتھی قسم جو صرف حکمًا علت ہو اسمًا اور معنًی علت نہ ہو اس کو بالکلیہ چھوڑ دیا ان کے جواب شارح رحمہ اللہ نے پیچھے بیان کئے ہے۔ چنانچہ پہلے تسامح کا جواب یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے قسم ثالث کو علت فی حیز الاسباب کی تیسری مثال والتزكية میں اور وصف له شبهة العلل کی مثال احد وصفی العلة میں بیان کیا ہے۔

دوسرے تسامح کا جواب یہ ہے کہ علت کی چوتھی قسم جو صرف حکمًا علت ہو اسمًا اور معنًی علت ہو مصنف رحمہ اللہ نے اس کو اس شرط میں داخل کیا ہے جو علت کے حکم میں ہو۔

ثُمَّ يَقُولُ الْمُصَنِّفُ رحمه الله وَلَيْسَ مِنْ صِفَةِ الْعِلَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْحُكْمِ بَلِ الْوَاجِبُ اِقْتِرَانُهُمَا مَعًا كَالْإِسْتِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ وَ هٰذَا هُوَ حُكْمُ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ الَّذِيْ كَانَ عِلَّةً اِسْمًا وَ مَعْنًى وَحُكْمًا فَاِنَّهَا الْعِلَّةُ الْحَقِيقِيَّةُ الشَّرْعِيَّةُ الَّتِيْ تُقَارِنُ الْفِعْلَ وَ لَا تَتَقَدَّمُهُ وَ ذَهَبَ قَوْمٌ اِلٰى اَنَّهُ يَجُوزُ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْمَعْلُولِ بِالزَّمَانِ لِاَنَّ الْعِلَلَ الشَّرْعِيَّةَ فِيْ حُكْمِ الْجَوَاهِرِ مَوْصُوفَةٌ بِالْبَقَاءِ فَلَا بُدَّ اَنْ يَّثْبُتَ الْحُكْمُ بَعْدَ الْعِلَّةِ بِخِلَافِ الْعِلَلِ الْعَقْلِيَّةِ فَاِنَّهَا مُقَارِنَةٌ مَعَ مَعْلُولِهَا اِتِّفَاقًا كَحَرَكَةِ الْاَصَابِعِ مَعَ حَرَكَةِ الْخَاتَمِ وَ اَمَّا الْاِسْتِطَاعَةُ فَهِيَ مَعَ الْفِعْلِ الْبَتَّةَ لَا تَتَقَدَّمُهُ سَوَاءٌ عُدَّتْ عِلَّةً شَرْعِيَّةً اَوْ عَقْلِيَّةً وَ هِيَ اِمَّا تَمْثِيلٌ اَوْ تَنْظِيرٌ وَ الَّتِيْ تَتَقَدَّمُ عَلَى الْفِعْلِ هِيَ بِمَعْنٰى سَلَامَةِ الْاٰلَاتِ وَ الْاَسْبَابِ وَ عَلَيْهَا مَدَارُ التَّكْلِيفِ الشَّرْعِيِّ وَ قَدْ يُقَامُ السَّبَبُ الدَّاعِيْ وَ الدَّلِيلُ مُقَامَ الْمَدْعُوِّ وَ الْمَدْلُولِ هٰذَا مِنْ تَتِمَّةِ مَسَائِلِ الْعِلَّةِ وَ السَّبَبِ وَ لَمْ يُمَيِّزْ فِيْ اَقْسَامِهِ الْاٰتِيَةِ بَيْنَ الدَّاعِيْ وَ الدَّلِيلِ فَرُبَّمَا اتَّفَقَ فِيهَا حَالُ الدَّاعِيْ وَ رُبَّمَا اتَّفَقَ فِيهَا حَالُ الدَّلِيلِ عَلٰى مَا سَتُعْلَمُ وَ ذٰلِكَ اَيْ قِيَامُ الدَّاعِيْ وَ الدَّلِيلِ اِمَّا لِدَفْعِ الضَّرُورَةِ وَ الْعَجْزِ كَمَا فِي الْاِسْتِبْرَاءِ فَاِنَّ الْمُوجِبَ لَهُ تَوَهُّمُ شُغْلِ رَحِمِ الْاَمَةِ بِمَاءِ الْغَيْرِ وَ الْاِحْتِرَازُ عَنْهُ وَاجِبٌ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ فَلَا يَسْقِيَنَّ مَاءَهُ زَرْعَ غَيْرِهِ وَ لَمَّا كَانَ ذٰلِكَ اَمْرًا مَخْفِيًّا لَا يَقِفُ عَلَيْهِ كُلُّ اَحَدٍ مَا لَمْ يَكُنِ الْحَمْلُ ثَقِيلًا اُقِيمَ حُدُوثُ الْمِلْكِ وَ الْيَدِ الدَّالُّ مُقَامَ شُغْلِ الرَّحِمِ بِالْمَاءِ وَ جُعِلَ هٰذَا الْحُدُوثُ دَلِيلًا عَلٰى اَنَّهُ مَشْغُولٌ بِالْحَمْلِ الْبَتَّةَ وَ اِنْ كَانَ فِيْ بَعْضِ الْمَوَاضِعِ يَقِيْنُ بِعَدَمِ الشُّغْلِ مِثْلُ اَنْ تَكُونَ الْجَارِيَةُ بِكْرًا اَوْ مُشْتَرَاةً مِنْ يَدِ مَحْرَمِهَا وَ نَحْوِهٖ وَ لٰكِنْ

لَمْ يُعْتَبَرْ هٰذَا الْيَقِيْنُ وَ حُكِمَ بِوُجُوْبِ الْإِسْتِبْرَاءِ فِيْ كُلِّ مَا وُجِدَ حُدُوْثُ الْمِلْكِ وَ الْيَدِ وَ غَيْرِهٖ اَيْ غَيْرِ الْإِسْتِبْرَاءِ كَالْخَلْوَةِ الصَّحِيْحَةِ اُقِيْمَتْ مُقَامَ الدُّخُوْلِ فِيْ حَقِّ وُجُوْبِ الْمَهْرِ وَ الْعِدَّةِ وَ النِّكَاحِ اُقِيْمَ مُقَامَ الدُّخُوْلِ فِيْ ثُبُوْتِ النَّسَبِ فَهٰهُنَا اُقِيْمَ الدَّاعِيْ مُقَامَ الْمَدْعُوِّ لِاَنَّ الْخَلْوَةَ وَ النِّكَاحَ دَاعٍ اِلَى الدُّخُوْلِ۔

ترجمہ پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ﴿اور علت حقیقیہ کی صفت میں سے یہ بات نہیں ہے کہ وہ حکم پر مقدم ہو بلکہ علت اور معلول کا ایک ہی وقت میں پایا جانا ضروری ہے جیسے کا استطاعت (توفیق) فعل کے ساتھ پائی جاتی ہے﴾ یہ قسم اول کا حکم ہے جو کہ اسما اور معنی اور حکما تینوں اعتبار سے علت ہوتی ہے کیونکہ یہی حقیقی علتِ شرعیہ ہے جو فعل کے مقارن ہوتی ہے اور فعل پر مقدم نہیں ہوتی ہے ایک قوم اس طرف گئی ہے کہ علت حقیقیہ کا زمانے کے اعتبار سے معلول پر مقدم ہونا جائز ہے اس لئے کہ علل شرعیہ جواہر کے حکم میں ہوتی ہیں اور بقاء کے ساتھ متصف ہوتی ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ حکم علت کے بعد ثابت ہو۔ بخلاف علل عقلیہ کے یہ بالاتفاق اپنے معلول کے ساتھ مقارن ہوتی ہیں جیسے انگلیوں کی حرکت انگوٹھی کی حرکت کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ باقی رہی کہ استطاعت سو وہ یقیناً فعل کے ساتھ پائی جاتی ہے فعل سے مقدم نہیں ہوتی، خواہ اسے علت شرعیہ میں شمار کیا جائے یا علت عقلیہ میں۔ اور استطاعت یا تو مثال ہے یا نظیر ہے اور وہ استطاعت جو فعل سے مقدم ہوتی ہے وہ سلامتی آلات اور اسباب کے معنی میں۔ اور تکلیف شرعی کا دارومدار اسی استطاعت پر ہے ﴿اور کبھی سبب داعی اور دلیل کو مدعو اور مدلول کے قائم مقام کیا جاتا ہے﴾ یہ ضابطہ علت اور سبب کے مسائل کا تتمہ ہے اور آگے اس کی جو اقسام آرہی ہیں ان میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے داعی اور دلیل کے درمیان امتیاز نہیں کیا۔ چنانچہ کبھی ان اقسام میں اتفاقی طور پر داعی کا حال پایا جاتا ہے اور کبھی اتفاقی طور پر دلیل کا حال پایا جاتا ہے جیسا کہ عنقریب تو جان لے گا ﴿اور یہ بات﴾ یعنی داعی اور دلیل کا قائم مقام ہونا ﴿یا تو رفع ضرورت اور مجبوری کی بناء پر ہے جیسا کہ استبراء میں ہے﴾ کیونکہ استبراء کو واجب کرنے والی چیز باندی کے رحم کا غیر کے پانی کے ساتھ مشغول ہونے کا وہم ہے اور اس سے بچنا واجب ہے آپ علیہ السلام کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ ہرگز دوسرے کی کھیتی کو اپنے پانی (نطفہ) سے سیراب نہ کرے اور چونکہ استقرار حمل ایک مخفی چیز ہے اور ہر شخص اس پر واقف نہیں ہو سکتا ہے جب تک حمل بھاری نہ ہو جائے اس لئے نئی ملک اور قبضہ حاصل ہونے کو جو کہ دال ہے پانی کے ساتھ رحم کے مشغول ہونے کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور اس حدوث ملک کو اس بات کی دلیل بنایا گیا کہ رحم یقیناً حمل کے ساتھ مشغول ہے اگرچہ بعض موقعوں میں مشغول نہ ہونے کا یقین حاصل ہوتا ہے مثلاً وہ باندی باکرہ ہو یا وہ اپنے محرم رشتہ دار کے قبضہ سے خریدی گئی ہو وغیرہ۔ لیکن اس یقین کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور استبراء کے واجب ہونے کا حکم لگایا گیا ہے ہر اس صورت میں کہ جس میں نئی ملک اور نئے قبضہ کا حاصل ہونا پایا جائے ﴿اور اس کے علاوہ﴾ یعنی استبراء کے علاوہ جیسے خلوت صحیحہ کہ اس کو مہر اور عدت کے واجب ہونے کے حق میں دخول کا قائم مقام قرار دیا گیا اور نکاح کو نسب کے ثابت ہونے کے حق میں دخول کا قائم مقام بنایا گیا ہے، پس یہاں داعی کو مدعو کے قائم مقام قرار دیا گیا کیونکہ خلوت صحیحہ اور نکاح دخول کی طرف داعی ہیں۔

تشریح ﴿و لیس من صفتہ﴾ علت کی پہلی قسم جو علت حقیقیہ اور علتِ کاملہ ہے اس کا حکم بیان کر رہے ہیں۔

عبارت کی تشریح سے پہلے تمہید: اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ علت عقلیہ ہو یا شرعیہ وہ معلول پر رتبہ کے لحاظ سے مقدم ہوتی ہے اور اہلِ سنت والجماعت کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ علتِ عقلیہ زمانہ کے لحاظ سے اپنے معلول کے ساتھ مقارن ہو کر

پائی جاتی ہے جیسے انگلی کی حرکت اپنے معلول یعنی انگوٹھی کی حرکت کے ساتھ مقارن ہو کر پائی جاتی ہے اور کسر (توڑنا) انکسار (ٹوٹنے) کے ساتھ مقارن ہو کر پایا جاتا ہے (کشف الاسرار شرح اصول بزدوی جلد ۴، ص ۳۱۵)۔

لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ علت شرعیہ حقیقیہ کا اپنے معلول پر تقدم زمانی جائز ہے یا جائز نہیں ہے چنانچہ محققین احناف فرماتے ہیں کہ علتِ حقیقیہ شرعیہ کا حکم پر زمانے کے لحاظ سے مقدم ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ علت اور حکم دونوں کا ایک ساتھ پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک استطاعت (قدرت بمعنی توفیقِ خداوندی) کا فعل کے ساتھ مقارن ہو کر پایا جانا ضروری ہے اسی طرح ہم احناف کے نزدیک علت حقیقیہ شرعیہ کا حکم کے مقارن ہو کر پایا جانا ضروری ہے اگر علتِ شرعیہ حقیقیہ حکم پر مقدم ہو تو اس کا نام علتِ تامہ حقیقیہ نہیں رکھا جائے گا بلکہ علت مجازی یا سبب فیہ معنی العلۃ رکھا جائے گا۔

﴿وذھب﴾ اور بعض مشائخ احناف جن میں سے امام ابوبکر محمد بن الفضل وغیرہ بھی ہیں فرماتے ہیں کہ علتِ حقیقیہ شرعیہ کا معلول (حکم) پر تقدم زمانی جائز ہے۔ ان بعض مشائخ احناف کی دلیل یہ ہے کہ علل شرعیہ جواہر کے حکم میں ہیں کہ اپنے وجود میں کسی محل کی محتاج نہیں ہیں اور فی نفسہٖ صفتِ بقاء کے ساتھ متصف ہیں جیسے بیع، اجارہ، سلم، ودیعت وغیرہ عللِ شرعیہ ہیں اور صفتِ بقاء کے ساتھ موصوف ہیں چنانچہ زمانہ طویل کے بعد ان کو فسخ کرنا جائز ہے اگر شرعاً ان کے لئے صفتِ بقاء نہ ہوتی تو زمانہ طویل کے بعد ان کو فسخ کرنے کا تصور نہ ہوتا پس ثابت ہو گیا کہ علل شرعیہ جواہر کے حکم میں ہیں اور صفتِ بقاء کے ساتھ موصوف ہیں تو لامحالہ علت کے بعد حکم ثابت ہوگا بخلاف علل عقلیہ کے کہ وہ اعراض ہیں زمانین تک باقی نہیں رہتیں اس لئے معلول (حکم) کے ساتھ ان کا مقارن ہو کر پایا جانا ضروری ہے اگر علل عقلیہ اپنے معلول (حکم) کے ساتھ مقارن ہو کر نہ پائی جائیں بلکہ علت عقلیہ پہلے اور حکم بعد میں پایا جائے تو علت کا بغیر حکم کے یا حکم کا بغیر علت کے ہونا لازم آئے گا اس لیے علتِ عقلیہ کا اپنے حکم کے ساتھ مقارن ہو کر پایا جانا ضروری ہے جیسے انگوٹھی کی حرکت اپنی علت یعنی انگلیوں کی حرکت کے ساتھ مقارن ہو کر پائی جاتی ہے لیکن استطاعت (بمعنی توفیقِ خداوندی) خواہ علت شرعیہ ہو یا علت عقلیہ بہرصورت اس کا فعل کے ساتھ مقارن ہو کر پایا جانا ضروری ہے فعل سے مقدم ہونا درست نہیں ہے۔

فائدہ: بعض مشائخ احناف رحمہم اللہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ علتِ عقلیہ اپنے معلول کے ساتھ مقارن ہو کر پائی جاتی ہے اور اسی طرح استطاعت فعل کے ساتھ مقارن ہو کر پائی جاتی ہے اور اصل یہ ہے کہ شریعت اور عقل میں اتفاق ہو لہٰذا ضروری ہے کہ علتِ شرعیہ بھی اپنے حکم کے ساتھ مقارن ہو کر پائی جائے نیز علل شرعیہ حقیقت میں اعراض ہیں استطاعت کی طرح یہ بھی صفتِ بقاء کو قبول نہیں کرتی ہیں اس لئے حکم کے ساتھ ان کا مقارن ہو کر پایا جانا ضروری ہے۔

(کشف الاسرار شرح اصول بزدوی جلد ۴، ص ۳۱۶)۔

نیز محققین ان بعض مشائخ کے جواب میں کہتے ہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ علل شرعیہ (بیع، اجارہ وغیرہ) بقاء کے ساتھ موصوف ہیں کیونکہ عقود شرعیہ کے لئے کوئی بقاء نہیں ہوتی اس لئے کہ عقد کلام مخلوق ہے اور کلام مخلوق کے لئے حقیقۃً بقاء نہیں ہوتی ہے اور اگر ان میں بقاء ہو تو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے حکماً بقاء ہوگی اور لوگوں کو عللِ شرعیہ کی بقاء کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ لوگوں کو حکم کی ضرورت ہوتی ہے اور حکم تو بغیر سبب کے بھی باقی رہتا ہے کیونکہ جو حکم ایک بار پایا جائے وہ اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کوئی مزیل نہ پایا جائے (کشف الاسرار شرح اصول بزدوی ص ۳۱۶، جلد ۴)

﴿وھی اما تمثیل﴾ عبارت کی تشریح سے پہلے **مسئلہ:** یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ مثال اور نظیر میں فرق یہ ہے کہ مثال شی کے

افراد میں سے ہوتی ہے اور نظیر شی کے افراد میں سے نہیں ہوتی ہے اب عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیں کہ متن میں علت شرعیہ کا حکم بیان کیا جارہا ہے اگر استطاعت کو علتِ شرعیہ شمار کیا جائے تو پھر یہ مثال ہوگی اور اگر اسے علت عقلیہ شمار کیا جائے تو پھر یہ نظیر ہوگی۔

﴿و التی تتقدم علی الفعل الخ﴾ البتہ جس استطاعت کا اطلاق اسباب اور آلات کے صحیح سالم ہونے پر ہوتا ہے وہ فعل سے مقدم ہوتی ہے اور تکلیف شرعی کا دارومدار اسی پر ہے اس لئے صحتِ تکلیف کے لئے اس استطاعت کا فعل سے مقدم ہونا ضروری ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ استطاعت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) استطاعت حقیقیہ۔ اس سے مراد اللہ تعالی کی توفیق ہے۔ (۲) استطاعت متعارفہ اس سے مراد اسباب و آلات کا صحیح سالم ہونا ہے استطاعت حقیقیہ بندے کے فعل کے ساتھ مقارن ہو کر پائی جاتی ہے اور اس کے لئے علت ہوتی ہے متن میں استطاعت سے مراد یہی استطاعت ہے اور استطاعت متعارفہ فعل سے مقدم ہوتی ہے اور تکلیف کا دارومدار استطاعت حقیقیہ پر نہیں ہے بلکہ استطاعت متعارفہ پر ہے۔

﴿و قد یقام السبب الداعی﴾ ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں جو در حقیقت علت اور سبب کے مسائل کا تتمہ ہے کیونکہ اوپر کی مثالوں میں ایک شی کو دوسری شی کے قائم مقام بنانے کا ذکر فرمایا ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے اس کا تتمہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک شی کو دوسری شی کے قائم مقام بنانے کی دو قسمیں ہیں: (۱) داعی کو مدعو کے قائم مقام کر دیا جائے۔ یعنی سبب کو مسبب کا درجہ دیا جائے۔ (۲) دلیل کو مدلول کے قائم مقام کر دیا جائے۔

شارح رحمہ اللہ ماتن رحمہ اللہ پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس ضابطے کی جو اقسام آگے آ رہی ہیں ان کے بیان میں مصنف رحمہ اللہ نے داعی اور دلیل کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا یعنی یہ بیان نہیں کیا کہ یہ چیز داعی ہے اور یہ چیز دلیل ہے بلکہ کیف ما اتفق داعی اور دلیل کی اقسام بغیر ترتیب کے بیان کر دی ہیں لیکن ہم ان شاء اللہ تعیین کریں گے کہ یہ چیز داعی ہے اور یہ دلیل ہے۔

﴿ذلک ای قیام﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا یا دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا اس کی تین قسمیں ہیں پہلی قسم یہ ہے کہ داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا اور دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا رفع ضرورۃ اور مجبوری کی بناء پر ہوگا جیسے استبراء میں ہے استبراء یہ ہے کہ باندی کا مالک ہونے کے بعد ایک حیض یا ایک ماہ گذرنے تک جماع اور دواعی جماع سے پرہیز کرنا تا کہ اس کا حاملہ ہونا یا حاملہ نہ ہونا معلوم ہو سکے استبراء کا اصل سبب یہ ہے کہ باندی کے رحم کا دوسرے آدمی کے نطفہ کے ساتھ مشغول ہونے کا احتمال ہے جس سے پرہیز کرنا ضروری ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ "**من کان یومن باللہ والیوم الاخر فلا یسقین ماءہ زرع غیرہ**" کہ جو شخص اللہ تعالی پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ ہرگز دوسرے کی کھیتی کو اپنے نطفہ سے سیراب نہ کرے پس معلوم ہوا کہ استبراء کا اصل سبب استقرار حمل ہے، پھر چونکہ استقرار حمل (حمل ٹھہرنا) ایک مخفی اور پوشیدہ چیز ہے جب تک حمل نہ بڑھ جائے اس وقت تک ہر آدمی اس پر واقف نہیں ہو سکتا اور حدوث ملک وید (نئی ملک اور نئے قبضے کا حاصل ہونا) استقرار حمل پر دال ہے وہ اس طرح کہ نئی ملک حاصل ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ جس سے باندی لی گئی ہے وہ اس کا مالک تھا اور ملک سے جواز وطی ثابت ہوتا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ سابقہ مالک کے لیے جب وطی جائز تھی تو اس نے وطی کی ہوگی اس لئے جس شخص کی ملک سے باندی نکل کر آئی ہے اس کی طرف سے حمل کے پائے جانے کا قرینہ موجود ہے پس چونکہ حدوث ملک وید استقرار حمل پر دال ہیں اور استقرار حمل مدلول ہے اس لئے حدوث ملک وید کو استقرار حمل کے قائم مقام کر دیا گیا اور اس حدوث ملک وید کو اس بات پر دلیل مان لیا گیا کہ ضرور وہ باندی حمل کے ساتھ ہے اگرچہ بعض مواقع میں حاملہ نہ ہونے کا یقین ہی کیوں نہ ہو مثلاً اس باندی کا باکرہ

ہونا معلوم ہو یا اس باندی کو اس کے محرم سے خریدا گیا ہو ان صورتوں میں حاملہ نہ ہونا یقینی ہے لیکن پھر بھی حدوث ملک وید کو استقرار ملک کے قائم مقام بنانے کے بعد اب اس یقین کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا بلکہ محض حدوث ملک وید پائے جانے کی بناء پر باندی کے حق میں استبراء کے وجوب کا حکم لگایا جائے گا اس مثال میں دلیل یعنی حدوث ملک وید کو مدلول یعنی استقرار حمل کے قائم مقام کیا گیا ہے۔

﴿وغیرہ﴾: اسی طرح استبراء کے علاوہ دیگر صورتوں میں بھی ایک چیز کو دوسری چیز کے قائم مقام بنایا گیا ہے مثلاً مہر اور عدت کے واجب ہونے کی اصل علت ہے دخول مگر چونکہ اس پر واقف ہونا دشوار ہے اس لیے خلوۃ صحیحہ کو مہر اور عدت کے واجب ہونے کے حق میں دخول کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے کہ جس طرح دخول سے مہر اور عدت واجب ہو جاتے ہیں، اسی طرح خلوۃ صحیحہ سے بھی مہر اور عدت واجب ہو جائیں گے اور نکاح کو ثبوت نسب کے حکم میں جماع کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ اصل میں ثبوت نسب کا سبب بچہ کا شوہر کے نطفہ سے پیدا ہونا ہے اور یہ ایک مخفی چیز ہے جس کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہی ہے اور وطی ہونے کا علم حاصل ہونا بھی دشوار ہے پس نکاح کو جو وطی کی طرف داعی ہے وطی کے قائم مقام کر دیا گیا کہ جس طرح وطی سے نسب ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح نکاح سے بھی نسب ثابت ہو جائے گا۔ ان دونوں مثالوں میں داعی یعنی خلوۃ صحیحہ اور نکاح کو مدعو یعنی وطی کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے کیونکہ خلوۃ صحیحہ اور نکاح دونوں وطی کی طرف داعی ہیں۔

أَوْ لِلْاِحْتِيَاطِ كَمَا فِيْ تَحْرِيْمِ الدَّوَاعِيْ إِلَى الْوَطْيِ مِنَ النَّظْرِ وَ الْقُبْلَةِ وَ اللَّمْسِ أُقِيْمَتْ مُقَامَ الْوَطْيِ فِي الْإِسْتِبْرَاءِ وَ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ وَ الْإِحْرَامِ وَ الظِّهَارِ وَ الْاِعْتِكَافِ لِلْاِحْتِيَاطِ فَهُوَ أَيْضًا مِثَالٌ لِإِقَامَةِ الدَّاعِيْ مُقَامَ الْمَدْعُوْ أَوْ لِدَفْعِ الْحَرَجِ كَمَا فِي السَّفَرِ وَ الطُّهْرِ هٰذَانِ مِثَالَانِ لِإِقَامَةِ الدَّلِيْلِ مُقَامَ الْمَدْلُوْلِ فَإِنَّ السَّفَرَ أُقِيْمَ مُقَامَ الْمَشَقَّةِ وَ جُعِلَ دَالًّا عَلَيْهَا وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّهُ مَشَقَّةٌ أَصْلًا فَيُدَارُ أَمْرُ رُخْصَةِ الْقَصْرِ وَ الْإِفْطَارِ عَلَى مُجَرَّدِ السَّفَرِ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنِ الْمَشَقَّةِ وَ إِنْ كَانَ الْبَاعِثُ عَلَيْهِ فِيْ نَفْسِ الْأَمْرِ هُوَ الْمَشَقَّةُ وَ هٰكَذَا الطُّهْرُ الْخَالِيْ عَنِ الْجِمَاعِ دَلِيْلٌ عَلَى الْحَاجَةِ إِلَى الْوَطْيِ وَ إِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ حَاجَةٌ إِلَيْهِ فِي الْقَلْبِ فَأُقِيْمَ الطُّهْرُ مُقَامَ الْحَاجَةِ فِيْ حَقِّ مَشْرُوْعِيَّةِ الطَّلَاقِ فِيْهِ لِأَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يُشْرَعْ إِلَّا فِيْ زَمَانٍ كَانَ مُحْتَاجًا إِلَى الْوَطْيِ فِيْهِ وَ لِهٰذَا لَمْ يُشْرَعْ فِيْ وَقْتِ الْحَيْضِ أَوِ الطُّهْرِ الَّذِيْ وَطِيَهَا فِيْهِ وَ الْفَرْقُ بَيْنَ الضَّرُوْرَةِ وَ دَفْعِ الْحَرَجِ أَنَّ فِي الضَّرُوْرَةِ وَ الْعَجْزِ لَا يُمْكِنُ الْوُقُوْفُ عَلَى الْحَقِيْقَةِ أَصْلًا وَ فِيْ دَفْعِ الْحَرَجِ يُمْكِنُ ذٰلِكَ مَعَ وُقُوْعِ مَشَقَّةٍ كَمَا فِي السَّفَرِ يُمْكِنُ إِدْرَاكُ الْمَشَقَّةِ بِحَسَبِ أَحْوَالِ أَشْخَاصِ النَّاسِ وَ الْفَرْقُ بَيْنَ السَّبَبِ وَ الدَّلِيْلِ أَنَّ السَّبَبَ لَا يَخْلُوْ عَنْ تَأْثِيْرٍ لَهُ فِي الْمُسَبَّبِ وَ الدَّلِيْلُ قَدْ يَخْلُوْ عَنْ ذٰلِكَ فَتَكُوْنُ فَائِدَتُهُ الْعِلْمَ بِالْمَدْلُوْلِ لَا غَيْرُ وَ مِنْ جُمْلَةِ أَمْثِلَةِ إِقَامَةِ الدَّلِيْلِ مُقَامَ الْمَدْلُوْلِ الْإِخْبَارُ عَنِ الْمَحَبَّةِ أُقِيْمَ مُقَامَ الْمَحَبَّةِ فِيْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِهِ إِنْ كُنْتِ تُحِبِّيْنِيْ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَقَالَتْ أُحِبُّكَ طُلِّقَتْ لِأَنَّ الْمَحَبَّةَ أَمْرٌ بَاطِنٌ لَا يُوْقَفُ عَلَيْهِ إِلَّا بِالْإِخْبَارِ لٰكِنَّهُ يَقْتَصِرُ عَلَى الْمَجْلِسِ لِأَنَّهُ مُشَبَّهٌ

بِالتَّخْيِيْرِ وَالتَّخْيِيْرُ مُقْتَصِرٌ عَلَى الْمَجْلِسِ۔

ترجمہ ﴿یا احتیاط کی غرض سے (داعی کو مدعو اور دلیل کو مدلول کے قائم مقام بنایا جائے گا) جیسے ان اسباب کو حرام قرار دینے میں ہے جو وطی کی طرف داعی ہیں﴾ یعنی دیکھنا اور بوس و کنار کرنا اور چھونا کہ ان کو وطی کے قائم مقام قرار دیا استبراء اور حرمت مصاہرہ اور احرام اور ظہار اور اعتکاف کے حق میں احتیاط کی خاطر پس یہ بھی داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنے کی مثال ہے ﴿یا تنگی دفع کرنے کی غرض سے (داعی کو مدعو کے اور دلیل کو مدلول کے قائم مقام بنایا جائے گا) جیسا کہ سفر اور طہر میں﴾ یہ دونوں دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی مثالیں ہیں اس لئے کہ سفر کو مشقت کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے اور سفر کو مشقت پر دلیل بنایا گیا ہے اگر چہ سفر میں مشقت بالکل نہ ہو لہٰذا قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کی رخصت کے حکم کا دارومدار محض سفر پر ہوگا مشقت سے قطع نظر کرتے ہوئے اگر چہ نفس الامر میں حکم رخصت کا باعث مشقت ہے اور اسی طرح وہ طہر جو جماع سے خالی ہو وہ حاجت الی الوطی کی دلیل ہے اگر چہ اس شخص کو دل میں وطی کی طرف حاجت نہ ہو پس طہر کو حاجتِ جماع کا قائم مقام بنایا گیا اس میں طلاق کے جائز ہونے کے حق میں کیونکہ طلاق صرف اس زمانہ میں جائز ہے جس میں اس کو وطی کی حاجت ہو اسی لئے ایام حیض اور اس طہر میں طلاق جائز نہیں ہے جس میں اس نے عورت کے ساتھ وطی کی ہو ضرورت اور دفع حرج میں فرق یہ ہے کہ ضرورت اور عجز حقیقت پر واقفیت بالکل ممکن نہیں ہوتی اور دفع حرج میں حقیقت پر واقف ہونا ممکن ہوتا ہے مشقت واقع ہونے کے ساتھ جیسے کہ سفر میں مشقت کا ادراک کرنا لوگوں کے احوال کے اعتبار سے ممکن ہے اور سبب اور دلیل کے درمیان فرق یہ ہے کہ دلیل بعض دفعہ مدلول میں اثر کرنے سے خالی ہوتی ہے، پس دلیل کا فائدہ مدلول کو جاننے کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا۔دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی مثالوں میں سے خبر محبت ہے کہ محبت کے قائم مقام بنایا گیا ہے اس صورت میں جبکہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ اگر مجھ سے تو محبت رکھتی ہے تو تجھے طلاق ہے پس اس کی بیوی نے کہا کہ میں تجھ سے محبت رکھتی ہوں تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ محبت ایک مخفی امر ہے۔بتائے بغیر اس پر واقفیت حاصل نہیں ہوتی ہے لیکن یہ جواب مجلس پر منحصر ہوگا کیونکہ اس کو تخییر کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور تخییر مجلس پر منحصر ہوتی ہے۔

تشریح ﴿او للاحتیاط﴾ دوسری قسم یہ ہے کہ داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا اور دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا احتیاط کی غرض سے ہو۔جیسے استبراء، حرمتِ مصاہرت، احرام، ظہار اور اعتکاف کے سلسلہ میں دواعی وطی ﴿شہوت کے ساتھ دیکھنا اور بوس و کنار کرنا﴾ کو احتیاط کی غرض سے اصل وطی کے قائم مقام کیا گیا ہے کہ جس طرح استبراء میں وطی سے پرہیز کرنا ضروری ہے اسی طرح دواعی وطی سے بھی پرہیز کرنا ضروری ہے۔اور جس طرح حرمتِ مصاہرۃ وطی سے ثابت ہو جاتی ہے اسی طرح دواعی وطی سے بھی ثابت ہو جاتی ہے اور جس طرح حالتِ احرام میں وطی حرام ہے اسی طرح دواعی وطی بھی حرام ہے اور جس طرح اعتکاف میں اور ظہار میں کفارہ ادا کرنے سے پہلے وطی حرام ہے اسی طرح دواعی وطی بھی حرام ہیں کیونکہ جب دواعی وطی شروع ہوتے ہیں تو بندہ وطی تک پہنچ جاتا ہے تو اس لیے دواعی وطی کو حرام قرار دیا گیا تا کہ بندہ اصل حرام تک نہ پہنچ سکے۔یہ ساری مثالیں داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنے کی ہیں۔

﴿او للدفع الحرج﴾ تیسری قسم یہ ہے کہ داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا اور دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا تنگی کو دفع کرنے کی غرض سے ہو جیسا کہ سفر اور طہر میں ہے۔

یہ دونوں دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی مثالیں ہیں اس کی وضاحت یہ ہے کہ سفر مشقت پر دال اور مشقت مدلول ہے اس لئے سفر کو مشقت کے قائم مقام اور سفر کو مشقت کی دلیل قرار دیا گیا ہے قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کی رخصت حاصل ہونے میں لہٰذا کسی سفر

میں اگر مشقت وتکلیف بالکل بھی نہ ہو پھر بھی قصرِ صلوٰۃ اور افطارِ صوم کی رخصت کا حکم مشقت سے قطع نظر کرتے ہوئے محض سفر کی بناء پر جاری ہوگا اگرچہ نفس الامر میں حکمِ رخصت کا سبب اصلی مشقت ہے اور اسی طرح جس طہر میں بیوی سے جماع نہیں کیا اس کو حاجتِ وطی کے قائم مقام ٹھہرا کر اس میں طلاق کو مباح قرار دیا گیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ طلاق مباح ہونے کے باوجود امرِ ممنوع ہے یعنی طلاق دینے سے منع کیا گیا ہے چنانچہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا ابغض الحلال عند الله الطلاق کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں حلال چیزوں میں سے سب سے مبغوض چیز طلاق ہے لیکن اگر کوئی شخص حقوقِ نکاح ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو ضرورۃً طلاق دینے کی اجازت ہے مگر یہ ضرورت چونکہ امرِ باطنی ہے اس پر مطلع ہونا ناممکن ہے ہمیں کیسے پتہ چلے گا کہ اس شخص نے ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے طلاق دی ہے یا بغیر ضرورت کے اس لئے اس کی دلیل کو آسانی کے لئے حاجت الی الوطی اور ضرورۃ کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے اور وہ دلیل ایسا زمانہ ہے جس میں عورت کی طرف مرد کو رغبت ہوتی ہے وہ زمانہ ایسا طہر ہے جو جماع سے خالی ہو تو اس طہر کو حاجت الی الوطی اور جماع کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اگرچہ واقعۃً عورت کے ساتھ جماع کرنے کی طرف دل میں میلان اور رغبت نہ ہو کہ ایسے طہر میں طلاق دے جو جماع سے خالی ہوتا کہ جماع کی طرف رغبت اور میلان کے باوجود طلاق دینے کو ضرورت اور مجبوری پر محمول کیا جا سکے کہ اس نے ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے طلاق دی ہوگی۔ پس حکم ﴿طلاق کا جائز ہونا﴾ دلیل (طہر) پر لگا دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ جو طہر جماع سے خالی ہو اس میں طلاق دینا جائز ہے باقی رہی یہ بات کہ حاجت الی الوطی طلاق کے جواز کی علت ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق چونکہ ابغض الحلال ہے (حلال چیزوں میں سب سے مبغوض) اس لئے صرف بوقتِ حاجت الی الوطی جائز ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ عورت کی طرف رغبت اور میلان کے باوجود طلاق دینا ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے ہے پس طلاق ہے تو ممنوع لیکن ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے جائز ہو جائے گی کیونکہ قاعدہ ہے کہ الضرورات تبیح المحظورات ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے حرام چیز جائز ہو جاتی ہے اسی وجہ سے زمانہ حیض میں اور اس طہر میں طلاق دینا جائز نہیں ہے جس میں جماع کیا گیا ہو کہ یہ زمانہ عورت کے ساتھ بے رغبتی کا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ طہر چونکہ جماع کی طرف رغبت اور میلان کا زمانہ ہونے کی وجہ سے ضرورت اور مجبوری پر دلالت کرتا ہے اس لیے طہر کو جو دلیلِ ضرورت کے قائم مقام بنایا گیا کہ ایسے میں طلاق دینا ضرورت کی وجہ سے ہوگا۔

﴿و الفرق بین الضرورۃ﴾ ضرورت اور دفعِ حرج کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں کہ ضرورت اور عجز کی صورت میں حقیقت یعنی اصل علت پر واقف ہونا بالکل ممکن نہیں ہوتا جیسے استبراء والی صورت میں باندی کے رحم کا غیر کے پانی کے ساتھ مشغول ہونا جو استبراء کی اصل علت ہے اس پر واقفیت بالکل ممکن نہیں ہے لیکن دفعِ حرج والی صورت میں حقیقت یعنی اصل علت پر واقف ہونا دشوار تو ہوتا ہے مگر ممکن ہوتا ہے۔ جیسے سفر میں اشخاص وافراد کے احوالِ مختلفہ کے پیشِ نظر مشقت کا کچھ نہ کچھ ادراک کرنا جو رخصت سفر کی اصل علت ہے بہر حال ممکن ہے۔

﴿والفرق بین السبب﴾ سبب (داعی) اور دلیل کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں۔ سبب (داعی) کا مسبب (مدعو) میں کچھ نہ کچھ اثر ضرور ہوتا ہے بخلاف دلیل کے کہ بسا اوقات مدلول میں اس کا بالکل اثر نہیں ہوتا اس وقت دلیل کا فائدہ محض مدلول کو جاننا ہوتا ہے اور کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔

﴿ومن جملة امثلة اقامة الدليل﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی ایک مثال یہ ہے کہ

ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا ان کنتِ تحبیننی فانت طالق یہاں عورت کا محبت کی خبر دینا اس کو محبت کے قائم مقام بنایا گیا ہے۔

﴿صورۃ مسئلہ﴾ یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو مجھ سے محبت رکھتی ہے تو تجھے طلاق ہے اس عورت نے کہا کہ میں تجھ سے محبت رکھتی ہوں پس اس خبر کے بعد اس عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ محبت کا تعلق انسان کے دل سے ہے بغیر کلام کے اس پر مطلع ہونا ناممکن ہے لہٰذا محبت کی خبر جو دلیلِ محبت ہے اس کو محبت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور اسی پر طلاق کا حکم لگا دیا گیا ہے لیکن محبت کی خبر سے طلاق اس وقت واقع ہوگی جب عورت اسی مجلس میں محبت کی خبر دے ورنہ طلاق واقع نہیں ہوگی اس لئے کہ شوہر کا یہ قول ان کنت تحبیننی فانت طالق تخییرِ طلاق ﴿مرد کا عورت کو طلاق کا اختیار دینا﴾ کے مشابہ ہے اور جب مرد عورت کو طلاق کا اختیار دے تو وہ اختیار اسی مجلس کے ساتھ مقید ہوتا ہے مجلس کے بعد اختیار نہیں ہوتا پس اسی طرح یہاں بھی ان کنت تحبیننی کا جواب مجلسِ خطاب کے ساتھ مقید ہوگا مجلس کے ختم ہونے کے بعد اگر وہ کہے میں تجھ سے محبت رکھتی ہوں تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

وَالثَّالِثُ الشَّرْطُ وَهُوَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْوُجُوْدُ دُوْنَ الْوُجُوْبِ اِحْتَرَزَ بِهٖ عَنِ الْعِلَّةِ وَيَنْبَغِيْ اَنْ يُّزَادَ عَلَيْهِ قَوْلُهٗ وَيَكُوْنُ خَارِجًا عَنْ مَاهِيَّتِهٖ لِيَخْرُجَ بِهِ الْجُزْءُ هٰكَذَا قِيْلَ وَهُوَ خَمْسَةٌ بِالْاِسْتِقْرَاءِ الْاَوَّلُ شَرْطٌ مَحْضٌ لَا يَكُوْنُ لَهٗ تَاْثِيْرٌ فِي الْحُكْمِ بَلْ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ اِنْعِقَادُ الْعِلَّةِ كَدُخُوْلِ الدَّارِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى وُقُوْعِ الطَّلَاقِ الْمُعَلَّقِ بِهٖ فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَالثَّانِيْ شَرْطٌ هُوَ فِيْ حُكْمِ الْعِلَلِ فِيْ حَقِّ اِضَافَةِ الْحُكْمِ اِلَيْهِ وَوُجُوْبِ الضَّمَانِ عَلٰى صَاحِبِهٖ كَحَفْرِ الْبِيْرِ فِي الطَّرِيْقِ فَاِنَّهٗ شَرْطٌ لِتَلَفِ مَا يَتْلَفُ بِالسُّقُوْطِ فِيْهِ لِاَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْحَقِيْقَةِ هُوَ الثِّقْلُ لِمَيَلَانِ طَبْعِ الثَّقِيْلِ اِلَى السُّفْلِ وَلٰكِنَّ الْاَرْضَ كَانَتْ مَانِعَةً مَاسِكَةً وَحَفْرُ الْبِيْرِ اِزَالَةُ الْمَانِعِ وَرَفْعُ الْمَانِعِ مِنْ قَبِيْلِ الشُّرُوْطِ وَالْمَشْيُ سَبَبٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِعِلَّةٍ لَهٗ فَاُقِيْمَ الْحَفْرُ الَّذِيْ هُوَ الشَّرْطُ مُقَامَ الْعِلَّةِ فِيْ حَقِّ الضَّمَانِ اِذَا حَفَرَ فِيْ غَيْرِ مِلْكِهٖ وَاَمَّا اِنْ حَفَرَ فِيْ مِلْكِهٖ اَوْ اَلْقَى الْاِنْسَانُ نَفْسَهٗ عَمَدًا فِي الْبِيْرِ فَحِيْنَئِذٍ لَا ضَمَانَ عَلَى الْحَافِرِ اَصْلًا وَشَقُّ الزِّقِّ فَاِنَّهٗ شَرْطٌ لِسَيَلَانِ مَا فِيْهِ اِذِ الزِّقُّ كَانَ مَانِعًا وَاِزَالَتُهٗ شَرْطٌ وَالْعِلَّةُ هِيَ كَوْنُهٗ مَائِعًا لَا يَصْلُحُ اَنْ يُّضَافَ الْحُكْمُ اِلَيْهِ اِذْ هُوَ اَمْرٌ جِبِلِّيٌّ لِلشَّيْءِ خُلِقَ عَلَيْهِ فَاُضِيْفَ اِلَى الشَّرْطِ وَيَكُوْنُ صَاحِبُ الشَّرْطِ ضَامِنًا لِتَلَفِ مَا فِيْهِ وَلِنُقْصَانِ الْخَرْقِ اَيْضًا۔

ترجمہ ﴿تیسری قسم شرط ہے اور شرط وہ چیز ہے جس کے ساتھ وجودِ حکم کا تعلق ہو نہ کہ وجوب حکم کا﴾ دون الوجوب کی قید کے ذریعہ مصنف رحمہ اللہ نے علت سے احتراز کیا ہے اور مناسب یہ ہے کہ اس تعریف پر اس قول کا اضافہ کیا جائے کہ وہ اس چیز کی ماہیت سے خارج ہو تاکہ اس قید کے ذریعہ جزء نکل جائے اسی طرح کہا گیا ہے ﴿اور شرط کی پانچ قسمیں ہیں﴾ استقراء کے ساتھ ﴿پہلی قسم شرطِ محض ہے﴾ حکم میں جس کی کوئی تاثیر نہ ہو بلکہ علت کا منعقد ہونا اس پر موقوف ہو ﴿جیسے دخول دار﴾ اس وقوع طلاق کے اعتبار سے جو اس شرط پر معلق ہو قائل کے اس قول میں کہ ان دخلت الدار فانت طالق ﴿اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے

﴿دوسری قسم وہ شرط ہے جو علل کے حکم میں ہو﴾ اس کی طرف حکم کے منسوب ہونے اور اس کے مرتکب پر ضمان کے واجب ہونے کے حق میں ﴿جیسے راستہ میں کنواں کھودنا﴾ کہ یہ اس چیز کے ہلاک ہونے کی شرط ہے جو کنویں میں گر کر ہلاک ہو کیونکہ حقیقت میں علت بھاری پن ہے اس لئے کہ بھاری چیز کی طبیعت نیچے کی طرف مائل ہوتی ہے لیکن زمین مانع اور رکاوٹ بنی ہوئی تھی اور کنواں کھودنا مانع کو دور کرنا ہے اور مانع کو ہٹانا بمنزلہ شروط کی قبیل سے ہے اور چل کر جانا سبب محض ہے گرنے کی علت نہیں ہے لہٰذا کنواں کھودنے کو جو کہ شرط ہے ضمان کے (واجب ہونے کے) حق میں علت کے قائم مقام بنایا گیا جب کہ اس نے اپنی ملک کے علاوہ میں کنواں کھودا ہو لیکن اگر کوئی شخص اپنی ملک میں کنواں کھودے یا کسی شخص نے جان بوجھ کر اپنے آپ کو کنویں میں گرا دیا تو اس وقت کنواں کھودنے والے پر کچھ بھی ضمان واجب نہیں ہوگا ﴿اور مشکیزہ پھاڑ دینا﴾ کیونکہ مشکیزہ پھاڑنا اس چیز کے بہنے کے لئے شرط ہے جو مشکیزہ میں ہے کیونکہ مشکیزہ مانع تھا اور مانع کو دور کر دینا شرط ہوتا ہے اور علت اس چیز کا سیال ہونا ہے جو اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ حکم کی نسبت اس کی طرف کی جائے کیونکہ بہنے کی صفت شئی کا فطری امر ہے جس پر اس کو پیدا کیا گیا ہے، لہٰذا حکم کی نسبت شرط کی طرف کی گئی اور صاحب شرط اس چیز کے ضائع ہونے کا ضامن ہوگا جو مشکیزہ میں تھی اور پھاڑنے کے نقصان کا بھی ضامن ہوگا۔

تشریح: ...... ﴿والثالث شرط﴾ متعلقات احکام کی تیسری قسم شرط ہے۔

﴿شرط کی لغوی تعریف﴾: شرط کا لغوی معنی علامت ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ﴿اشراط الساعۃ﴾ بمعنی علامات قیامت۔

﴿شرط کی اصطلاحی تعریف﴾ شرط وہ چیز ہے کہ جس کے ساتھ وجودِ حکم کا تعلق ہو وجوبِ حکم کا تعلق نہ ہو یعنی شرط کے پائے جانے سے حکم موجود ہو جاتا ہے لیکن حکم واجب اور ثابت نہیں ہوتا۔ مصنف رحمہ اللہ نے شرط کی تعریف میں **دون الوجوب** کی قید لگا کر علت کو نکال دیا کیونکہ علت کے ساتھ وجوب کے حکم کا تعلق ہوتا ہے جب کہ شرط کے ساتھ وجوب حکم کا تعلق نہیں ہوتا۔

﴿و ینبغی ان یزاد﴾ شارح رحمہ اللہ ماتن پر اعتراض کر رہے ہیں کہ ماتن رحمہ اللہ نے شرط کی جو تعریف کی ہے یہ مانع عن دخول الغیر نہیں ہے کیونکہ یہ تعریف جز پر بھی صادق آتی ہے کہ جز کے ساتھ بھی وجودِ کل کا تعلق ہوتا ہے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس اعتراض سے بچنے کے لئے تعریف میں **یکون خارجا عن ماهیته** کی قید بڑھائی جائے کہ شرط وہ ہوتی ہے جو شئی کی ماہیت سے خارج ہو اب جز کے ساتھ اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ شرط شئی تو شئی سے خارج ہے لیکن جزءِ شئی، شئی سے خارج نہیں ہوتا۔

﴿فهو خمسة﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ استقراء کے لحاظ سے شرط کی پانچ قسمیں ہیں (۱) شرطِ محض (۲) شرط فی حکم العلل یعنی ایسی شرط جو علت کے حکم میں ہو (۳) شرط لہ حکم الاسباب یعنی ایسی شرط جو سبب کے حکم میں ہو۔ (۴) شرطِ مجازی یعنی اسماً اور معنیً شرط ہو حکماً شرط نہ ہو۔ (۵) شرط مشابہ بالعلامۃ۔

﴿لا یکون له تاثیر﴾ شرطِ محض کی تعریف کر رہے ہیں شرطِ محض اس شرط کو کہتے ہیں جو حکم میں بالکل مؤثر نہ ہو۔ بلکہ علت کا وجود اور اس کا علت بننا اس پر موقوف ہو جیسے ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ **ان دخلت الدار فانت طالق** اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے اس مثال میں دخولِ دار کی طرف طلاق کا وجود منسوب ہے یعنی جب دخولِ دار پایا جائے گا تو طلاق پائی جائے گی اور دخولِ دار کے ساتھ طلاق کے وجوب کا تعلق نہیں ہے یعنی طلاق دخولِ دار کی وجہ سے واجب اور ثابت نہیں ہوتی بلکہ وہ تو شوہر کے قول **انت طالق** سے واجب اور ثابت ہوتی ہے۔ بہر حال جب دخولِ دار کے ساتھ وجودِ طلاق کا تعلق ہے وجوب طلاق کا تعلق نہیں ہے تو دخولِ دار طلاق کے لئے شرطِ محض ہوگا۔

دیکھیے! شرط یعنی دخولِ دار کی حکم یعنی وقوعِ طلاق میں کوئی تاثیر نہیں ہے البتہ انت طالق جو وقوع طلاق کی علت ہے اس کا وجود دخولِ دار پر موقوف ہے۔

﴿و الثانی شرط﴾ شرط کی دوسری قسم شرط فی حکم العلل ہے۔ شرط فی حکم العلل وہ شرط ہے جو علت کے قائم مقام اور اس کے حکم میں ہو اس کی طرف حکم کی نسبت کرنے میں اور اس کے مرتکب پر ضمان واجب ہونے میں یعنی جس طرح علت کی طرف حکم کی نسبت ہوتی ہے اسی طرح اس شرط کی طرف حکم کی نسبت ہو اور جس طرح مرتکب علت پر ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح مرتکب شرط پر ضمان واجب ہو۔ جیسے غیر مملوکہ راستے میں کنواں کھودنا یعنی ایک شخص نے اپنی غیر مملوکہ زمین میں کنواں کھودا پھر اس میں کوئی شخص گر کر مر گیا تو کنواں کھودنے والا گرنے والے کی دیت کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ کنواں کھودنا اس میں کسی چیز کے گر کر ضائع ہونے یا ہلاک ہونے کی شرط ہے اور گرنے والے کا وہاں تک چل کر جانا سبب محض ہے گرنے کی علت نہیں بلکہ حقیقت میں گر کر مرنا اس کی علت گرنے والے کے بدن کا بوجھ ہے کیونکہ وزنی اور بھاری چیز کی کشش طبعاً نیچے کی طرف ہوتی ہے لیکن زمین اس کے نیچے جانے سے مانع اور روک بنی ہوئی تھی پس کنواں کھودنا گویا کہ مانع کو دور کرنا ہے اور مانع کو دور کرنا شرط کہلاتا ہے پس یہ ثابت ہوگئی کہ کنواں کھودنا شرط ہے۔ لیکن جو علت ہے یعنی گرنے والے کے بدن کا بوجھ اس میں اس بات کی صلاحیت نہیں ہے کہ حکم یعنی اس آدمی کے ہلاک ہونے کی نسبت اس کی طرف کی جائے، کیونکہ بدن کا بوجھ (بھاری پن) ایک پیدائشی، فطری اور طبعی امر ہے اس میں کوئی تعدی اور جرم نہیں ہے جب کہ یہ ضمان ضمانِ تعدی ہے، یہ جرم کرنے پر واجب ہوتا ہے لہٰذا حکم (ہلاکت) کی نسبت ایسی چیز (بھاری پن) کی طرف نہیں کی جائے گی جس میں کوئی تعدی اور جرم نہیں ہے بلکہ کنواں کھودنے کو جو معنیً ہلاک اور ضائع ہونے کی شرط ہے وجوبِ ضمان کے سلسلے میں علت کے قائم مقام کیا جائے گا کہ جس طرح مرتکب علت پر ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح اس شرط کے مرتکب پر بھی ضمان واجب ہوگا، یعنی کنواں کھودنے والے پر ضمان واجب ہوگا، بشرطیکہ دوسرے کی زمین میں کنواں کھودا ہو اور اگر کوئی شخص اپنی مملوکہ زمین میں کنواں کھودے یا کسی شخص نے قصداً اپنے آپ کو کنویں میں گرا دیا تو ان دونوں صورتوں میں کنواں کھودنے والے پر کچھ دیت واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ پہلی صورت میں اس نے اپنی ملک میں کنواں کھود کر کوئی تعدی نہیں کی۔ حالانکہ ضمانِ دیت تو ضمانِ تعدی ہے لہٰذا اپنی چیز کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوگا جس میں کوئی تعدی نہیں ہے اور دوسری صورت میں حکم یعنی ہلاک ہونا القاء یعنی گرانے کی طرف منسوب ہوگا جو فاعلِ مختار سے قصداً صادر ہوا ہے پس اس صورت میں حکم ﴿ہلاک ہونا﴾ شرط (کنواں کھودنے) کی طرف منسوب نہیں ہوگا بلکہ علت یعنی القاء کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ علت میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ حکم کو اس کی طرف منسوب کیا جائے۔

﴿وشق الزق﴾ شرط فی حکم العلل کی دوسری مثال بیان کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے کا مشکیزہ کاٹ دیا جس کی وجہ سے اندر کا گھی بہہ گیا تو کاٹنے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ مشکیزہ کو کاٹنا اس کے اندر کی چیز کے بہنے کی شرط ہے اور بہنے کی اصل علت سیال ہونا ہے مگر اس علت کی طرف حکم یعنی گھی کے ضائع ہونے کی نسبت نہیں ہوسکتی اس لئے کہ گھی میں بہنے کی صفت اختیاری نہیں ہے بلکہ فطری ہے اور اس کی طبیعت میں داخل ہے جب کہ یہ ضمان، ضمانِ تعدی ہے جو جرم پر واجب ہوتا ہے اور گھی میں جو بہنے کی صفت ہے، اس میں کوئی تعدی اور جرم نہیں ہے لہٰذا حکم (گھی کا ضائع ہونا) کی نسبت ایسی چیز کی طرف نہیں کی جائے گی جس میں کوئی تعدی نہیں ہے بلکہ حکم یعنی ضائع ہونے کی نسبت شرط (مشکیزہ کو کاٹنے) کی طرف ہوگی پس شرط کا ارتکاب کرنے والا ضائع شدہ گھی کا بھی ضامن ہوگا اور کاٹنے کی وجہ سے مشکیزے میں جو نقصان ہوا ہے اس کا بھی ضامن ہوگا۔

وَالثَّالِثُ شَرْطٌ لَهُ حُكْمُ الْاَسْبَابِ وَهُوَ الشَّرْطُ الَّذِیْ يَتَخَلَّلُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَشْرُوْطِ فِعْلُ فَاعِلٍ مُخْتَارٍ لَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ الْفِعْلُ مَنْسُوْبًا اِلٰى ذٰلِكَ الشَّرْطِ وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ الشَّرْطُ سَابِقًا عَلٰى ذٰلِكَ الْفِعْلِ وَاحْتَرَزَ بِهٖ عَمَّا اِذَا تَخَلَّلَ فِعْلُ فَاعِلٍ طَبِيْعِيٍّ كَحَفْرِ الْبِئْرِ فَاِنَّهٗ فِیْ حُكْمِ الْعِلَلِ وَعَمَّا اِذَا كَانَ ذٰلِكَ الْفِعْلُ مَنْسُوْبًا اِلٰى ذٰلِكَ الشَّرْطِ كَفَتْحِ بَابِ قَفَصِ الطَّيْرِ اِذْ طَيَرَانُهٗ مَنْسُوْبٌ اِلَى الْفَتْحِ فَاِنَّهٗ اَيْضًا فِیْ حُكْمِ الْعِلَلِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رحمه الله حَتّٰى يَضْمَنَ الْفَاتِحُ عِنْدَهٗ خِلَافًا لَهُمَا وَعَمَّا اِذَا لَمْ يَكُنِ الشَّرْطُ سَابِقًا عَلَى الْعِلَّةِ كَدُخُوْلِ الدَّارِ فِیْ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ اِذْ هُوَ مُؤَخَّرٌ عَنْ تَكَلُّمِ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ فَاِنَّهٗ شَرْطٌ مَحْضٌ دَاخِلٌ فِی الْقِسْمِ الْاَوَّلِ كَمَا اِذَا حَلَّ قَيْدَ عَبْدٍ فَاَبَقَ فَاِنَّهٗ شَرْطٌ لِلْاِبَاقِ اِذِ الْقَيْدُ كَانَ مَانِعًا فَاِزَالَتُهٗ شَرْطٌ وَلٰكِنْ تَخَلَّلَ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ الْاِبَاقِ فِعْلُ فَاعِلٍ مُخْتَارٍ وَهُوَ الْعَبْدُ وَلَيْسَ هٰذَا الْفِعْلُ مَنْسُوْبًا اِلَى الشَّرْطِ اِذْ لَا يَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ كُلَّمَا يَحُلُّ الْقَيْدُ اَبَقَ الْبَتَّةَ وَقَدْ تَقَدَّمَ هٰذَا الْحَلُّ عَلَى الْاِبَاقِ فَهُوَ فِیْ حُكْمِ الْاَسْبَابِ فَلِهٰذَا لَا يَضْمَنُ الْحَالُّ قِيْمَةَ الْعَبْدِ بِخِلَافِ مَا اِذَا اَمَرَ الْعَبْدَ بِالْاِبَاقِ حَيْثُ يَضْمَنُ الْاٰمِرُ وَاِنِ اعْتَرَضَ فِعْلُ فَاعِلٍ مُخْتَارٍ لِاَنَّ الْاَمْرَ بِالْاِبَاقِ اِسْتِعْمَالٌ لَهٗ فَاِذَا اَبَقَ بِاَمْرِهٖ فَكَاَنَّهٗ غَصَبَهٗ بِالْاِسْتِعْمَالِ بِخِلَافِ مَا اِذَا كَانَتِ الْوَاسِطَةُ الْمُتَخَلِّلَةُ مُضَافَةً اِلَى السَّبَبِ فَاِنَّهٗ يَضْمَنُ صَاحِبُ السَّبَبِ كَسَوْقِ الدَّابَّةِ وَقَوْدِهَا اِذْ فِعْلُ الدَّابَّةِ وَهُوَ التَّلَفُ مُضَافٌ اِلَى السَّائِقِ وَالْقَائِدِ فَيَضْمَنَانِ مَا تَلَفَ بِهَا۔

ترجمہ:...... اور تیسری قسم ﴿وہ شرط ہے جو اسباب کے حکم میں ہے﴾ اور یہ وہ شرط ہے کہ اس شرط اور اس کے مشروط کے درمیان کسی فاعل مختار کا ایسا فعل حائل ہو جس کی نسبت اس شرط کی طرف نہ ہو اور وہ شرط اس فعل پر مقدم ہو اور فاعل مختار کی قید کے ذریعے احتراز کیا ہے اس صورت سے جب (شرط اور مشروط کے درمیان) فاعل طبعی کا فعل حائل ہو جیسے کنواں کھودنا کیونکہ یہ شرط علل کے حکم میں ہے اور اس صورت سے احتراز کیا ہے جب وہ فعل اس شرط کی طرف منسوب ہو جیسے پرندے کے پنجرہ کا دروازہ کھولنا کیونکہ پرندے کا اڑنا پنجرے کا دروازہ کھولنے کی طرف منسوب ہے کہ یہ شرط بھی علت کے حکم میں ہے امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہاں تک کہ ان کے نزدیک کھولنے والا (پرندے کے) تاوان کا ضامن ہوگا، بخلاف شیخین رحمہما اللہ کے اور اس صورت سے احتراز ہے جب شرط علت پر مقدم نہ ہو جیسے دخول دار قائل کے اس قول میں ان دخلت الدار فانت طالق کیونکہ دخول دار کی شرط اس کے قول انت طالق کے تکلم سے مؤخر ہے کیونکہ یہ شرط محض ہے جو پہلی قسم میں داخل ہے ﴿جیسا کہ جب کسی نے غلام کی بیڑی کھول دی اور وہ بھاگ گیا﴾ کیونکہ بیڑی کا کھولنا بھاگنے کی شرط ہے اس لیے کہ بیڑی (بھاگنے سے) مانع تھی اور مانع کو دور کرنا شرط ہے لیکن شرط اور بھاگنے کے درمیان فاعل مختار کا فعل حائل ہے اور وہ غلام ہے اور یہ فعل شرط کی طرف منسوب نہیں ہے کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے جب بھی بیڑی کھول دی جائے تو غلام ضرور بھاگ جائے اور یہ کھولنا بھاگنے پر مقدم ہے، پس یہ شرط اسباب کے حکم میں ہے، اس لیے کھولنے والا قیمت غلام کا ضامن نہیں ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب کوئی شخص غلام کو بھاگنے کا حکم دے کہ حکم دینے والا ضامن ہوگا اگرچہ فاعل مختار کا فعل درمیان میں پایا گیا ہے کیونکہ بھاگنے کا حکم دینا غلام سے کام لینا ہے پس جب غلام اس کے حکم سے بھاگ گیا تو گویا اس نے غلام کو کام لینے

کے سلسلہ میں غصب کرلیا بخلاف اس صورت کے کہ جب درمیان والا واسطہ جو سبب کی طرف منسوب ہو کہ صاحب سبب ضامن ہوگا جیسے کہ سواری کو ہانکنا اور آگے سے کھینچنا کیونکہ جانور کا فعل جو کہ تلف ہے وہ ہانکنے والے اور کھینچنے والے کی طرف منسوب ہے لہذا سائق اور قائد جانور کی وجہ سے تلف شدہ چیز کے ضامن ہوں گے۔

تشریح ﴿والثالث شرط له حكم الاسباب﴾ شرط کی تیسری قسم شرط لہ حکم الاسباب ہے یعنی وہ شرط جو سبب کے حکم میں ہو اس کی تعریف یہ ہے کہ یہ شرط لہ حکم الاسباب وہ شرط ہے کہ شرط اور مشروط کے درمیان کسی فاعل مختار کے فعل کا واسطہ پایا جائے اور فاعل مختار کا وہ فعل مشروط یعنی حکم کی علت ہو اور وہ علت یعنی فاعل مختار کا فعل اس شرط کی طرف منسوب نہ ہو یعنی اس سے پیدا نہ ہوا ہو اور وہ شرط اس علت یعنی فاعل مختار کے فعل پر مقدم ہوتا کہ وہ سبب کے حکم میں بن جائے ورنہ جو حقیقی شرط ہوتی ہے وہ علت کے بعد ہوتی ہے جیسے ان دخلت الدار فانت طالق اس میں وقوع طلاق کی علت ہے انتِ طالق جس کا تکلم ابھی ہوا اور جو اس کی شرط ہے یعنی دخولِ دار وہ اس کے بعد پائی جائے گی اور یہاں چونکہ شرط علت سے پہلے ہے اس لیے وہ حقیقی شرط نہیں ہوگی بلکہ سبب کے حکم میں ہوگی کیونکہ سبب حقیقی علت سے پہلے ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ سبب حقیقی اور حکم کے درمیان علت کا واسطہ ہوتا ہے اس لیے یہ شرط سبب کے حکم میں ہوگی۔

﴿واحترز به﴾ شارح رحمہ اللہ اس تعریف کے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شرط کی اس تعریف میں فاعل مختار کی قید لگا کر فاعل طبعی (فاعلِ غیر مختار) کے فعل کو خارج کر دیا۔ جیسے کنواں کھودنا جو شرط ہے اس کے درمیان اور مشروط (ہلاک ہونے) کے درمیان فاعلِ طبعی یعنی فاعل غیر مختار کا واسطہ ہے۔ اس کو اس لئے خارج کیا کہ ایسی شرط علت کے حکم میں ہوتی ہے سبب کے حکم میں نہیں ہوتی اور لا يكون ذلك الفعل الخ (وہ فعل اس شرط کی طرف منسوب نہ ہو) کی قید لگا کر اس شرط کو نکال دیا جس کی طرف درمیان والا فعل منسوب ہو یعنی وہ فعل اس شرط سے پیدا ہوا ہو جیسے پرندے کے پنجرے کا دروازہ کھولنا یعنی کسی نے پرندے کے پنجرے کا دروازہ کھول دیا اور پرندہ فوراً اڑ گیا اور غائب ہو گیا تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس شخص پر پرندے کی قیمت کا ضمان واجب ہوگا اور شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک ضمان واجب نہیں ہوگا شیخین رحمہما اللہ یہ کہتے ہیں کہ پرندے کے پنجرے کا دروازہ کھولنا اڑنے کی شرط ہے اور اس شرط (دروازہ کھولنا) اور مشروط (پرندے کا اڑنا) کے درمیان فاعل مختار (پرندے) کے فعل (نکلنا) کا واسطہ ہے اور یہ فعل ایسا نہیں ہے جو شرط (پنجرے کا دروازہ کھولنے) کی طرف منسوب ہو یعنی پنجرے کا دروازہ کھولنے سے پیدا ہوا ہو کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ دروازہ کھولے اور پرندہ نہ اڑے۔ بہرحال یہ فعل شرط سے پیدا نہیں ہوا تو اس شرط (پنجرے کا دروازہ کھولنا) میں علت کا معنی نہیں ہوگا یعنی یہ شرط (پنجرے کا دروازہ کھولنا) فعل (پرندے کا نکلنا) کی علت نہیں ہوگی کہ حکم کے لیے علت العلت بنے بلکہ حکم کی علت وہ فعل (پرندے کا نکلنا) ہوگا البتہ یہ شرط اس فعل پر مقدم ہے جو علت ہے اس لیے یہ شرط سبب کے حکم میں ہوگی اور جب دروازہ کھولنا ایسی شرط ہے کہ جس میں علت کا معنی نہیں ہے تو حکم ﴿اڑنا﴾ اس شرط کی طرف منسوب نہیں ہوگا اور اس شرط کا ارتکاب کرنے والا (پرندے کے پنجرے کا دروازہ کھولنے والا) پرندے کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ آپ جانتے ہیں کہ مرتکب علت پر تو ضمان آتا ہے لیکن مرتکب سبب پر ضمان نہیں آتا۔ امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ پرندے کا فعل (پنجرے سے نکلنا) فاعل مختار کا فعل نہیں ہے بلکہ فاعلِ غیر مختار کا فعل ہے اور یہ فعل شرط (دروازہ کھولنے) کی طرف منسوب ہے یعنی شرط سے پیدا ہوا ہے کیونکہ اڑ کر چلے جانا پرندے کا فعلِ طبعی ہے لہذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا پس جب دروازہ کھولنے کے فوراً بعد پرندہ اڑ کر بھاگ گیا تو حکم شرط (دروازہ کھولنے) کی طرف

منسوب ہوگا پس امام محمد ﷫ کے مذہب کے مطابق پنجرے کا دروازہ کھولنا ایسی شرط ہے جس میں علت کا معنی ہے لہٰذا ہلاک ہونے کا حکم اس کی طرف منسوب ہوگا پس دروازہ کھولنے والا پرندے کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

اور مصنف ﷫ نے شرط کی اس تیسری قسم کی تعریف میں **و یکون ذلک الشرط سابقا علی ذلک الفعل** (وہ شرط اس فعل سے مقدم ہو جو علت ہے) کی قید لگا کر اس شرط کو نکال دیا جو علت سے مؤخر ہو جیسے **ان دخلت الدار فانت طالق** میں دخول دار شرط ہے اور یہاں شرط کا وجود علت یعنی **انت طالق** کے تکلم سے مؤخر ہے ایسی شرط کو اس لئے نکالا کہ یہ شرط محض یعنی شرط حقیقی ہے نہ اس میں سببیت کا معنی ہے اور نہ علت کا معنی ہے اور یہ شرط کی قسم اول میں داخل ہے۔

﴿**کما اذا حل قید عبد**﴾ شرط له حکم الاسباب کی مثال پیش کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے زید کے غلام کی بیڑی کھول دی اور وہ بھاگ گیا تو بیڑی کھولنے والا اس غلام کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ بیڑی کھولنا درحقیقت بھاگنے کی شرط ہے کیونکہ بیڑی بھاگنے سے مانع تھی مگر اس نے جب اس کو کھول دیا تو یہ مانع زائل ہو گیا اور مانع کو دور کرنے کا نام ہی شرط ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ بیڑی کھولنا شرط ہے لیکن بیڑی کھولنے اور بھاگنے کے درمیان فاعل مختار (غلام) کا فعل (نکلنا) حائل ہے اور یہی فعل خروج اصل علت ہے حکم یعنی بھاگنے کی اور یہ علت (خروج) شرط (بیڑی کھولنے) کی طرف منسوب نہیں ہے یعنی شرط سے پیدا نہیں ہوئی کیونکہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جب بھی بیڑی کھول دی جائے تو غلام ضرور بھاگ جائے بلکہ ممکن ہے کہ بیڑی کھولنے کے باوجود وہ غلام نہ بھاگے لہٰذا جب یہ علت شرط سے پیدا نہیں ہوئی تو شرط علت کے معنی میں نہ ہوئی اور یہ شرط (بیڑی کھولنا) علت (فعل خروج) سے پہلے پائی گئی ہے پس یہ شرط سبب کے حکم میں ہے کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ سبب حقیقی علت پر مقدم ہوا کرتا ہے اور شرط حقیقی علت سے مؤخر ہوا کرتا ہے پس چونکہ شرط (بیڑی کھولنا) علت (فعل خروج) پر مقدم ہے اس لئے یہ شرط (بیڑی کھولنا) سبب کے حکم میں ہوگی اور جو شرط سبب کے حکم میں ہو اس کی طرف حکم منسوب نہیں ہوتا اور اس کا مرتکب ضامن نہیں ہوتا اس لئے بیڑی کھولنے والا غلام کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا۔ بخلاف اس کے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے غلام کو بھاگنے کا حکم دے اور وہ غلام اس کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے بھاگ جائے تو حکم دینے والا غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا اگرچہ درمیان میں فاعل مختار (غلام) کا فعل (نکلنا) پایا گیا ہے مگر اس کے باوجود حکم اس کی طرف منسوب نہیں ہوگا اس لئے کہ غلام کو بھاگنے کا حکم دینا اس سے کام لینا ہے تو جب اس کے حکم کے مطابق وہ غلام بھاگ گیا تو گویا اس نے اپنا کام لینے کے لئے غلام کو مالک سے غصب کر لیا ہے اور غاصب پر تو ضمان آتا ہے اس لئے غلام کو بھاگنے کا حکم دینے والے پر ضمان واجب ہوگا پس درحقیقت یہ ضمان، ضمانِ غصب ہے۔

﴿**بخلاف ما**﴾ ہاں جس جگہ شرط اور مشروط کے درمیان والا فعل سبب کی طرف منسوب ہو وہاں صاحب سبب ضامن ہوگا کیونکہ اس صورت میں سبب علت العلت ہوگا جیسے جانور کو پیچھے سے ہنکا کر یا آگے سے کھینچ کر لے جانے والا کہ یہاں جانور کا فعل (ہلاک کرنا) اس کے سائق یا قائد کی طرف منسوب ہے اس لئے جانور نے جو کچھ ہلاک کیا یہی دونوں اس کے ضامن ہوں گے۔

وَالرَّابِعُ شَرْطٌ اِسْمًا لَا حُكْمًا كَاَوَّلِ الشَّرْطَيْنِ فِيْ حُكْمٍ تَعَلَّقَ بِهِمَا كَقَوْلِهٖ لِامْرَأَتِهٖ اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَاِنَّ دُخُوْلَ الدَّارِ الَّذِيْ يُوْجَدُ اَوَّلًا يَكُوْنُ شَرْطًا اِسْمًا لَا حُكْمًا اِذِ الْحُكْمُ مُضَافٌ اِلٰى اٰخِرِ الشَّرْطَيْنِ وُجُوْدًا فَهُوَ شَرْطُهٗ اِسْمًا وَحُكْمًا مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ فَلَوْ وُجِدَ الشَّرْطَانِ فِي الْمِلْكِ بِاَنْ بَقِيَتْ مَنْكُوْحَةً لَهٗ عِنْدَ وُجُوْدِهِمَا فَلَا شَكَّ اَنَّهٗ يَنْزِلُ الْجَزَاءُ وَاِنْ لَّمْ يُوْجَدَا فِي الْمِلْكِ اَوْ

وُجِدَ الْاَوَّلُ فِی الْمِلْكِ دُوْنَ الثَّانِیْ فَلَا شَكَّ اَنَّهٗ لَا یَنْزِلُ الْجَزَاءُ وَ اِنْ وُجِدَ الثَّانِیْ فِی الْمِلْكِ دُوْنَ الْاَوَّلِ بِاَنْ اَبَانَهَا الزَّوْجُ فَدَخَلَتِ الدَّارَ الْاُوْلٰی ثُمَّ تَزَوَّجَهَا فَدَخَلَتِ الدَّارَ الثَّانِیَةَ یَنْزِلُ الْجَزَاءُ وَ تُطَلَّقُ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْمَدَارَ عَلٰی اٰخِرِ الشَّرْطَیْنِ وَ الْمِلْكُ اِنَّمَا یُحْتَاجُ اِلَیْهِ فِیْ وَقْتِ التَّعْلِیْقِ وَ فِیْ وَقْتِ نُزُوْلِ الْجَزَاءِ وَ اَمَّا فِیْ مَا بَیْنَ ذٰلِكَ فَلَا وَ عِنْدَ زُفَرَ رحمہ اللہ لَا تُطَلَّقُ لِاَنَّهٗ یَقِیْسُ الشَّرْطَ الْاٰخِرَ عَلَی الْاَوَّلِ اِذْ لَوْ كَانَ الْاَوَّلُ یُوْجَدُ فِی الْمِلْكِ دُوْنَ الْاٰخِرِ لَا تُطَلَّقُ فَكَذَا عَكْسُهٗ وَ الْخَامِسُ شَرْطٌ هُوَ كَالْعَلَامَةِ الْخَالِصَةِ كَالْاِحْصَانِ فِی الزِّنَا شَرْطٌ لِلرَّجْمِ فِیْ مَعْنَی الْعَلَامَةِ وَ قَدْ عَدُّوْا هٰذَا تَارَةً فِی الشَّرْطِ وَ تَارَةً فِی الْعَلَامَةِ عَلٰی مَا سَیَجِیْءُ وَ لِهٰذَا لَمْ یَعُدَّهٗ صَاحِبُ التَّوْضِیْحِ مِنْ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ ثُمَّ اِنَّهُمْ بَیَّنُوْا ضَابِطَةً یُعْرَفُ بِهَا الْفَرْقُ بَیْنَ الشَّرْطِ وَ مَا فِیْ مَعْنَاهُ عَلٰی مَا قَالَ وَ اِنَّمَا یُعْرَفُ الشَّرْطُ بِصِیْغَتِهٖ كَحُرُوْفِ الشَّرْطِ مِثْلُ قَوْلِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَ فِیْهِ تَنْبِیْهٌ عَلٰی اَنَّ صِیْغَةَ الشَّرْطِ لَا یَنْفَكُّ عَنْ مَعْنَی الشَّرْطِ قَطُّ اَوْ دَلَالَتِهٖ وَ هِیَ الْوَصْفُ الَّذِیْ یَكُوْنُ فِیْ مَعْنَی الشَّرْطِ كَقَوْلِهِ الْمَرْاَةُ الَّتِیْ اَتَزَوَّجُهَا طَالِقٌ ثَلٰثًا فَاِنَّهٗ بِمَعْنَی الشَّرْطِ دَلَالَةً لِوُقُوْعِ الْوَصْفِ فِی النَّكِرَةِ اَیِ الْاِمْرَاَةِ الْغَیْرِ الْمُعَیَّنَةِ بِالْاِشَارَةِ لَا النَّكِرَةِ النَّحْوِیَّةِ اِذْ هِیَ مُعَرَّفَةٌ بِاللَّامِ فَلَمَّا دَخَلَ وَصْفُ التَّزَوُّجِ فِی الْمُنَكَّرَةِ وَ هُوَ مُعْتَبَرٌ فِی الْغَائِبِ یَصْلُحُ دَلَالَةً عَلَی الشَّرْطِ فَصَارَ كَاَنَّهٗ قَالَ اِنْ تَزَوَّجْتُ امْرَاَةً فَهِیَ طَالِقٌ وَ لَوْ وَقَعَ فِی الْمُعَیَّنِ بِاَنْ یَقُوْلَ هٰذِهِ الْمَرْاَةُ الَّتِیْ اَتَزَوَّجُ فَهِیَ طَالِقٌ لِمَا صَلُحَ دَلَالَةً عَلَی الشَّرْطِ لِاَنَّ الْوَصْفَ فِی الْحَاضِرِ لَغْوٌ اِذِ الْاِشَارَةُ اَبْلَغُ فِی التَّعْرِیْفِ مِنَ الْوَصْفِ فَكَاَنَّهٗ قَالَ هٰذِهِ الْمَرْاَةُ طَالِقٌ فَیَلْغُوْ فِی الْاَجْنَبِیَّةِ وَ نَصُّ الشَّرْطِ یَجْمَعُ الْوَجْهَیْنِ اَیِ الْمُعَیَّنَ وَ غَیْرَ الْمُعَیَّنِ حَتّٰی لَوْ قَالَ اِنْ تَزَوَّجْتُ امْرَاَةً فَهِیَ طَالِقٌ اَوْ اِنْ تَزَوَّجْتُ هٰذِهِ الْمَرْاَةَ فَهِیَ طَالِقٌ یَقَعُ الطَّلَاقُ بِالتَّزَوُّجِ فِی الصُّوْرَتَیْنِ۔

ترجمہ: ﴿چوتھی قسم وہ ہے جو اسما شرط ہو لیکن حکما شرط نہ ہو جیسے کہ دو شرطوں میں سے پہلی شرط اس حکم کے بارے میں جو دونوں پر معلق ہو جیسے کہ خاوند کا اپنی بیوی سے یوں کہنا کہ اگر تو اس گھر میں پھر اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے﴾ کیونکہ جو دخول دار پہلے پایا گیا وہ اسما شرط ہے نہ کہ حکما کیونکہ حکم دو شرطوں میں سے آخر میں پائی جانے والی شرط کی طرف منسوب ہے لہٰذا دوسری شرط اسما اور حکما تمام اعتبارات سے حکم کی شرط ہے، پس اگر دونوں شرطیں ملک نکاح میں پائی گئیں بایں صورت کہ دونوں شرطوں کے پائے جانے کے وقت وہ عورت اس کی منکوحہ رہی تب تو جزاء کے نازل ہونے میں کوئی شک نہیں ہے اور اگر دونوں شرطیں ملک نکاح میں نہ پائی جائیں یا پہلی شرط ملک نکاح میں پائی جائے دوسری ملک نکاح کہ پہلی میں نہ پائی جائے تو بلا شبہ جزاء مرتب نہیں ہوگی اور اگر دوسری شرط ملک نکاح میں پائی جائے اور نہ کہ پہلی بایں صورت کہ خاوند نے اس کو طلاق بائنہ دیدی پھر وہ پہلے گھر میں داخل ہوئی پھر اس خاوند نے اس سے شادی کر لی پھر وہ دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو ہمارے نزدیک جزاء نازل ہو جائے گی اور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ

دارومدار آخری شرط پر ہوتا ہے اور ملک نکاح کی ضرورت پڑتی ہے تعلیق کے وقت اور ترتب جزاء کے وقت باقی رہا ان دونوں کے درمیانی وقت میں سو ضرورت نہیں پڑتی اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس عورت پر طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ وہ آخری شرط کو پہلی شرط پر قیاس کرتے ہیں اس لیے کہ اگر پہلی شرط ملک نکاح میں پائی جائے نہ کہ آخری تو طلاق واقع نہیں ہوتی تو اسی طرح اس کا برعکس ہوگا اور پانچویں قسم ﴿وہ شرط ہے جو خالص علامت کی طرح ہو جیسے زنا میں محصن ہونا﴾ رجم کی ایسی شرط ہے جو علامت کے معنی میں ہے کبھی اصولی احصان کو شرط میں شمار کرتے ہیں اور کبھی علامت میں جس کا بیان عنقریب آئے گا اسی بناء پر صاحب توضیح رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو ان اقسام میں شمار نہیں کیا پھر اصولیوں نے ایک ضابطہ بیان کیا جس سے شرط اور معنی شرط کے درمیان فرق معلوم ہو جاتا ہے جیسے کہ ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ﴿شرط اپنے صیغہ ہی سے پہچانی جاتی ہے جیسے حروف شرط﴾ مثلاً قائل کا قول ان دخلت الدار فانت طالق اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ شرط کا صیغہ معنی شرط سے کبھی جدا نہیں ہوتا ہے ﴿یا دلیل شرط سے﴾ اور دلیل شرط وہ وصف ہے جو شرط کے معنی میں ہو ﴿جیسے قائل کا یہ قول کہ وہ عورت کہ جس سے میں شادی کروں اسے تین طلاقیں ہیں کیونکہ یہ کلام دلالۃ شرط کے معنی میں ہے نکرہ کا وصف واقع ہونے کی وجہ سے﴾ یعنی وہ عورت جس کو اشارہ کے ذریعے متعین نہیں کیا گیا نحوی نکرہ مراد نہیں ہے کیونکہ المرأۃ معرف باللام ہے، پس جب نکرہ پر وصف تزوج داخل ہوا اور وصف غائب میں معتبر ہوتا ہے تو ایسا وصف شرط پر دلیل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا گویا اس نے یوں کہا اگر میں نے کسی عورت سے شادی کی تو اسے طلاق ہے ﴿اور اگر وصف متعین چیز میں واقع ہو﴾ بایں طور کہ یوں کہے یہ عورت جس سے میں شادی کروں اسے طلاق ہے ﴿تو وہ وصف شرط پر دلیل نہیں بن سکتا﴾ کیونکہ وصف حاضر میں لغو ہوتا ہے کیونکہ وصف کی بنسبت اشارہ کی تعریف میں بڑھ کر ہوتا ہے گویا اس نے یہ کہا یہ عورت طلاق والی ہے پس یہ قول اجنبی عورت کے حق میں لغو ہوا۔ ﴿اور صریح شرط دونوں صورتوں کو جامع ہوتی ہے﴾ یعنی معین ہو اور غیر معین دونوں کو یہاں تک کہ اگر یوں کہا کہ اگر میں نے کسی عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق ہے یا یوں کہا کہ اگر میں نے اس عورت سے شادی کر لی تو اسے طلاق ہے تو ان دونوں صورتوں میں شادی کرنے سے طلاق واقع ہو جائے گی۔

تشریح: ﴿والرابع شرط﴾ شرط کی چوتھی قسم شرط مجازی کو بیان کر رہے ہیں شرط مجازی وہ شرط ہے جو اسماً اور معنیً شرط ہو حکماً شرط نہ ہو، اسماً شرط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مشروط (حکم) اس پر موقوف ہو اور معنیً شرط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ حکم میں مؤثر ہو اور حکماً شرط نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس شرط کے فوراً بعد حکم نہ پایا جائے جیسے حکم معلق ہو دو شرطوں پر اور ان میں سے ایک شرط پہلے پائی جائے اور دوسری بعد میں تو ان میں سے پہلی شرط اسماً اور دوسری بعد میں تو ان حکماً نہیں ہوگی، اور دوسری شرط اسماً، معنیً اور حکماً ہر لحاظ سے شرط ہوگی، پس پہلی شرط، شرط ناقص اور دوسری شرط شرط کامل ہوگی۔ مثلاً کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق اگر تو اس گھر میں پھر اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے۔ اس میں پہلا هذه الدار شرط اول ہے اور دوسرا هذه الدار شرط ثانی ہے اور پہلا هذه الدار (پہلے گھر میں داخل ہونا) وقوع طلاق کے لئے اسماً اور معنیً شرط ہے حکماً شرط نہیں ہے اسماً تو اس لئے شرط ہے کہ حکم (وقوع طلاق) فی الجملہ اس پر موقوف ہے اور معنیً اس لئے شرط ہے کہ فی الجملہ یہ وقوع طلاق میں مؤثر ہے اور حکماً اس لیے شرط نہیں ہے کہ حکم یعنی وقوع طلاق شرط اول کے فوراً بعد ثابت نہیں ہوتا بلکہ شرط ثانی کے پائے جانے تک مؤخر رہتا ہے۔ اور دوسرا هذه الدار (دوسرے گھر میں داخل ہونا) اسماً معنیً اور حکماً ہر اعتبار سے وقوع طلاق کے لئے شرط ہے اسماً تو اس لئے شرط ہے کہ حکم (وقوع طلاق) فی الجملہ اس پر موقوف ہے اور معنیً اس لئے شرط ہے کہ فی الجملہ یہ وقوع طلاق

میں مؤثر ہے اور حکماً اس لیے شرط ہے کہ حکم (وقوعِ طلاق) دوسرے دار میں داخل ہونے کے فوراً بعد پایا جاتا ہے پس جب دونوں شرطیں اس کی ملکِ نکاح میں پائی جائیں بایں طور کہ اس عورت کا اس آدمی کی زوجیت میں رہتے ہوئے دونوں گھروں میں داخل ہونا پایا گیا تب تو جزاء یعنی وقوعِ طلاق کے مرتب ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، بلاشبہ طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر دونوں شرطیں اس آدمی کی ملکِ نکاح میں نہیں پائی گئیں بایں طور کہ اس آدمی نے اس عورت کو طلاق بائنہ دی پھر وہ عورت دونوں گھروں میں داخل ہوئی یا صرف پہلی شرط اس کی ملکِ نکاح میں پائی گئی اور دوسری شرط اس کی ملک نکاح میں نہیں پائی گئی بایں طور کہ پہلے گھر میں وہ عورت اس وقت داخل ہوئی جب اس آدمی کی زوجیت میں تھی پھر اس آدمی نے اس عورت کو طلاق بائنہ دیدی پھر وہ دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو ان دونوں صورتوں میں بلاشبہ جزاء یعنی وقوعِ طلاق مرتب نہیں ہوگی کیونکہ پوری شرط اس کی ملک میں نہیں پائی گئی۔ اور اگر پہلی شرط اس آدمی کی ملک نکاح میں نہیں پائی گئی اور دوسری شرط اس آدمی کی ملک نکاح میں پائی گئی بایں طور کہ شوہر نے تعلیق یعنی **ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق** کہنے کے بعد اس عورت کو طلاق بائنہ دیدی پھر وہ پہلے گھر میں داخل ہوئی اس کے بعد شوہر نے اس کے ساتھ دوبارہ نکاح کرلیا پھر وہ دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو اس صورت میں ہمارے نزدیک جزاء یعنی وقوعِ طلاق مرتب ہوگی اور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ حکم کا اصل دارومدار آخری شرط پر ہے اس لئے کہ جزاء اس وقت مرتب ہوتی ہے جب کہ شرط تام ہو جائے اور شرط تام ہوتی ہے دوسرے گھر میں داخل ہونے سے اس لئے حکم کا دارومدار آخری شرط پر ہے اور باقی ملکِ نکاح کا موجود ہونا سو یہ ضروری ہے صرف تعلیق یعنی **ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق** کہنے کے وقت اور جزاء کے مرتب ہونے کے وقت اور ان دونوں کے درمیانی وقت میں ملکِ نکاح کا موجود ہونا کوئی ضروری نہیں ہے اور جزاء مرتب ہوتی ہے دوسری شرط کے پائے جانے کے وقت پس جب دوسری شرط پائی جائے تو اس وقت ملک نکاح کا موجود ہونا ضروری ہوگا اور ان دونوں وقتوں میں چونکہ ملکِ نکاح پائی گئی ہے اس لیے طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس چوتھی صورت میں (کہ جب پہلی شرط اس آدمی کے ملک نکاح میں نہیں پائی گئی اور دوسری شرط اس آدمی کے ملک نکاح میں پائی گئی) طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل قیاس ہے وہ دوسری شرط کو قیاس کرتے ہیں پہلی شرط پر کہ جس طرح صرف پہلی شرط ملکِ نکاح میں پائی جائے دوسری شرط اس آدمی کی ملک نکاح میں نہ پائی جائے بالاتفاق طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح جب صرف دوسری شرط ملک نکاح میں پائی جائے اور پہلی شرط اس کی ملکِ نکاح میں نہ پائی جائے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

«والخامس شرط» شرط کی پانچویں قسم شرط مشابہ بالعلامۃ ہے۔ شرط مشابہ بالعلامۃ وہ شرط ہے جو خالص علامت کے مشابہ ہو یعنی وہ شرط جو حکم کے وجود کو بتلائے اور اس کی پہچان کرائے اور اس کے ساتھ نہ تو وجودِ حکم کا تعلق ہو اور نہ وجوبِ حکم کا تعلق ہو اس کی مثال جیسے زنا باب احصان میں یعنی احصان زانی کے مستحقِ رجم ہونے کی شرط بمعنی علامت ہے کیونکہ جب احصان پایا جائے تو وہ حکم زنا کی پہچان کروائے گا کہ زنا کا حکم رجم ہے کوڑے نہیں ہیں اور یہ بتلائے گا کہ زانی رجم کا مستحق ہے۔

«وقد عدوا هذا» شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصولیین احصان کو کبھی شرط بمعنی علامت میں شمار کرتے ہیں اور کبھی علامت بمعنی شرط میں شمار کرتے ہیں جیسا کہ آگے آئے گا دونوں درست ہیں اسی وجہ سے صاحب توضیح نے شرط کی پانچویں قسم شرط بمعنی العلامت کو شرط کی اقسام میں سے سرے سے شمار ہی نہیں کیا۔

«ثم انهم بينوا» اقسام شرط بیان کرنے کے بعد اب مصنف رحمہ اللہ ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں کہ جس کے ذریعے شرط اور معنیٰ

شرط کے درمیان فرق معلوم ہوجاتا ہے چنانچہ فرمایا کہ شرط پہچانی جاتی ہے خاص صیغوں سے، خاص صیغوں سے مراد حروف شرط ہیں جیسے ان دخلت الدار فانت طالق یہ شرط ہے اس لئے کہ اس میں حرف شرط انْ موجود ہے۔

﴿وفیہ تنبیہ﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ انما کلمہ حصر لاکر اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ شرط کا صیغہ معنی شرط (شرط کے پائے جانے کے وقت حکم کا پایا جانا) سے کبھی جدا نہیں ہوتا بلکہ جب بھی شرط کا صیغہ پایا جائے تو وہ معنی شرط پر دلالت کرتا ہے کہ شرط کے پائے جانے کے وقت حکم بھی پایا جائے گا اور بعض علماء جن میں قاضی ابوزید دبوسی رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں فرماتے ہیں کہ کبھی صیغہ شرط معنیٔ شرط سے خالی ہوجاتا ہے اور اس کا نام وہ شرط تغلیب رکھتے ہیں (کشف البزدوی جلد ۲، ص ۳۳۹)

﴿او دلالۃ﴾ کبھی شرط پہچانی جاتی ہے دلیل شرط سے دلیل شرط سے مراد وہ وصف ہے جو شرط کے معنیٰ میں ہو مثلاً ایک آدمی نے کہا المرأۃ التی اتزوجھا طالق ثلاثا وہ عورت جس سے میں شادی کروں اسے تین طلاقیں ہیں اس میں "التی اتزوجھا" جو "المرأۃ" کی صفت ہے یہ معنیٔ شرط پر دلالت کرتی ہے کیونکہ مبتدا متضمن معنی شرط ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ یہ وصف شرط کے معنی میں ہے کیونکہ اس میں نکرہ یعنی المرأۃ کے لئے وصفِ تزوج لایا گیا ہے۔

﴿ای لامرأۃ الغیر المعینۃ﴾ سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے المرأۃ کو نکرہ کہا ہے حالانکہ یہ معرف باللام ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ متن میں نکرہ سے مراد المرأۃ ہے اور اس کا نکرہ ہونا بایں معنی ہے کہ اس کو اشارے کے ذریعے متعین نہیں کیا گیا یہاں نحوی نکرہ مراد نہیں ہے کیونکہ نحوی قاعدے کے لحاظ سے المرأۃ معرفہ ہے۔ بہرحال المرأۃ نکرہ ہے اور اس پر وصف تزوج داخل ہوا ہے اور جب المرأۃ کو اشارے کے ذریعے متعین نہیں کیا گیا تو معلوم ہوا کہ وہ عورت وہاں موجود نہیں ہے (جہاں کلام ہوا ہے) بلکہ غائب ہے اور وصف غائب آدمی کے تعارف کے لئے مفید اور معتبر ہوتا ہے لہٰذا یہ وصف معتبر ہوگا اور اس وصف میں شرط پر دلالت کرنے کی صلاحیت موجود ہے پس گویا کہ اس آدمی نے کہا ان تزوجت امرأۃ فھی طالق ثلاثا اگر میں کسی عورت سے شادی کروں تو اسے تین طلاقیں ہیں۔ پس اگر وہ اس کے بعد کسی عورت سے نکاح کرے گا تو اس عورت پر تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی اور جو چیز اشارے سے متعین کی گئی ہو اگر کلام میں اس کا وصفِ لازم لایا جائے مثلاً کوئی آدمی یوں کہے ھٰذہ المرأۃ التی اتزوج فھی طالق تو یہ وصف شرط پر دلالت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھے گا اس لئے کہ وہ عورت حاضر اور موجود ہے اور وصف ہوتا ہے چیز کی پہچان کروانے کے لیے اور حاضر اور موجود چیز کے تعارف کے لئے وصف لانا بالکل لغو ہے کیونکہ وصف کی بنسبت اشارے میں تعریف زیادہ ہوتی ہے اشارہ کے ذریعہ شئی کی جتنی پہچان ہوتی ہے وصف کے ذریعہ اتنی نہیں ہوتی اس لئے وہ وصف (التی تزوج) لغو ہوجائے گا پس اس وصف تزوج کے لغو ہونے کے بعد گویا کہ اس مرد نے یوں کہا ھٰذہ المرأۃ طالق اس عورت کو طلاق ہے اور وہ عورت اجنبی ہے اور اجنبی تو محلِ طلاق ہی نہیں ہے اس لئے یہ طلاق لغو ہوجائے گی۔

﴿ونص الشرط یجمع الوجھین﴾ دلیلِ شرط اور صریح شرط کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں کہ صریح شرط وہ ہے جو حروف شرط کے ساتھ ہو وہ اس چیز میں بھی مؤثر و مفید ہوتی ہے جو اشارے کے ساتھ متعین کی گئی ہو اور اس چیز میں بھی مؤثر و مفید ہوتی ہے جو اشارے سے متعین نہ کی گئی ہو یعنی اگر صریح شرط لائے تو جو چیز اشارے سے متعین کی گئی ہو اور جو اشارہ سے متعین نہ کی گئی ہو دونوں میں حکم اس پر معلق ہوگا۔ مثلاً کوئی آدمی بغیر تعیین کے یوں کہے (ان تزوجت امرأۃ فھی طالق۔ اگر میں کسی عورت سے شادی کروں تو اسے طلاق ہے) یا تعیین کر کے یوں کہے ان تزوجت ھٰذہ المرأۃ فھی طالق اگر میں نے اس عورت سے شادی کی تو اسے طلاق ہے تو ان دونوں صورتوں میں وقوع طلاق کا حکم شرط تزوج پر معلق ہوگا اور جس عورت سے شادی کی اس کو طلاق واقع

ہوجائے گی۔ بخلاف دلیل شرط کے وہ صرف اس چیز میں مؤثر ومفید ہوتی ہے جو اشارہ سے متعین نہ کی گئی ہو اور جو چیز اشارہ سے متعین کی گئی ہو اس میں مؤثر ومفید نہیں ہوتی یعنی جو اشارہ سے متعین نہ کی گئی ہو اس میں حکم اس وصف پر معلق ہوگا جیسا کہ اس کی تفصیل اوپر ہوچکی ہے۔

وَالرَّابِعُ الْعَلَامَةُ وَهِيَ مَا يُعَرِّفُ الْوُجُوْدَ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَّتَعَلَّقَ بِهٖ وُجُوْبٌ وَلَا وُجُوْدٌ فَقَوْلُهٗ مَا يُعَرِّفُ الْوُجُوْدَ اِحْتِرَازٌ عَنِ السَّبَبِ اِذْ هُوَ مُفْضٍ لَا مُعَرِّفٌ وَقَوْلُهٗ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَّتَعَلَّقَ بِهٖ وُجُوْبٌ اِحْتِرَازٌ عَنِ الْعِلَّةِ وَلَا وُجُوْدٌ اِحْتِرَازٌ عَنِ الشَّرْطِ كَالْاِحْصَانِ فِيْ بَابِ الزِّنَا فَاِنَّهٗ عَلَامَةٌ لِلرَّجْمِ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ كَوْنِ الزَّانِيْ حُرًّا مُسْلِمًا مُكَلَّفًا وَطِئَ بِنِكَاحٍ صَحِيْحٍ مَرَّةً فَالتَّكْلِيْفُ شَرْطٌ فِيْ سَائِرِ الْاَحْكَامِ وَالْحُرِّيَّةُ لِتَكْمِيْلِ الْعُقُوْبَةِ وَاِنَّمَا الْعُمْدَةُ هٰهُنَا هِيَ الْاِسْلَامُ وَالْوَطْئُ بِالنِّكَاحِ الصَّحِيْحِ وَاِنَّمَا جَعَلْنَاهُ عَلَامَةً لَا شَرْطًا لِاَنَّ الزِّنَا اِذَا تَحَقَّقَ لَا يَتَوَقَّفُ اِنْعِقَادُهٗ عِلَّةً لِلرَّجْمِ عَلٰى اِحْصَانٍ يَحْدُثُ بَعْدَهٗ اِذْ لَوْ وُجِدَ الْاِحْصَانُ بَعْدَ الزِّنَا لَا يَثْبُتُ بِوُجُوْدِهِ الرَّجْمُ وَعَدَمُ كَوْنِهٖ عِلَّةً وَسَبَبًا ظَاهِرٌ فَعُلِمَ اَنَّهٗ عِبَارَةٌ عَنْ حَالٍ فِي الزَّانِيْ يَصِيْرُ بِهِ الزِّنَا فِيْ تِلْكَ الْحَالَةِ مُوْجِبًا لِلرَّجْمِ وَهُوَ مَعْنٰى كَوْنِهٖ عَلَامَةً وَهٰذَا عِنْدَ بَعْضِ الْمُتَاَخِّرِيْنَ وَمُخْتَارُ الْاَكْثَرِ اَنَّهٗ شَرْطٌ لِوُجُوْبِ الرَّجْمِ لِاَنَّ الشَّرْطَ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وُجُوْدُ الْحُكْمِ وَالْاِحْصَانُ بِهٰذِهِ الْمَثَابَةِ اِذِ الزِّنَا لَا يُوْجِبُ الرَّجْمَ بِدُوْنِهٖ كَالسَّرِقَةِ لَا تُوْجِبُ الْقَطْعَ بِدُوْنِ النِّصَابِ

حَتّٰى لَا يَضْمَنَ شُهُوْدُهٗ اِذَا رَجَعُوْا بِحَالٍ تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِ الْاِحْصَانِ عَلَامَةً لَا شَرْطًا يَعْنِيْ اِذَا رَجَعَ شُهُوْدُ الْاِحْصَانِ بَعْدَ الرَّجْمِ لَا يَضْمَنُوْنَ دِيَةَ الْمَرْجُوْمِ بِحَالٍ اَيْ سَوَاءٌ رَجَعُوْا وَحْدَهُمْ اَوْ مَعَ شُهُوْدِ الزِّنَا اَيْضًا لِاَنَّهٗ عَلَامَةٌ لَا يَتَعَلَّقُ بِهَا وُجُوْبٌ وَلَا وُجُوْدٌ وَلَا يَجُوْزُ اِضَافَةُ الْحُكْمِ اِلَيْهِ بِخِلَافِ مَا اِذَا اجْتَمَعَ شُهُوْدُ الشَّرْطِ وَالْعِلَّةِ بِاَنْ شَهِدَ اثْنَانِ بِقَوْلِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَشَهِدَ اثْنَانِ بِدُخُوْلِ الدَّارِ ثُمَّ رَجَعَ شُهُوْدُ الشَّرْطِ وَحْدَهُمْ فَاِنَّهُمْ يَضْمَنُوْنَ عِنْدَ بَعْضِ الْمَشَايِخِ لِاَنَّ الشَّرْطَ صَالِحٌ لِخِلَافَةِ الْعِلَّةِ عِنْدَ تَعَذُّرِ اِضَافَةِ الْحُكْمِ اِلَيْهَا لِتَعَلُّقِ الْوُجُوْدِ بِهٖ وَثُبُوْتِ التَّعَدِّيْ مِنْهُمْ وَهُوَ مُخْتَارُ فَخْرِ الْاِسْلَامِ وَعِنْدَ شَمْسِ الْاَئِمَّةِ رحمہ اللہ لَا ضَمَانَ عَلَيْهِمْ قِيَاسًا عَلٰى شُهُوْدِ الْاِحْصَانِ وَاِنْ رَجَعَ شُهُوْدُ الْيَمِيْنِ وَشُهُوْدُ الشَّرْطِ جَمِيْعًا فَالضَّمَانُ عَلٰى شُهُوْدِ الْيَمِيْنِ خَاصَّةً لِاَنَّهُمْ صَاحِبُ عِلَّةٍ فَلَا يُضَافُ التَّلَفُ اِلٰى شُهُوْدِ الشَّرْطِ مَعَ وُجُوْدِهِمْ وَعِنْدَ زُفَرَ رحمہ اللہ شُهُوْدُ الْاِحْصَانِ اِذَا رَجَعُوْا وَحْدَهُمْ ضَمِنُوْا دِيَةَ الْمَرْجُوْمِ ذِهَابًا اِلٰى اَنَّهٗ شَرْطٌ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْاِحْصَانَ عَلَامَةٌ لَا تَصْلُحُ لِلْخِلَافَةِ وَلَئِنْ سَلَّمْنَا اَنَّهٗ شَرْطٌ فَلَا يَجُوْزُ اِضَافَةُ الْحُكْمِ اِلَيْهِ لِاَنَّ شُهُوْدَ الْعِلَّةِ وَهِيَ الزِّنَا صَالِحَةٌ لِلْاِضَافَةِ فَلَمْ

يَبْقَ لِلشَّرْطِ اِعْتِبَارٌ اِذْ لَا اِعْتِبَارَ لِلْخَلَفِ عِنْدَ اِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالْاَصْلِ ۔

ترجمہ ﴿اور چوتھی قسم علامت ہے اور علامت وہ چیز ہے جو حکم کے وجود کی پہچان کرائے وجوب حکم اور وجود حکم کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو﴾ پس ماتن رحمۃ اللہ علیہ کا قول **ما یعرف الوجود** سبب سے احتراز ہے کیونکہ سبب (حکم تک) پہنچانے والا ہے نہ کہ (حکم کی) پہچان کرانے والا۔ ماتن رحمۃ اللہ علیہ کا قول **من غیر ان یتعلق وجوب** علت سے احتراز ہے اور **لا وجود** شرط سے احتراز ہے ﴿جیسے احصان﴾ زنا کے باب میں کیونکہ احصان رجم کی علامت ہے اور احصان نام ہے زانی کے آزاد مسلمان اور مکلف ہونے کا کہ جس نے نکاح صحیح سے ایک مرتبہ جماع کیا ہو۔ پس مکلف ہونا تمام احکام کے لئے شرط ہے اور آزاد ہونا تکمیل سزا کے لئے ہے اور یہاں عمدہ اسلام اور نکاح صحیح کے ساتھ وطی کرنا ہے اور احصان کو ہم نے علامت بنایا نہ کہ شرط کیونکہ جب زنا ثابت ہو جائے تو اس کا رجم کے لئے علت بننا اس احصان پر موقوف نہیں ہوتا جو زنا کے بعد ثابت ہو کیونکہ اگر زنا کے بعد احصان پایا جائے تو اس احصان کے پائے جانے سے رجم ثابت نہیں ہوتا اور احصان کا علت اور سبب نہ ہونا واضح ہے پس معلوم ہوا کہ احصان زانی میں پائی جانے والی اس حالت کا نام ہے جس حالت میں زنا احصان کی وجہ سے رجم کو واجب کرتا ہے اور یہی معنی ہے اور احصان کے علامت ہونے کا اور یہ بعض متاخرین کے نزدیک ہے اور اکثر کا مذہب مختار یہ ہے کہ احصان رجم کے واجب ہونے کے لئے شرط ہے کیونکہ شرط وہ ہوتی ہے جس پر حکم کا وجود موقوف ہو اور احصان اس مرتبے میں ہے کیونکہ زنا بغیر احصان کے رجم کو واجب نہیں کرتا جیسے کہ چوری بغیر نصاب کے ہاتھ کے کاٹنے کو واجب نہیں کرتی ہے ﴿یہاں تک کہ شہود احصان کسی حال میں بھی ضامن نہیں ہوں گے جب وہ رجوع کر لیں﴾ یہ تفریع ہے احصان کے علامت ہونے اور شرط نہ ہونے پر یعنی جب شہود احصان رجم کے بعد رجوع کر لیں تو وہ رجم شدہ شخص کی دیت کے ضامن نہیں ہوں گے کسی حال میں بھی خواہ تنہا شہود احصان رجوع کریں یا وہ شہود زنا کے ساتھ رجوع کریں کیونکہ احصان ایک ایسی علامت ہے کہ جس کے ساتھ نہ وجوب حکم کا تعلق ہوتا ہے اور نہ وجود حکم کا اور نہ ہی احصان کی طرف حکم کو منسوب کرنا درست ہے بخلاف اس صورت کے کہ جب شہود شرط اور شہود علت دونوں مجتمع ہو جائیں بایں طور کہ دو آدمیوں نے شوہر کے قول **ان دخلت الدار فانت طالق** کی گواہی دی اور دو آدمیوں نے دخول دار کی گواہی دی پھر تنہا شہود شرط نے رجوع کر لیا تو یہ شہود شرط بعض مشائخ کے نزدیک ضامن ہوں گے کیونکہ شرط علت کا خلیفہ بننے کی صلاحیت رکھتی ہے علت کی طرف حکم کی نسبت کے متعذر ہونے کے وقت کیونکہ شرط کے ساتھ وجود حکم کا تعلق ہوتا ہے اور شہود شرط کی طرف سے تعدی پائی گئی ہے اور یہی فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کا پسندیدہ مسلک ہے اور شمس الائمہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک شہود شرط پر کوئی ضمان نہیں ہے شہود احصان پر قیاس کرتے ہوئے اور اگر شہود یمین اور شہود شرط دونوں رجوع کر لیں تو صرف قسم کے گواہوں پر ضمان ہوگا کیونکہ قسم کے گواہ صاحب علت ہیں لہٰذا شہود یمین کے ہوتے ہوئے نقصان شہود شرط کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک احصان کے گواہ جب تنہا رجوع کر لیں تو وہ رجم شدہ شخص کی دیت کے ضامن ہوں گے اس بات کی طرف جاتے ہوئے کہ احصان شرط ہے اور جواب یہ ہے کہ احصان علامت ہے جو خلیفہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور اگر ہم احصان کے شرط ہونے کو تسلیم کر لیں تو حکم کی نسبت احصان کی طرف درست نہیں ہے کیونکہ علت یعنی زنا کے گواہ نسبت حکم کی صلاحیت رکھتے ہیں لہٰذا شرط کا اعتبار باقی نہ رہا کیونکہ اصل پر عمل کے ممکن ہونے کے وقت خلیفہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

تشریح ﴿**و الرابع علامة**﴾ متعلقات احکام میں سے چوتھی قسم علامت ہے لغت میں علامت نشانی کو کہتے ہیں اور اصطلاحی تعریف خود مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کی ہے۔ **و هی ما یعرف الوجود من غیر ان یتعلق به وجوب**

ولاوجود علامت وہ چیز ہے جو حکم کے وجود کو بتلائے اور اس کی پہچان کرائے بایں طور کہ اس کے ساتھ نہ وجوب حکم کا تعلق ہو اور نہ وجود حکم کا۔

﴿قولہ ما یعرف الوجود﴾ شارح رحمہ اللہ علامت کی تعریف کے فوائد قیود بیان کر رہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے ما یعرف الوجود کی قید لگا کر علامت کی تعریف سے سبب کو نکال دیا کیونکہ سبب حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہوتا ہے اس کی پہچان نہیں کراتا۔ اور من غیر ان یتعلق بہ وجوب کی قید لگا کر علت کو خارج کر دیا کیونکہ علت کے ساتھ وجوب حکم کا تعلق ہوتا ہے۔ اور ﴿و لا وجود﴾ کی قید لگا کر علامت کی تعریف سے شرط کو نکال دیا کیونکہ شرط کے ساتھ وجود حکم کا تعلق ہوتا ہے۔

﴿کالاحصان فی باب الزنا﴾ علامت کی مثال بیان کر رہے ہیں جیسے زنا کے باب میں احصان ہے یعنی احصان زانی کے مستحق رجم ہونے کی علامت ہے کیونکہ جب احصان پایا جائے تو وہ حکم زنا کی پہچان کروائے گا کہ اس کا حکم رجم ہے نہ کہ کوڑے اور یہ زانی رجم کا مستحق ہے۔

﴿و ھو عبارۃ﴾ احصان کی تعریف کر رہے ہیں کہ احصان یہ ہے کہ زانی آزاد، مسلمان، مکلف یعنی عاقل بالغ ہو جس نے نکاح صحیح کے ساتھ کم از کم ایک دفعہ جماع کیا ہو۔ پس احصان کے پائے جانے کے لئے چھ شرطیں ہیں: (۱) زانی آزاد ہو (۲) مسلمان ہو۔ (۳) عاقل ہو۔ (۴) بالغ ہو۔ (۵) اس نے نکاح صحیح کر لیا ہو۔ (۶) نکاح صحیح کے ساتھ اس نے ایک دفعہ جماع کر لیا ہو اور عورت بھی انہی اوصاف کے ساتھ متصف ہو

مکلف یعنی عاقل و بالغ ہونے کی شرط اس لیے لگائی کہ یہ تمام احکام شرعیہ کے لیے شرط ہے زنا اور احصان کے ساتھ اس کی کوئی خصوصیت نہیں ہے اور آزادی کی شرط اس لئے لگائی تا کہ اس زانی پر کامل سزا جاری کی جاسکے پس احصان کی خصوصی شرطیں دو ہیں (۱) مسلمان ہونا۔ (۲) نکاح صحیح کے ساتھ جماع کرنا۔ اور اختلاف پیچھے گذر چکا ہے کہ احصان رجم کے لیے مسلمان ہونا شرط ہے یا نہیں؟ تو ہمارے نزدیک مسلمان ہونا شرط نہیں ہے بلکہ کافر محصن کو بھی رجم کیا جائے گا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک احصان رجم کے لیے مسلمان ہونا شرط ہے کافر کو رجم نہیں کیا جائے گا۔

﴿و انما جعلناہ علامۃ﴾ یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ احصان رجم کی علامت ہے شرط نہیں ہے دلیل یہ ہے کہ اگر احصان رجم کے لیے حقیقۃً شرط ہو تو رجم مشروط (حکم) بن جائے گا اور آپ جانتے ہیں کہ شرط پر حکم کا وجود موقوف ہوتا ہے لہٰذا حکم یعنی رجم کا وجود موقوف ہوگا شرط یعنی احصان پر، پس اگر احصان رجم کے لیے شرط ہو تو زنا کے پائے جانے کے باوجود زنا کا علت رجم ہونا احصان کے پائے جانے پر موقوف ہوگا کیونکہ شرط پر علت کا انعقاد (علت کا علت بننا) موقوف ہوتا ہے تو زنا کا علت رجم ہونا موقوف ہوگا احصان پر یعنی جب احصان پایا جائے گا تو زنا علت رجم بنے گا حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اگر احصان زنا کے بعد پیدا ہو مثلاً ایک آدمی زنا کے وقت غیر شادی شدہ تھا بعد میں اس نے شادی کر لی تو اس احصان کے پائے جانے سے رجم ثابت نہیں ہوتا پس اگر احصان حقیقۃً شرط ہوتا تو اس کے موجود ہوتے ہی رجم ثابت ہو جاتا حالانکہ مذکورہ صورت میں رجم ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کو سو کوڑے لگائے جاتے ہیں پس یہ بات ثابت ہو گئی کہ احصان رجم کی شرط نہیں ہے بلکہ علامت ہے اور احصان کا رجم کے لئے سبب اور علت نہ ہونا ظاہر ہے۔ سبب تو اس لئے نہیں ہے کہ احصان حکم (رجم) تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں ہے کہ احصان (شادی شدہ ہونے) سے رجم لازم نہیں آتا جب تک کہ زنا نہ پایا جائے حالانکہ سبب تو وہی ہوتا ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اس لیے احصان رجم کے لیے سبب

بھی نہیں ہوگا اور چونکہ احصان کی طرف حکم رجم کا وجوب بھی منسوب نہیں ہے اس لئے احصان رجم کے لئے علت بھی نہیں ہوگا۔ پس یہ بات معلوم ہوگئی کہ احصان رجم کے لئے نہ سبب ہے، نہ علت ہے اور جب احصان رجم کے لئے نہ شرط ہے، نہ علت اور نہ سبب ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ احصان درحقیقت زانی کی ایک مخصوص حالت ﴿کہ زانی عاقل ہو، بالغ ہو اور آزاد ہو نکاح صحیحہ کے ساتھ ایک مرتبہ جماع کرچکا ہو﴾ کا نام ہے کہ اس حالت میں زنا کا ارتکاب رجم کو واجب کرتا ہے یہی مطلب ہے احصان کے علامت ہونے کا پس معلوم ہوا کہ احصان علامت ہے یہ تحقیق بعض متاخرین (قاضی ابوزید دبوسی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ) کے مسلک کے مطابق ہے فخر الاسلام بزدوی رحمۃ اللہ علیہ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ منار کا مختار مذہب بھی یہی ہے اور اکثر اصولیین ﴿متقدمین احناف اور اکثر متاخرین﴾ کا مذہب مختار یہ ہے کہ احصان وجوب رجم کی شرط ہے کیونکہ شرط اس کو کہتے ہیں کہ جس پر حکم کا وجود موقوف ہو اور یہ بات احصان میں پائی جاتی ہے کہ اس پر وجوب رجم موقوف ہے۔

﴿اذ الزنا لا یوجب﴾: اور بعض متاخرین نے جو یہ کہا ہے کہ احصان کے ساتھ وجوب رجم کا تعلق نہیں ہے یہ بات ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ زنا کی وجہ سے وجوب رجم کے ثبوت کا احصان کے ساتھ تعلق ہے۔ کیونکہ احصان کے بغیر زنا بذات خود رجم کو واجب نہیں کرتا جس طرح کہ چوری اس وقت تک قطع ید کو واجب نہیں کرتی جب تک کہ مال مسروقہ نصاب سرقہ (دس درہم) تک نہ پہنچے اور نصاب بلاشبہ شرط ہے پس اسی طرح احصان بھی شرط ہوگا۔

﴿حتی لا یضمن شهوده﴾ یہاں سے احصان کے علامت ہونے اور شرط نہ ہونے پر ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ احصان چونکہ رجم کی علامت ہے شرط نہیں ہے اسی وجہ سے اگر احصان کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو کسی بھی حال میں وہ مرجوم کی دیت کے ضامن نہیں ہوں گے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ چار آدمیوں نے گواہی دی کہ فلاں شخص نے فلاں عورت کے ساتھ زنا کیا ہے یہ چار آدمی شہود زنا ہیں پھر دوسرے دو آدمیوں نے گواہی دی کہ وہ زانی محصن ہے یہ دو آدمی شہود احصان ہیں اس کے بعد زانی کو رجم کردیا گیا پھر اس کے بعد احصان کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا کہ ہم نے جھوٹی گواہی دی تھی واقع میں وہ زانی محصن نہیں تھا تو ان گواہوں پر مرجوم کی دیت کا ضمان واجب نہیں ہوگا۔ کسی بھی حال میں یعنی خواہ انہوں نے شہود زنا کے ساتھ رجوع کیا ہو یا تنہا رجوع کیا ہو قاضی کے فیصلے سے پہلے رجوع کیا ہو یا اس کے بعد رجوع کیا ہو بہر صورت یہ مرجوم کی دیت کے ضامن نہیں ہوں گے کیونکہ شہود احصان نے احصان کی گواہی دی ہے اور احصان علامت ہے اور علامت کے ساتھ نہ وجوب حکم کا تعلق ہوتا ہے نہ وجود حکم کا تعلق ہوتا ہے لہٰذا حکم یعنی رجم کا نہ تو وجود احصان کی وجہ سے ہوا اور نہ اس کا وجوب احصان کی وجہ سے ہوا ہے۔ پس جب معاملہ اس طرح ہے تو حکم رجم احصان کی طرف منسوب نہیں ہوگا اور جب حکم رجم احصان کی طرف منسوب نہیں ہے تو شہود احصان رجم سے بری ہوں گے اور ان پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

﴿و عند زفر رحمۃ اللہ علیہ﴾ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک شہود احصان جب تنہا رجوع کرلیں تو وہ مرجوم کی دیت کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ ان کے ہاں احصان رجم کے لئے شرط ہے اور ان کا اصول یہ ہے کہ علت اور شرط ضمان کے منسوب ہونے میں برابر ہیں کہ جس طرح ضمان کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے اسی طرح شرط کی طرف بھی کی جاتی ہے کیونکہ حکم جس طرح علت پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح شرط پر بھی موقوف ہوتا ہے لہٰذا حکم رجم احصان کی طرف منسوب ہوگا اور رجوع کرنے کی صورت میں شہود احصان پر ضمان واجب ہوگا۔

﴿والجواب ان الاحصان﴾ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ ہماری طرف سے امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا جواب

یہ ہے کہ احصان رجم کے لئے علامت ہے شرط نہیں ہے جیسا کہ بعض متاخرین، فخر الاسلام اور مصنف منار ﷫ کا مذہب مختار ہے اور علامت کی طرف حکم کی نسبت کرنا جائز نہیں ہوتا جیسا کہ اوپر گذرا ہے اس لئے حکمِ رجم احصان کی طرف منسوب نہیں ہوگا اور شہود احصان ضامن نہیں ہوں گے۔

﴿ولئن سلمنا﴾ امام زفر ﷫ کی دلیل کا دوسرا جواب دے رہے ہیں کہ اگر ہم تسلیم کرلیں کہ احصان رجم کے لئے شرط ہے جیسا کہ حضرات احناف کا خیال ہے پھر بھی شہودِ احصان پر دیت کا ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ یہاں رجم کی علت یعنی زنا موجود ہے اور یہ علت اس بات کی صلاحیت بھی رکھتی ہے کہ اس کی طرف حکمِ رجم منسوب کیا جائے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ جب علت میں اس بات کی صلاحیت ہو کہ اس کی طرف حکم کو منسوب کیا جائے تو پھر شرط کا اعتبار نہیں ہوتا اور اس کی طرف حکم منسوب نہیں ہوتا کیونکہ جہاں اصل پر عمل کرنا ممکن ہو وہاں خلیفہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے لہٰذا حکمِ رجم شرط یعنی احصان کی طرف منسوب نہیں ہوگا بلکہ شہودِ زنا جو علت کے گواہ ہیں رجم اور ہلاک ہونے کا حکم ان کی طرف منسوب ہوگا اور رجوع کرنے کی صورت میں صرف انہی پر ضمان واجب ہوگا شہودِ احصان پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

﴿بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة﴾ بخلاف اس صورت کے جب کسی مسئلہ میں شرط اور علت دونوں کے گواہ جمع ہوجائیں مثلاً دو آدمیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ زید نے اپنی غیر مدخولہ بیوی کی طلاق کو دخولِ دار پر معلق کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ ان دخلتِ الدار فانت طالق اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے یہ علت کی گواہی ہے پھر دوسرے دو آدمیوں نے گواہی دی اس بات کی کہ دخولِ دار کی شرط پائی گئی ہے یہ شرط کی گواہی ہے پھر صرف شرط کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا کہ ہم نے جھوٹ بولا تھا واقع میں دخولِ دار کی شرط نہیں پائی گئی تھی تو بعض مشائخ متاخرین ﴿قاضی ابوزید دبوسی، فخر الاسلام ﷫ وغیرہ﴾ فرماتے ہیں کہ وقوعِ طلاق کی بناء پر مرد کو مہر وغیرہ جو کچھ ادا کرنا پڑا شہودِ شرط اس کے ضامن ہوں گے کیونکہ یہاں علت کی طرف حکم کی نسبت کرنا متعذر ہے اس لئے کہ علت کے گواہوں نے رجوع نہیں کیا اور جب علت کی طرف حکم کی نسبت کرنا متعذر ہے تو شرط علت کے قائم مقام ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے کیونکہ شرط کے ساتھ کم از کم وجودِ حکم کا تعلق ہوتا ہے۔ اور شرط کے گواہوں کی طرف سے تعدی بھی پائی گئی ہے اور تعدی کرنے والے پر ضمان واجب ہوتا ہے اس لئے شرط کے گواہوں پر ضمان واجب ہوگا۔ لیکن شمس الائمہ سرخسی اور اکثر محققین ﷭ (جن میں سے فخر الاسلام ﷫ کے بھائی ابوالیسر بھی ہیں) کے نزدیک شہودِ شرط پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا یہ حضرات شہودِ شرط کو شہودِ احصان پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح شہودِ احصان اپنی گواہی سے رجوع کرلیں تو ان پر ضمان واجب نہیں ہوتا اسی طرح شہودِ شرط پر بھی ضمان واجب نہیں ہوگا۔

اور اگر ایسی صورت میں تعلیق ﴿علت﴾ اور شرط دونوں کے گواہ بیک وقت اپنی گواہی سے رجوع کرلیں تو صرف تعلیق کے گواہوں پر ضمان آئے گا کیونکہ یہ لوگ علت کے گواہ ہیں کہ ان لوگوں نے شوہر کے قول انت طالق کی گواہی دی ہے جو وقوعِ طلاق کی علت ہے اور جب علت کے گواہ موجود ہوں تو پھر نقصان کی نسبت شرط کے گواہوں کی طرف نہیں ہوسکتی اس لئے شہودِ تعلیق ہی ضامن ہوں گے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ مُتَعَلِّقَاتِ الْاَحْكَامِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ اَهْلِيَّةِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ وَهُوَ الْمُكَلَّفُ وَلَمَّا كَانَ مِنَ الْمَعْلُوْمِ اَنَّ اَهْلِيَّتَهٗ لَا تَكُوْنُ بِدُوْنِ الْعَقْلِ فَلِهٰذَا بَدَاَ بِذِكْرِ الْعَقْلِ فَقَالَ **فَصْلٌ** فِيْ بَيَانِ الْاَهْلِيَّةِ

وَالْعَقْلُ مُعْتَبَرٌ لِاِثْبَاتِ الْاَهْلِيَّةِ اِذْ لَا يُفْهَمُ الْخِطَابُ بِدُوْنِهٖ وَخِطَابُ مَنْ لَا يَفْهَمُ قَبِيْحٌ وَقَدْ مَرَّ تَفْسِيْرُهٗ فِي السُّنَّةِ وَاِنَّهٗ خُلِقَ مُتَفَاوِتًا فَالْاَكْثَرُ مِنْهُمْ عَقْلًا الْاَنْبِيَاءُ وَالْاَوْلِيَاءُ ثُمَّ الْعُلَمَاءُ وَالْحُكَمَاءُ ثُمَّ الْعَوَامُّ وَالْاُمَرَاءُ ثُمَّ الرَّسَاتِيْقُ وَالنِّسَاءُ وَفِيْ كُلِّ نَوْعٍ مِنْهُمْ دَرَجَاتٌ مُتَفَاوِتَةٌ فَقَدْ يُوَازِيُ اَلْفٌ مِنْهُمْ بِوَاحِدٍ وَكَمْ مِنْ صَغِيْرٍ يَسْتَخْرِجُ بِعَقْلِهٖ مَا يَعْجِزُ عَنْهُ الْكَبِيْرُ وَلٰكِنْ اَقَامَ الشَّرْعُ الْبُلُوْغَ مُقَامَ اعْتِدَالِ الْعَقْلِ وَاخْتَلَفُوْا فِي اعْتِبَارِهٖ وَعَدَمِهٖ فَقَالَتِ الْاَشْعَرِيَّةُ لَا عِبْرَةَ لِلْعَقْلِ دُوْنَ السَّمْعِ وَاِذَا جَاءَ السَّمْعُ فَلَهُ الْعِبْرَةُ دُوْنَ الْعَقْلِ فَلَا يُفْهَمُ حُسْنُ شَيْءٍ وَقُبْحُهٗ وَاِيْجَابُهٗ وَتَحْرِيْمُهٗ فَلَا يَصِحُّ اِيْمَانُ صَبِيٍّ عَاقِلٍ لِعَدَمِ وُرُوْدِ الشَّرْعِ بِهٖ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ ﷫ وَاحْتَجُّوْا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ اِنَّهٗ عِلَّةٌ مُوْجِبَةٌ لِمَا اسْتَحْسَنَهٗ وَمُحَرِّمَةٌ لِمَا اسْتَقْبَحَهٗ عَلَى الْقَطْعِ وَالثَّبَاتِ فَوْقَ الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ لِاَنَّ الْعِلَلَ الشَّرْعِيَّةَ اَمَارَاتٌ لَيْسَتْ مُوْجِبَةً لِذَاتِهَا وَالْعِلَلُ الْعَقْلِيَّةُ مُوْجِبَةٌ بِنَفْسِهَا وَغَيْرُ قَابِلَةٍ لِلنَّسْخِ وَالتَّبْدِيْلِ فَلَمْ يُثْبِتُوْا بِدَلِيْلِ الشَّرْعِ مَا لَا يُدْرِكُهُ الْعَقْلُ مِثْلُ رُؤْيَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَعَذَابِ الْقَبْرِ وَالْمِيْزَانِ وَالصِّرَاطِ وَعَامَّةِ اَحْوَالِ الْاٰخِرَةِ وَتَمَسَّكُوْا فِيْ ذٰلِكَ بِقِصَّةِ اِبْرَاهِيْمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَيْثُ قَالَ لِاَبِيْهِ اِنِّيْ اَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِيْ ضَلَالٍ مُّبِيْنٍ وَكَانَ هٰذَا الْقَوْلُ بِالْعَقْلِ قَبْلَ الْوَحْيِ لِاَنَّهٗ قَالَ اَرَاكَ وَلَمْ يَقُلْ اُوْحِيَ اِلَيَّ۔

ترجمہ..... اور جب مصنف ﷫ متعلقات احکام کے بیان سے فارغ ہوئے تو محکوم علیہ کی اہلیت کو بیان کرنا شروع کر دیا اور محکوم علیہ مکلف ہے اور یہ بات چونکہ معلوم ہے کہ اہلیت بغیر عقل نہیں پائی جا سکتی ہے اسی لئے مصنف ﷫ نے عقل کے ذکر سے ابتداء کی چنانچہ فرمایا: یہ فصل ﴿اہلیت کے بیان میں ہے اور اہلیت کو ثابت کرنے کے لئے عقل معتبر ہے﴾ کیونکہ عقل کے بغیر خطاب نہیں سمجھا جا سکتا اور جو شخص سمجھ نہ سکے اس سے خطاب کرنا قبیح ہے اور عقل کی تعریف سنت کی بحث میں گذر چکی ہے ﴿اور عقل متفاوت ہونے کی حالت میں پیدا کی گئی ہے﴾ چنانچہ انسانوں میں سب سے زیادہ عقلمند انبیاء علیہم السلام اور اولیاء ہیں پھر علماء اور حکماء کا درجہ ہے اور اس کے بعد عوام اور سلاطین کا اور ان کے بعد دیہاتیوں اور عورتوں کا نمبر ہے اور ان میں سے ہر نوع میں مختلف درجات ہیں چنانچہ کبھی ہزار آدمی ایک آدمی کے برابر ہوتے ہیں اور کتنے بچے ایسے ہیں کہ جو اپنی عقل سے ایسی بات دریافت کر لیتے ہیں کہ جس سے بڑے عاجز ہوتے ہیں لیکن شریعت نے بلوغ کو اعتدال عقل کے قائم مقام بنایا ہے اور عقل کے معتبر ہونے اور نہ ہونے میں علماء کا اختلاف ہے ﴿چنانچہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ دلیل نقلی کے بغیر عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور جب دلیل نقلی آ جائے تو اسی کا اعتبار ہو گا نہ کہ عقل کا﴾ لہٰذا عقل کے ذریعے کسی چیز کا حسن ہونا اور قبیح ہونا اور کسی چیز کو واجب کرنا اور حرام کرنا نہیں سمجھا جا سکتا اور عقلمند بچے کا ایمان لانا درست نہیں ہو گا اس پر شریعت کے وارد نہ ہونے کی وجہ سے اور یہ امام شافعی ﷫ کا قول ہے اور اشاعرہ نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کیا ہے اور ہم عذاب نہیں دیتے یہاں تک کہ ہم کوئی رسول نہ بھیج دیں ﴿اور معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل قطعی اور یقینی طور پر ان امور کے لئے علت موجبہ ہے جن کو مستحسن سمجھتی ہے اور ان امور کے لئے علت محرمہ ہے جن کو قبیح سمجھتی ہے (بلکہ عقل کی تاثیر)

شرعی علتوں سے بڑھ کر ہے﴾ اس لئے کہ شرعی علتیں علامتیں ہیں بذات خود موجب نہیں ہیں اور عقلی علتیں بذات خود موجب ہیں اور تبدیلی اور نسخ کو قبول نہیں کرتیں ﴿اس لیے معتزلہ دلیل شرعی کی وجہ سے ان چیزوں کو ثابت نہیں کرتے جن کا عقل ادراک نہیں کر سکتی ہے﴾ مثلاً اللہ تعالیٰ کا دیدار اور عذاب قبر اور میزان اور پل صراط اور آخرت کے اکثر احوال اور یہ اس بارے میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصے سے استدلال کرتے ہیں جب انہوں نے اپنے باپ سے یہ کہا کہ بے شک کہ میں تجھے اور تیری قوم کو کھلی گمراہی میں دیکھتا ہوں اور یہ قول عقل کے ذریعے سے تھا وحی سے پہلے کیونکہ آپ علیہ السلام نے اراك فرمایا نہ کہ اُوْحی الیّ (مجھے وحی کی گئی)۔

تشریح ﴿ولما فرغ﴾ جب مصنف رحمہ اللہ متعلقات احکام کے ذکر سے فارغ ہو چکے تو اب محکوم علیہ یعنی مکلف کی اہلیت کو بیان کر رہے ہیں اور یہ بات تو سبھی کو معلوم ہے کہ اہلیت بغیر عقل کے نہیں پائی جا سکتی اس لئے اس بحث کو عقل کے بیان سے شروع کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ خطاب باری اور احکام شرعیہ کے مکلف ہونے کی اہلیت کو ثابت کرنے کے لئے ہمارے نزدیک سب سے پہلے عقل کا اعتبار ہے کیونکہ بغیر عقل کے خطاب تکلیف (خطاب یا شارع) سمجھ نہیں آ سکتا اور جو شخص خطاب سمجھنے کے قابل نہ ہو تو اس کو خطاب کرنا قبیح اور مذموم ہے۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عقل کی تعریف اقسام سنت کی بحث میں گذر چکی ہے کہ عقل انسان کے بدن میں خدا کا عطا کردہ ایک نور ہے جس سے قلب کو وہ روشنی حاصل ہوتی ہے جس کی بدولت انسان بتوفیق الٰہی اپنے مطلوب کو حاصل کر لیتا ہے۔ عقل کا دائرہ کار تو بہت وسیع ہے مگر اس کے کام کی ابتداء وہاں سے ہوتی ہے جہاں حواس کا کام ختم ہوتا ہے یعنی جہاں حواس کے ادراک کی انتہاء ہوتی ہے وہاں سے عقل کے ادراک کی ابتداء ہوتی ہے۔

﴿وانه خلق متفاوتًا الخ﴾ معتزلہ پر رد کر رہے ہیں معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ انسانوں میں عقلوں کے لحاظ سے تفاوت نہیں ہے بلکہ سب برابر ہیں جس طرح حیوانیت کے لحاظ سے سب برابر ہیں صاحب کتاب اس پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پیدائشی طور پر قوت وضعف کے اعتبار سے عقل کے درجات متفاوت ہیں چنانچہ طبقات انسانی میں سب سے زیادہ عقلمند انبیاء اور اولیاء ہیں پھر علماء اور حکماء کا درجہ ہے پھر شہری عوام اور امراء کا رتبہ ہے ان کے بعد دیہاتیوں اور عورتوں کا نمبر ہے۔ نیز ان انواع میں سے ہر نوع کے افراد میں بھی درجات عقل میں بڑا فرق ہے بسا اوقات ایک آدمی کی عقل ہزار آدمیوں کی عقل سے بڑھ کر ہوتی ہے اور کتنے بچے ایسے ہوتے ہیں جو اپنی عقل سے ایسی بات دریافت کر لیتے ہیں کہ ان کے سامنے عمر رسیدہ آدمی بھی ہار مان لیتا ہے لیکن چونکہ عقل ایک وصف باطنی ہے جس کے معیار کی تحدید ناممکن ہے اور لوگوں کی عقول میں بھی تفاوت ہے تو یہ بات جاننا متعذر ہو گیا کہ آیا ہر شخص کی عقل اس مرتبہ کو پہنچ گئی ہے جس پر تکلیف شرعی کا دارومدار ہے اس لئے شریعت نے بلوغ کو عقل کے اعتدال اور پختگی کے قائم مقام کر دیا پھر تکالیف شرعیہ میں عقل کے معتبر ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ دلیل شرعی یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ نہ ہو تو عقل بیکار ہے دلیل شرعی کے بغیر عقل احکام کو نہیں پہچان سکتی ہے اور جب کسی معاملے میں دلیل شرعی مل جائے تو اسی کا اعتبار ہو گا عقل کا اعتبار نہیں ہو گا۔

چنانچہ کسی چیز کا حسن ہونا یعنی باعث اجر و ثواب ہونا اور کسی چیز کا قبیح ہونا یعنی باعث گناہ و عقاب ہونا اور کسی کا واجب ہونا اور کسی چیز کا حرام ہونا یہ عقل کے ذریعے نہیں پہچانا جا سکتا ہے اور نہ صبی عاقل کا ایمان لانا درست ہو سکتا ہے کیونکہ شریعت نے اسے ایمان لانے کا مکلف نہیں بنایا ہے اور عقل کا کوئی فیصلہ لائق اعتبار نہیں ہے۔ اس لئے صبی عاقل کا ایمان لانا درست نہیں ہے اور اسی طرح اگر

کسی شخص کو دعوتِ اسلام نہ پہنچی ہو اور وہ کفر و ایمان سے خالی رہتے ہوئے یا مشرکانہ عقیدہ کے ساتھ مرگیا تو وہ معذور ہوگا اس کو جہنم کی سزا نہیں ہوگی، یہ اشاعرہ کا مذہب ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی مسلک ہے ان حضرات کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے ﴿و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا﴾ ہم کسی کو عذاب دینے والے نہیں ہیں جب تک کہ نبی نہ بھیجیں۔ اس آیت میں بعثت نبی سے پہلے عذاب کی نفی کی گئی ہے اور عذاب کی نفی اسی وقت ہوسکتی ہے جب کہ ان سے حکم کفر منتفی ہو اور حکم کفر اسی وقت منتفی ہوسکتا ہے جب خطاب شرعی پہنچے بغیر انسان اپنی عقل سے مکلف شمار نہ ہو یعنی دعوتِ اسلام پہنچے بغیر انسان اپنی عقل سے مکلف شمار نہ ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ خطاب شرعی پہنچے بغیر انسان اپنی عقل سے مکلف شمار نہیں ہوتا۔

﴿و قالت المعتزلة﴾ معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ عقل جن امور کو حسن سمجھتی ہے جیسے منعم کا شکریہ ادا کرنا، صانع کی معرفت، غرق ہونے والے شخص اور آگ میں جلنے والے شخص کو بچانا۔ ان امور کے لئے عقل قطعی اور حتمی طور پر علتِ موجبہ ہے اور جن امور کو عقل قبیح سمجھتی ہے جیسے منعم کی ناشکری، صانع سے ناواقف رہنا اور ظلم کرنا ان امور کے لئے عقل علتِ محرمہ ہے بلکہ عقل کی تاثیر شرعی علتوں سے بھی بڑھ کر ہے کیونکہ شرعی علتیں بذاتِ خود موجب احکام نہیں ہیں بلکہ وہ احکام پر دلالت کرنے والی علامتیں ہیں اور قابلِ نسخ اور قابلِ تبدیل ہیں اور عقلی علتیں بذاتِ خود موجب احکام ہیں جن میں نسخ اور تبدیلی واقع ہونے کا بھی احتمال نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ معتزلہ دلیل شرعی وارد ہونے کے باوجود ان چیزوں کو جائز قرار نہیں دیتے جن کا عقل ادراک نہ کرسکے جیسے رویت باری، عذاب قبر، میزانِ عمل، پل صراط اور ان کے علاوہ بہت سارے احوالِ آخرت ہیں کہ جن کے بارے میں بہت سارے دلائل شرعیہ وارد ہوئے ہیں مگر چونکہ عقل ان کا ادراک نہیں کرسکتی اس لیے معتزلہ ان سب کا انکار کرتے ہیں معتزلہ کی دلیل حضرت ابراہیم علیہ السلام کا وہ قول ہے جو انہوں نے اپنے باپ کو خطاب کر کے فرمایا تھا کہ ﴿انی اراك و قومك فی ضلال مبین﴾ کہ میں تجھے اور تیری قوم کو کھلی گمراہی میں دیکھتا ہوں۔ اس آیت میں لفظِ اراك سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے وحی نازل ہونے سے پہلے اپنی عقل کے ذریعے ان کو گمراہ کہا، ورنہ اراك کے بجائے اوحی الیّ فرماتے۔ اس آیت سے ثابت ہوا کہ عقل بذاتِ خود حجت ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے مطابق عمل نہ کرنے کی وجہ سے ان لوگوں کو معذور قرار دینے کے بجائے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان کے بارے میں فی ضلال مبین فرمایا۔ پس اگر عقل بذاتِ خود حجت نہ ہوتی اور وہ معذور ہوتے تو پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام ان کے بارے میں فی ضلال مبین نہ فرماتے۔ یعنی ان کو گمراہ نہ کہتے مگر آپ علیہ السلام نے ان کو گمراہ کہا ہے اور وہ گمراہ تب ہی ہوسکتے ہیں جب ایمان لانا ان پر واجب ہو اور وہ ایمان نہ لائے ہو اور وحی نازل ہونے سے پہلے ان پر محض عقل کی بناء پر ایمان لانا واجب ہوسکتا ہے تو ان پر محض عقل کے ذریعہ ایمان لانا واجب تھا لیکن وہ ایمان نہیں لائے، اس لیے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان کو گمراہ کہا۔

وَ قَالُوْا لَا عُذْرَ لِمَنْ عَقَلَ فِی الْوَقْفِ عَنِ الطَّلَبِ وَ تَرْكِ الْاِیْمَانِ وَ الصَّبِیُّ الْعَاقِلُ مُكَلَّفٌ بِالْاِیْمَانِ لِاَجْلِ عَقْلِهٖ وَ اِنْ لَّمْ یَرِدْ عَلَیْهِ السَّمْعُ وَ مَنْ لَّمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ بِاَنْ نَشَأَ عَلٰی شَاهِقِ الْجَبَلِ اِذَا لَمْ یَعْتَقِدْ اِیْمَانًا وَ لَا كُفْرًا كَانَ مِنْ اَهْلِ النَّارِ لِوُجُوْبِ الْاِیْمَانِ بِمُجَرَّدِ الْعَقْلِ وَ اَمَّا فِی الشَّرَائِعِ فَمَعْذُوْرٌ حَتّٰی تَقُوْمَ عَلَیْهِ الْحُجَّةُ وَ هٰذَا مَرْوِیٌّ عَنْ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رحمه الله وَ عَنِ الشَّیْخِ اَبِیْ مَنْصُوْرٍ رحمه الله اَیْضًا وَ حِیْنَئِذٍ لَا فَرْقَ بَیْنَنَا وَ بَیْنَ الْمُعْتَزِلَةِ اِلَّا فِی التَّخْرِیْجِ وَ هُوَ اَنَّ الْعَقْلَ مُوْجِبٌ عِنْدَهُمْ وَ مُعَرِّفٌ عِنْدَنَا وَ لٰكِنْ

الصَّحِيْحُ مِنْ قَوْلِ الشَّيْخِ أَبِيْ مَنْصُوْرٍ وَ مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمه الله مَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ رحمه الله بِقَوْلِهِ نَحْنُ نَقُوْلُ فِي الَّذِيْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ إِنَّهُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِمُجَرَّدِ الْعَقْلِ فَإِذَا لَمْ يَعْتَقِدْ إِيْمَانًا وَ لَا كُفْرًا كَانَ مَعْذُوْرًا إِذْ لَمْ يُصَادِفْ مُدَّةً يَتَمَكَّنُ فِيْهَا مِنَ التَّأَمُّلِ وَ الْإِسْتِدْلَالِ وَ إِذَا أَعَانَهُ اللهُ تَعَالٰى بِالتَّجْرِبَةِ وَ أَمْهَلَهُ لِدَرْكِ الْعَوَاقِبِ لَمْ يَكُنْ مَعْذُوْرًا وَ إِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ لِأَنَّ الْإِمْهَالَ وَ إِدْرَاكَ مُدَّةِ التَّأَمُّلِ بِمَنْزِلَةِ الدَّعْوَةِ فِيْ تَنْبِيْهِ الْقَلْبِ عَنْ نَوْمِ الْغَفْلَةِ بِالنَّظَرِ فِي الْآيَاتِ الظَّاهِرَةِ وَ لَيْسَ عَلٰى حَدِّ الْإِمْهَالِ دَلِيْلٌ يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأَشْخَاصِ فَرُبَّ عَاقِلٍ يَهْتَدِيْ فِيْ زَمَانٍ قَلِيْلٍ إِلٰى مَا لَا يَهْتَدِيْ غَيْرُهُ فَيُفَوَّضُ تَقْدِيْرُهُ إِلَى اللهِ تَعَالٰى وَ قِيْلَ إِنَّهُ مُقَدَّرٌ بِثَلٰثَةِ أَيَّامٍ إِعْتِبَارًا بِإِمْهَالِ الْمُرْتَدِّ وَ هُوَ ضَعِيْفٌ۔

ترجمہ ﴿اور معتزلہ کہتے ہیں جو شخص عقل رکھتا ہو اس کے لیے طلب حق سے رکنے اور ایمان ترک کرنے میں کوئی عذر نہیں ہوگا اور کمسن بچہ جو عقل رکھتا ہو وہ ایمان لانے کا مکلف ہے﴾ اپنی عقل کی وجہ سے اگر چہ اس پر دلیل شرعی وارد نہیں ہوئی ﴿اور وہ شخص جس کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو﴾ بایں طور کہ پہاڑ کی چوٹی پر پیدا ہوا ہو ﴿جب وہ کفر و ایمان کسی کا اعتقاد نہ رکھتا ہو تو وہ جہنمیوں میں سے ہوگا﴾ محض عقل کے ذریعے ایمان کے واجب ہونے کی وجہ سے اور احکام شرعیہ میں سو وہ معذور ہوگا یہاں تک کہ اس پر دلیل قائم ہو جائے اور یہ بات امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور شیخ ابو منصور رحمہ اللہ سے بھی مروی ہے اور اس وقت ہمارے اور معتزلہ کے درمیان صرف تخریج کے اعتبار سے فرق ہوگا اور وہ یہ ہے کہ ان (معتزلہ) کے نزدیک عقل (احکام شرعیہ کو) واجب کرنے والی ہے اور ہمارے نزدیک عقل پہچان کرانے والی ہے لیکن شیخ ابو منصور رحمہ اللہ کا صحیح قول اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا صحیح مذہب وہ ہے جس کو ماتن رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے اپنے اس قول سے ﴿کہ ہم اس شخص کے بارے میں کہ جس کے پاس دعوت اسلام نہ پہنچی ہو یہ کہتے ہیں کہ وہ محض عقل کی وجہ سے مکلف نہیں ہے پس جب وہ کفر و ایمان کسی بات کا اعتقاد نہ رکھتا ہو تو وہ معذور ہوگا﴾ اس لیے کہ اس نے اتنی مدت نہیں پائی کہ جس میں وہ غور و فکر اور استدلال پر قادر ہوتا ﴿لیکن جب اللہ تعالیٰ تجربہ کے ذریعہ اس کی اعانت فرمائیں اور اسے انجام کو سوچنے کی مہلت دیں تو وہ معذور نہیں ہوگا اگر چہ اس کے پاس دعوت اسلام نہ پہنچی ہو﴾ کیونکہ مہلت دینا اور غور و فکر کی مدت کا پانا دعوت کے درجہ میں ہے واضح نشانیوں میں سوچ و بچار کر کے دل کو غفلت کی نیند سے بیدار کرنے میں اور مہلت دینے کی حد پر کوئی معتمد علیہ دلیل نہیں ہے کیونکہ یہ مدت لوگوں کے مختلف ہونے کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے بعض دفعہ ایک عقلمند آدمی تھوڑے سے عرصے میں ان چیزوں کو پالیتا ہے جن کو اس کا غیر نہیں پاسکتا لہٰذا اس مدت کی مقدار مقرر کرنا اللہ تعالیٰ کے حوالے کیا جائے گا اور بعضوں نے کہا کہ یہ مدت تین دن کے ساتھ مقرر ہے مرتد کی مہلت پر قیاس کرتے ہوئے اور یہ قول ضعیف ہے۔

تشریح ﴿وقالوا لا عذر لمن عقل﴾ معتزلہ تمام خطابات شرع کو عقل کی طرف متوجہ کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک استدلال صرف عقل کے ذریعے کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک عقل اصل بنفسہٖ ہے باقی رہی شریعت تو وہ اس کے تابع ہے اسی وجہ سے معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عاقل ہونے کے باوجود طلب حق سے رک جائے یعنی طلب حق نہ کرے اور ایمان نہ لائے اور صانع اور اس کے احکام کی معرفت کے لئے غور و فکر نہ کرے تو اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا بلکہ وہ معذب فی النار ہوگا کیونکہ محض عقل

کی وجہ سے اس پر ایمان لانا واجب تھا وہ عقل رکھنے والا خواہ کمسن بچہ ہو یا بڑا ہو یعنی کمسن بچہ اگر عقل رکھتا ہے تو ان کے نزدیک وہ بھی ایمان لانے کا مکلف ہے اور جو شخص آبادی سے دور پہاڑی کا بسنے والا ہو اور اس کے پاس دعوتِ اسلام نہ پہنچی ہو تو اگر وہ کفر و ایمان عقیدہ سے خالی رہتے ہوئے مرجائے تو بھی وہ دوزخی ہوگا کیونکہ عقل کے ذریعے اس پر ایمان لانا واجب تھا البتہ بقیہ احکامِ شرعیہ بجا لانے میں اسے معذور سمجھا جائے گا جب تک اس کے پاس دلیلِ شرعی نہ پہنچے۔ کیونکہ احکامِ شرعیہ فرعیہ کو محض عقل سے جاننا ممکن نہیں ہے اور اگر اس کے پاس دعوتِ اسلام پہنچ جائے اور اس کو احکامِ شرعیہ کا علم حاصل ہو جائے، پھر بھی وہ نہ ایمان لائے اور نہ احکامِ شرعیہ کو بجالائے تو اب اس کو دونوں چیزوں کی وجہ سے عذاب ہوگا۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قول کہ ﴿عقل کے ذریعے ایمان لانا واجب ہے﴾ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور شیخ ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ سے بھی منقول ہے یہ نقل اگر صحیح ہو تو پھر ہمارے درمیان اور معتزلہ کے درمیان زیرِ بحث مسئلہ میں تخریج یعنی نقطۂ نظر کے اختلاف کے علاوہ اور کوئی اختلاف نہیں رہتا یعنی معتزلہ کے نزدیک عقل ہی احکام کے لیے علتِ موجبہ ہے اور ہمارے نزدیک احکامِ شریعت پہچاننے کا محض ایک ذریعہ ہے احکامِ شرعیہ کو ثابت کرنے والی علت نہیں ہے لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور شیخ ابو منصور رحمہ اللہ ماتریدی کا صحیح مسلک وہ ہے جو مصنف رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے۔

سابقہ بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ معتزلہ کے مذہب میں افراط ہے وہ عقل ہی کو سب کچھ قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ جو چیز ان کی عقل میں نہ آئے تو وہ اس کا انکار کر دیتے ہیں۔ اور اشاعرہ کے مذہب میں تفریط ہے وہ عقل کو بے کار قرار دیتے ہیں عقل کے بارے میں معتدل قول احناف کا ہے کہ عقل نہ تو بذاتِ خود موجبِ احکام ہے اور نہ ہی محرم ہے۔ یعنی عقل سے نہ تو کسی چیز کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور نہ کسی چیز کی حرمت بلکہ احکام کی تعیین شریعت کا کام ہے چنانچہ بعض احکام ایسے بھی ہوں گے جو خلافِ عقل تو نہیں ہوں گے لیکن ماوراء العقل ہوں گے یعنی عقل کی پرواز سے بالاتر ہوں گے۔ مگر شریعت کے وارد ہونے کی وجہ سے ان کو ماننا لازم ہوگا ایسے احکام کو فقہاء امرِ تعبدی کہتے ہیں اور عقل بالکل بیکار بھی نہیں ہے بلکہ اہلیت خطاب ثابت کرنے کے لئے سب سے پہلے عقل کا اعتبار ہے یہ قول افراط اور تفریط کے درمیان ہے اسی کے قائل ماتریدیہ اور بعض محققینِ احناف ہیں اور ہم یہ کہتے ہیں کہ جس شخص کو دعوتِ اسلام نہ پہنچی ہو بایں طور کہ وہ آبادی سے دور بلند پہاڑی کا بسنے والا ہو تو وہ محض عقل کی بناء پر ایمان لانے کا مکلف نہیں ہے۔ چنانچہ اگر اس کو بالغ ہونے کے بعد غور و فکر کا موقع نہ مل سکا بلکہ بالغ ہوتے ہی کفر و ایمان کے عقیدہ سے خالی ہوتے ہوئے مر گیا تو اسے معذور قرار دیا جائے گا یعنی ترکِ ایمان کی وجہ سے اسے عذاب نہیں دیا جائے گا اس لئے کہ اس کو غور و فکر کرنے اور آیاتِ الٰہیہ کے ذریعہ صانع کی معرفت پر (وجودِ باری پر) استدلال کرنے کی مہلت نہیں ملی ہے۔ لیکن اگر اللہ تعالیٰ نے اسے بلوغ کے بعد تجربہ سے فائدہ اٹھانے کا موقع اور اپنی عاقبت اور انجام کے بارے میں سوچنے سمجھنے کی مہلت عنایت فرمائی اور بالغ ہونے کے بعد اتنا زمانہ زندہ رہا کہ غور و فکر کر کے اسلام قبول کرتا مگر اس نے اسلام قبول نہیں کیا تو ایسے شخص کو معذور نہیں سمجھا جائے گا اگرچہ اسے دعوتِ اسلام نہ پہنچی ہو بلکہ غور و فکر کے اس زمانے کو دعوتِ اسلام پہنچنے کے قائم مقام قرار دیا جائے گا اور ترکِ ایمان کی وجہ سے وہ معذب اور مخلد فی النار ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ قدرت کی کھلی ہوئی نشانیوں میں غور و فکر کر کے اپنے دل و دماغ کو خوابِ غفلت سے بیدار کرنے کے لئے مہلت کا حاصل ہو جانا اور غور و فکر کا موقع پانا بھی دعوتِ اسلام پہنچنے کے قائم مقام ہے باقی رہا یہ سوال کہ بالغ ہونے کے بعد جس شخص کو دعوتِ اسلام نہ پہنچی ہو اس کے حق میں غور و فکر کرنے کے لئے کتنی مدت درکار ہے۔ جس کے بعد عذر ختم ہو جائے گا۔ تو شارح رحمہ اللہ

فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں تعیین اور تحدید پر کوئی معتمد علیہ دلیل نہیں ہے کیونکہ لوگوں کے اختلاف سے تجربہ کی مدت مختلف ہو جاتی ہے بعض لوگ ایسے ذہین اور زیرک ہوتے ہیں کہ وہ تھوڑے سے وقت میں ہی ہدایت کے اس مرتبے پر پہنچ جاتے ہیں کہ دوسرے کے لئے وہاں تک پہنچنا ممکن نہیں ہوتا اور بعض لوگ اتنے کند ذہن ہوتے ہیں کہ ان کے لئے یہ مدت کافی نہیں ہوتی، بلکہ ان کو سالہا سال لگ جاتے ہیں پس مناسب یہ ہے کہ اس مدت کی تعیین اور تحدید اللہ کے سپرد کر دی جائے۔ کیونکہ وہی ہر شخص کے حق میں اس مدت کو جانتا ہے کہ اس کو اتنی مدت ملنی چاہیے پس جس نے وہ مدت نہیں پائی اللہ تعالیٰ اسے معاف کر دے گا وہ معذب فی النار نہیں ہوگا اور جس نے وہ مدت پائی پھر ایمان نہ لایا تو اللہ تعالیٰ اسے عذاب دے گا۔ البتہ بعض حضرات نے اس مدت کی تعیین تین دن کے ساتھ کی ہے انہوں نے قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ جس طرح مرتد کو غور وفکر کے لیے تین دن کی مہلت دی جاتی ہے اسی طرح اس شخص کو غور وفکر کے لئے بھی تین دن کی مہلت دی جائے گی، اگر ایمان لایا تو فبہا ورنہ معذب فی النار ہوگا۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بات بالکل ضعیف ہے کیونکہ لوگوں کے مختلف ہونے سے غور وفکر کی مدت مختلف ہو جاتی ہے۔

وَ عِنْدَ الْاَشْعَرِيَّةِ اِنْ غَفَلَ عَنِ الْاِعْتِقَادِ حَتّٰى هَلَكَ اَوِ اعْتَقَدَ الشِّرْكَ وَ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ كَانَ مَعْذُوْرًا لِاَنَّ الْمُعْتَبَرَ عِنْدَهُمْ هُوَ السَّمْعُ وَ لَمْ يُوْجَدْ وَ لِهٰذَا مَنْ قَتَلَ مِثْلَ هٰذَا الشَّخْصِ ضَمِنَ لِاَنَّ كُفْرَهٗ مَعْفُوٌّ وَ عِنْدَنَا لَمْ يَضْمَنْ وَ اِنْ كَانَ قَتْلُهٗ حَرَامًا قَبْلَ الدَّعْوَةِ وَ لَا يَصِحُّ اِيْمَانُ الصَّبِيِّ الْعَاقِلِ عِنْدَهُمْ وَ عِنْدَنَا يَصِحُّ وَ اِنْ لَمْ يَكُنْ مُكَلَّفًا بِهٖ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ بِالْخِطَابِ وَ هُوَ سَاقِطٌ عَنْهُ لِقَوْلِهٖ ﷺ رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلٰثٍ عَنِ الصَّبِيِّ حَتّٰى يَحْتَلِمَ وَ عَنِ الْمَجْنُوْنِ حَتّٰى يُفِيْقَ وَ عَنِ النَّائِمِ حَتّٰى يَسْتَيْقِظَ

ترجمہ ﴿اور اشاعرہ کے ہاں اگر وہ شخص اعتقاد سے غافل رہا، یہاں تک کہ مرگیا یا شرک کا نہ اعتقاد رکھتے ہوئے مرگیا اور اس کے پاس دعوت نہ پہنچی ہو تو وہ معذور ہوگا﴾ اس لئے کہ اشاعرہ کے ہاں صرف دلیل نقلی معتبر ہے اور یہ نہیں پائی گئی ہے اسی وجہ سے جو ایسے شخص کو قتل کرے تو وہ (اس کی دیت کا) ضامن ہوگا کیونکہ اس کا کفر معاف ہے اور ہمارے نزدیک ایسے شخص کا قاتل ضامن نہیں ہوگا اگر چہ دعوت اسلام پہنچنے سے پہلے اس کو قتل کرنا حرام ہے ﴿اور اشاعرہ کے نزدیک عقلمند بچے کا ایمان لانا درست نہیں ہے اور ہمارے نزدیک اس کا ایمان صحیح ہے اگر چہ وہ ایمان لانے کا مکلف نہیں ہے﴾ اس لئے کہ وجوب خطاب سے ثابت ہوتا ہے اور خطاب بچے سے ساقط ہے آپ علیہ السلام کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تین شخصوں سے قلم اٹھالیا گیا بچہ سے یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے اور مجنون سے یہاں تک کہ اس کی عقل درست ہو جائے اور سونے والے سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہو جائے۔

تشریح ﴿و عند الاشعریۃ﴾ اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص نے غور وفکر کی مہلت پائی لیکن اس شخص کو دعوت اسلام نہ پہنچی اگر وہ کفر و ایمان کے عقیدے سے بالکل غافل رہتے ہوئے یا مشرکانہ عقیدے پر مرجائے تو وہ معذور شمار ہوگا اور ترک ایمان کی وجہ سے اسے عذاب نہیں دیا جائے گا کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک دلیل شرعی پہنچنے کا اعتبار ہے اور ایسے آدمی کے حق میں دلیل شرعی نہیں پائی گئی کیونکہ اس کے پاس دعوت اسلام نہیں پہنچی یہی وجہ ہے کہ اگر کسی مسلمان نے ایک ایسے عاقل، بالغ آدمی کو قتل کر دیا جو مشرک ہے اور اس کو دعوت اسلام نہیں پہنچی تو اس قاتل پر ضمان دیت واجب ہوگا اس لئے کہ مقتول اگر چہ عاقل بالغ ہے اور توحید باری پر استدلال کرنا اس کے لئے ممکن تھا مگر چونکہ اس کو دعوت اسلام نہیں پہنچی اس لئے تو اس پر ایمان لانا واجب نہیں ہوگا اور جب اس پر ایمان لانا جب نہیں ہے تو اس کا کفر معاف ہوگا اور جب اس کا کفر معاف ہے تو اسے قتل کرنے کی اجازت بھی نہیں ہوگی مگر جب اس کے باوجود

قاتل نے اسے قتل کر دیا تو قاتل پر ضمان واجب ہوگا اور احناف کے نزدیک دعوت اسلام پہنچنے سے پہلے اگرچہ ایسے آدمیوں کو قتل کرنا حرام ہے لیکن قاتل پر ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک غور و فکر کی مدت کا مل جانا دعوت اسلام پہنچنے کے قائم مقام ہے اور اس شخص کو غور و فکر کی مدت ملی ہے تو غور و فکر کر کے ایمان لانا اس پر واجب تھا اور جب اس پر ایمان لانا واجب تھا تو اس کا کفر معاف نہیں ہوگا پس چونکہ یہ شخص معذور نہیں ہے اور اس کا کفر معاف نہیں ہے اس لئے قاتل پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

﴿ولا یصح ایمان الصبی﴾ اشاعرہ چونکہ عقل کا بالکل اعتبار نہیں کرتے اس لئے ان کے نزدیک صبی عاقل کا ایمان معتبر اور صحیح نہیں ہوگا کیونکہ وہ صرف شریعت کا اعتبار کرتے ہیں اور یہ بچہ نابالغ ہونے کی وجہ سے شرعاً ایمان لانے کا مکلف نہیں ہے لہٰذا نہ اس پر ایمان لانا واجب ہوگا اور نہ ہی اس کا ایمان صحیح ہوگا۔ اگر اس بچے نے نابالغ ہونے کے زمانے میں ایمان کا اقرار کیا تو بالغ ہونے کے بعد اس پر تجدید ایمان واجب ہوگی اور ہمارے نزدیک چونکہ اہلیت کے لئے عقل معتبر ہے اس لئے صبی عاقل کا ایمان لانا معتبر اور صحیح ہے اگرچہ وہ عندالشرع ایمان لانے کا مکلف نہیں ہے۔ یعنی ایمان لانا اس پر واجب نہیں ہے۔

﴿لان الوجوب﴾ بچہ کے مکلف نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ احکام شرعیہ خطاب شرع سے ثابت ہوتے ہیں محض عقل سے ثابت نہیں ہوتے اور نابالغ بچہ اگرچہ عاقل ہے لیکن وہ احکام شرع کا مخاطب نہیں ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے ﴿رفع القلم عن ثلاث عن الصبی حتی یحتلم و عن المجنون حتی یفیق و عن النائم حتی اذا استیقظ﴾ تین شخص مرفوع القلم ہیں (۱) بچہ جب تک کہ بالغ نہ ہو جائے۔ (۲) پاگل جب تک کہ اس کی عقل درست نہ ہو۔ (۳) سونے والا جب تک کہ وہ بیدار نہ ہو جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بچہ خطاب شرع کا مخاطب نہیں ہے۔ لہٰذا اس پر احکام شرعیہ اور ایمان لانا واجب نہیں ہوگا۔ ہاں اگر وہ ایمان لے آیا تو عاقل ہونے کی وجہ سے اس کا ایمان صحیح اور معتبر ہوگا۔

وَ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْعَقْلِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ الْاَهْلِيَّةِ الْمَوْقُوْفَةِ عَلَيْهِ فَقَالَ وَ الْاَهْلِيَّةُ نَوْعَانِ النَّوْعُ الْاَوَّلُ اَهْلِيَّةُ وُجُوْبٍ وَ هِيَ بِنَاءٌ عَلٰى قِيَامِ الذِّمَّةِ اَيْ اَهْلِيَّةُ نَفْسِ الْوُجُوْبِ لَا تَثْبُتُ اِلَّا بَعْدَ وُجُوْدِ ذِمَّةٍ صَالِحَةٍ لِلْوُجُوْبِ لَهٗ وَ عَلَيْهِ وَ هِيَ عِبَارَةٌ عَنِ الْعَهْدِ الَّذِيْ عَاهَدَنَا رَبُّنَا يَوْمَ الْمِيْثَاقِ بِقَوْلِهٖ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى شَهِدْنَا فَلَمَّا اَقْرَرْنَا بِرُبُوْبِيَّتِهٖ يَوْمَ الْمِيْثَاقِ فَقَدْ اَقْرَرْنَا بِجَمِيْعِ شَرَائِعِهِ الصَّالِحَةِ لَنَا وَ عَلَيْنَا وَ الْاٰدَمِيُّ يُوْلَدُ وَ لَهٗ ذِمَّةٌ صَالِحَةٌ لِلْوُجُوْبِ لَهٗ وَ عَلَيْهِ بِنَاءً عَلٰى ذٰلِكَ الْعَهْدِ الْمَاضِيْ وَ مَا دَامَ لَمْ يُوْلَدْ كَانَ جُزْءً مِنَ الْاُمِّ يُعْتَقُ بِعِتْقِهَا وَ يَدْخُلُ فِي الْبَيْعِ تَبَعًا لَهَا وَ لَمْ تَكُنْ ذِمَّتُهٗ صَالِحَةً لِاَنْ يَجِبَ عَلَيْهِ الْحَقُّ مِنْ نَفَقَةِ الْاَقَارِبِ وَ ثَمَنِ الْمَبِيْعِ الَّذِيْ اشْتَرَاهُ الْوَلِيُّ لَهٗ وَ اِنْ كَانَتْ صَالِحَةً لِمَا يَجِبُ لَهٗ مِنَ الْعِتْقِ وَ الْاِرْثِ وَ الْوَصِيَّةِ وَ النَّسَبِ وَ اِذَا وُلِدَ كَانَتْ صَالِحَةً لِمَا يَجِبُ لَهٗ وَ عَلَيْهِ۔

ترجمہ:..... اور جب مصنف رحمہ اللہ عقل کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اہلیت کو بیان کرنا شروع کر دیا کہ عقل پر جس کا دار و مدار ہے چنانچہ فرمایا ﴿اور اہلیت کی دو قسمیں ہیں﴾ پہلی قسم ﴿اہلیت وجوب ہے اور یہ ذمہ کے قائم ہونے پر مبنی ہے﴾ یعنی نفس وجوب کی اہلیت ثابت نہیں ہوتی مگر ایسے ذمہ کے پائے جانے سے جو وجوب لہ و علیہ کی صلاحیت رکھتا ہو اور ذمہ نام ہے اس عہد کا جو ہم نے اپنے رب سے میثاق کے دن کیا تھا اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے (الست بربکم قالوا بلی شهدنا) پس جب ہم نے میثاق کے

دن اللہ رب العزت کی ربوبیت کا اقرار کرلیا تو گویا ہم نے ان تمام احکام کا اقرار کرلیا جو وجوب لنا و علینا کی صلاحیت رکھتے ہوں ﴿اور انسان اس حال میں پیدا ہوتا ہے کہ اس کے لیے ایسا ذمہ ہوتا ہے جو وجوب لہ و علیہ کی صلاحیت رکھتا ہے﴾ اس عہد ماضی کی بناء پر اور جب تک بچہ پیدا نہ ہو تو وہ ماں کا جزء ہوتا ہے جو آزاد ہو جاتا ہے ماں کے آزاد ہونے سے اور وہ ماں کے تابع ہو کر بیع میں داخل ہوتا ہے اور اس کا ذمہ اس قابل نہیں ہوتا ہے کہ اس پر کوئی حق واجب ہو یعنی عزیز و اقارب کا خرچہ اور اس مبیع کا ثمن جس کو اس کے ولی نے اس کے لئے خریدا ہے اگرچہ اس کا ذمہ ان احکام کے قابل ہوتا ہے جو اس کے نفع کے لیے ثابت ہوں یعنی آزادی اور وراثت اور وصیت اور نسب اور جب بچہ پیدا ہو جائے تو اس کا ذمہ ان احکام کے قابل ہوتا ہے جو اس کے نفع و ضرر کے لیے ثابت ہوں۔

تشریح ﴿ولما فرغ عن بیان العقل﴾ عقل کہ جس پر اہلیت کا دارومدار ہے اس کے بیان سے فراغت کے بعد اب مصنف رحمہ اللہ اہلیت کی بحث کا آغاز کر رہے ہیں۔

﴿اہلیت کی لغوی تعریف﴾ انسان کا کسی شی کی اہلیت رکھنا اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ وہ شی اس سے صادر ہو سکے۔

﴿اہلیت کی شرعی تعریف﴾ صلاحیة المكلف لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه۔ یعنی انسان اس بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ حقوقِ مشروعہ اس کے لئے دوسروں پر اور دوسروں کے لئے اس پر واجب کئے جا سکیں پھر اہلیت کی دو قسمیں ہیں اہلیت وجوب اور اہلیت ادا۔ اہلیت وجوب کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ حقوقِ مشروعہ اس پر اور اس کے لئے واجب کئے جا سکیں اور اہلیت ادا کا مطلب یہ ہے کہ انسان فعلِ مامور بہ کو بجالانے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

﴿و هی بناء علی﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اہلیت وجوب قیام ذمہ پر موقوف ہے ذمہ سے مراد انسان کی ذات ہے جو درحقیقت قبولِ عہد اور ثبوتِ ذمہ کا محل ہے، پس اہلیت وجوب موقوف ہے انسان کی ذات کے موجود ہونے پر اگر انسان کی ذات موجود ہوگی تو اس پر احکام شرعیہ کا نفس وجوب ہوگا ورنہ نفس نہیں ہوگا یعنی نفسِ وجوب اسی وقت ثابت ہوگا جب کہ ذمہ صالحہ موجود ہو یعنی ایسا ذمہ موجود ہو جو اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس کے لئے دوسروں پر حقوق واجب کئے جائیں اور اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس پر دوسروں کے حقوق واجب کئے جائیں۔

﴿وهی عبارة عن العهد﴾ ذمہ کی تعریف: ذمہ سے مراد وہ عہد ہے جو باری تعالیٰ نے بنی آدم سے یثاق کے دن لیا تھا جس کا ذکر قرآن کریم کی اس آیت میں ہے کہ ﴿الست بربکم قالوا بلی شهدنا﴾ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں بنی آدم نے کہا کیوں نہیں ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ ہمارے رب ہیں پس جب ہم نے عہد الست میں اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کا اقرار کر لیا تو گویا کہ ہم نے اس کے تمام احکامِ شرعیہ کا اقرار بھی کرلیا خواہ وہ احکام نفع اور ثواب کی قبیل سے ہوں یا ضرر اور عقاب کی قبیل سے ہوں کیونکہ ربوبیت کا اقرار تمام احکامِ شرعیہ کا اقرار ہے۔

﴿و الآدمی یولد﴾ اہلیت وجوب کا دارومدار قیام ذمہ پر ہے یہاں سے اس کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جب آدمی پیدا ہوتا ہے تو اس کے لئے ایک ایسا ذمہ ہوتا ہے ﴿ذمہ سے مراد اس کی ذات ہے جو درحقیقت قبولِ عہد اور ثبوتِ ذمہ کا محل ہے﴾ جو اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے لئے دوسروں پر حقوق واجب کئے جائیں اور اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہے اس پر دوسروں کے حقوق واجب کئے جائیں۔ چنانچہ اگر ولی نے اس نومولود بچہ کے لئے کوئی چیز خریدی تو اس بچہ کے لئے ملک ثابت ہو جائے گی اور اگر ولی نے اس کا نکاح کر دیا تو اس پر مہر واجب ہوگا وجوب له اور وجوب علیه کا یہی مطلب

ہے پس اگر اس نومولود بچے کے لئے کوئی ذمہ صالحہ نہ ہوتا تو نہ اس بچہ کے لئے کوئی حق واجب ہوتا اور نہ ہی اس پر کوئی حق واجب ہوتا باقی رہا یہ سوال کہ یہ بات کیسے معلوم ہوتی ہے کہ ولادت کے وقت ہی سے آدمی کے لئے ذمہ صالحہ موجود ہوتا ہے۔

﴿بناء علی ذلك العهد﴾ سے اس کا جواب دیا کہ یہ بات عہد الست پر مبنی ہے کہ عہد الست میں وہ احکام خداوندی کی تعمیل کا وعدہ کر چکا ہے کیونکہ عہد الست میں تمام اولاد آدم نے اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کا اقرار کیا تھا اور ربوبیت کا اقرار تمام احکام شرعیہ کا اقرار ہے۔ پس یہ آدمی کے لئے ذمہ کاملہ ولادت کے بعد ثابت ہو جاتا ہے اور جب تک آدمی پیدا نہ ہو بلکہ بطن مادر میں ہو تو اس وقت تک وہ ماں کے بدن کا جز شمار ہوتا ہے چنانچہ وہ حرکت و سکون میں ماں کے تابع ہوتا ہے اور ماں کے آزاد ہونے سے وہ بھی آزاد ہو جاتا ہے اور ماں کی بیع میں ضمناً وہ بھی داخل ہوتا ہے پس ولادت سے پہلے چونکہ وہ ماں کے تابع ہوتا ہے اس لئے ولادت سے پہلے اس کے لئے ذمہ کاملہ ثابت نہیں ہوگا مگر وہ حیات میں الگ اور منفرد ہے یعنی حیات میں ماں کے تابع نہیں ہے اور ماں سے الگ ہونے کے لئے بالکل تیار ہے یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ماں مر جاتی ہے اور بچہ زندہ پیدا ہو جاتا ہے لہٰذا من وجہ اس کے لئے ذمہ ثابت ہوگا۔

﴿الحاصل﴾ جنین (پیٹ کا بچہ) کے لئے من وجہ ذمہ ثابت ہوتا ہے لیکن ذمہ کاملہ ثابت نہیں ہوتا پس چونکہ جنین کے لئے ذمہ کاملہ ثابت نہیں ہے اس لئے اس میں وجوب علیہ کی صلاحیت نہیں ہوگی یعنی اس پر وہ احکام واجب نہیں ہوں گے جن میں اس کا ضرر ہو مثلاً عزیز و اقارب کا خرچہ اس پر واجب نہیں ہوگا اور اس مبیع کا ثمن بھی اس پر واجب نہیں ہوگا جس کو ولی نے اس جنین کے لئے خریدا ہو۔

﴿و ان کان صالحة﴾ اور چونکہ جنین کے لئے من وجہ ذمہ ثابت ہوتا ہے اس لئے اس میں وجوب لہ کی صلاحیت ہوتی ہے کہ اس کے لئے حقوق ثابت کئے جائیں گے جن میں اس کا نفع ہو مثلاً عتق (کہ ماں کے آزاد ہونے سے یہ بھی آزاد ہو جائے گا) میراث، وصیت، اور نسب وغیرہ اور جب جنین پیدا ہو گیا اور ماں کے تابع نہ رہا تو اب ذمہ کاملہ ثابت ہو گیا جو اس بات کی صلاحیت بھی رکھے گا کہ اس کے لئے حقوق واجب کئے جائیں اور اس بات کا بھی اہل ہوگا کہ اس پر حقوق واجب کئے جائیں۔

غَيْرَ اَنَّ الْوُجُوْبَ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ بِنَفْسِهٖ وَ اِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ اَدَاؤُهٗ فَلَمَّا لَمْ يُتَصَوَّرْ ذٰلِكَ فِيْ حَقِّ الصَّبِيِّ فَجَازَ اَنْ يَّبْطُلَ الْوُجُوْبُ لِعَدَمِ حُكْمِهٖ فَمَا كَانَ مِنْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ مِنَ الْغُرْمِ كَضَمَانِ الْمُتْلَفَاتِ وَ الْعِوَضِ كَثَمَنِ الْمَبِيْعِ وَ نَفَقَةِ الزَّوْجَاتِ وَ الْاَقَارِبِ لَزِمَهٗ وَ يَكُوْنُ اَدَاءُ وَلِيِّهٖ كَاَدَائِهٖ وَ كَانَ الْوُجُوْبُ غَيْرَ خَالٍ عَنْ حُكْمِهٖ وَ مَا كَانَ عُقُوْبَةً اَوْ جَزَاءً لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ يَنْبَغِيْ اَنْ يُّرَادَ بِالْعُقُوْبَةِ هٰهُنَا الْقِصَاصُ وَ بِالْجَزَاءِ جَزَاءُ الْفِعْلِ الصَّادِرِ مِنْهُ بِالضَّرْبِ وَ الْاِيْلَامِ دُوْنَ الْحُدُوْدِ وَ حِرْمَانِ الْمِيْرَاثِ لِيَكُوْنَ مُقَابِلًا لِحُقُوْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى خَارِجَةً عَنْهَا وَ اَمَّا ضَرْبُهٗ عِنْدَ اِسَاءَةِ الْاَدَبِ فَمِنْ بَابِ التَّاْدِيْبِ لَا مِنْ اَنْوَاعِ الْجَزَاءِ وَ حُقُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى تَجِبُ مَتٰى صَحَّ الْقَوْلُ بِحُكْمِهٖ كَالْعُشْرِ وَ الْخَرَاجِ فَاِنَّهُمَا فِي الْاَصْلِ مِنَ الْمُؤْنِ وَ مَعْنَى الْعِبَادَةِ وَ الْعُقُوْبَةِ تَابِعٌ فِيْهِمَا وَ اِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ مِنْهُمَا الْمَالُ وَ اَدَاءُ الْوَلِيِّ فِيْ ذٰلِكَ كَاَدَائِهٖ وَ مَتٰى بَطَلَ الْقَوْلُ بِحُكْمِهٖ لَا تَجِبُ كَالْعِبَادَاتِ الْخَالِصَةِ وَ الْعُقُوْبَاتِ فَاِنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنَ الْعِبَادَاتِ فِعْلُ الْاَدَاءِ وَ لَا يُتَصَوَّرُ ذٰلِكَ فِي الصَّبِيِّ وَ الْمَقْصُوْدُ مِنَ الْعُقُوْبَاتِ هُوَ الْمُؤَاخَذَةُ بِالْفِعْلِ وَ هُوَ لَا يَصْلُحُ لِذٰلِكَ ۔

ترجمہ: ﴿مگر یہ کہ وجوب بذات خود مقصود نہیں ہے﴾ بلکہ مقصود تو حکم کی ادائیگی ہی ہے پس جب حکم کی ادائیگی صبی کے حق میں متصور نہیں ہو سکتی ہے ﴿تو وجوب کا باطل ہونا جائز ہے اس کے حکم کے نہ ہونے کی وجہ سے پس جو احکام حقوق العباد میں سے ہیں یعنی تاوان جیسے ہلاک کردہ اموال کا ضمان اور عوض جیسے مبیع کا ثمن اور بیویوں اور اقارب کا خرچہ یہ نابالغ بچے پر لازم ہوں گے اور ولی کا ادا کرنا خود بچے کے ادا کرنے کی طرح ہوگا اور وجوب اپنے حکم سے خالی نہیں ہوگا ﴿اور جو احکام عقوبت یا سزا ہوں وہ بچے پر واجب نہیں ہوں گے﴾ مناسب یہ ہے کہ یہاں عقوبت سے قصاص مراد لیا جائے اور جزاء سے مراد لی جائے بچہ سے صادر ہونے والے فعل کی سزا جو صورت میں ہو نہ کہ حدود اور میراث سے محرومی تاکہ یہ حقوق اللہ کے مقابل ہو جائے اور ان سے حقوق اللہ خارج ہو رہے ہوں اور بہرحال نابالغ بچے کو بے ادبی کرنے پر مارنا سو یہ ادب سکھانے کے باب میں سے ہے نہ کہ سزا کی انواع میں سے ﴿حقوق اللہ واجب ہوں گے جب ان کے حکم کا قول کرنا درست ہو جیسے عشر اور خراج﴾ کیونکہ یہ دونوں اصل میں مالی ٹیکس میں سے ہیں عبادت اور عقوبت کا معنیٰ ان میں تابع ہے اور ان سے مقصود مال ہے اور اس میں ولی کا ادا کرنا خود بچے کے ادا کرنے کی طرح ہے ﴿اور جب ان کے حکم کا قول کرنا باطل ہو تو حقوق اللہ واجب نہیں ہوں گے جیسے خالص عبادات اور عقوبات﴾ کیونکہ عبادت سے مقصود فعلِ اداء ہے اور بچہ کے حق میں فعل اداء کا تصور نہیں ہو سکتا اور عقوبات سے مقصود فعل پر مواخذہ کرنا ہے اور بچہ اس کے قابل نہیں ہے۔

تشریح: ﴿غیر ان الوجوب﴾ سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب ولادت کے بعد بچے کے لئے ذمہ کاملہ ثابت ہو گیا تو اس کا حکم وہی ہونا چاہئے جو بالغین کا ہے یعنی جزا اور سزا میں بچے کا حکم بالغین کی طرح ہونا چاہیے حالانکہ معاملہ اس طرح نہیں ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس سوال کا جواب دیا جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہونا تو اسی طرح چاہیے تھا لیکن بات یہ ہے کہ اگر بچہ پر احکام شرعیہ واجب کر دیے جائیں کہ وجوب بذاتِ خود مقصود نہیں ہوتا بلکہ نفس وجوب سے مقصود اس کا حکم یعنی اختیار کے ساتھ ادا کرنا ہوتا ہے اور بچہ چونکہ عاجز ہوتا ہے اس لئے اختیار کے ساتھ ادا کرنا اس سے متصور نہیں ہو سکتا تو وجوب کا حکم اور مقصود یعنی ادا کے معدوم ہونے کی وجہ سے بچہ کے حق میں نفسِ وجوب بھی باطل ہو جائے گا جیسے آزاد آدمی کی بیع ہے کہ محلِ بیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے نفسِ بیع ہی معدوم ہو جاتی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس چیز کا ادا کرنا ممکن ہو اس کا وجوب بچہ پر ثابت ہوگا اور جس چیز کا ادا کرنا ممکن نہ ہو بچہ پر اس کا وجوب ثابت نہیں ہوگا اور جب معاملہ اس طرح ہے تو پھر بچے کا حکم بالغین کے حکم کی طرح کیسے ہوگا۔

﴿فما کان من حقوق العباد﴾ احکامِ شرعیہ کی تفصیل بیان کر رہے ہیں کہ کونسا حکم بچے پر لازم ہوتا ہے اور کونسا لازم نہیں ہوتا چنانچہ فرمایا کہ حقوق العباد میں جو احکام مالی مطالبات میں سے ہوں۔ مثلاً تاوان یعنی ضائع کردہ مال کا تاوان جیسے کوئی بچہ کسی کے مال پر پلٹا اور اس کو ہلاک کر دیا۔ اسی طرح عوض جیسے مبیع کا ثمن اور بیوی اور محتاج عزیز و اقارب کا خرچہ یہ سب احکام بچے پر لازم ہوں گے کیونکہ نابالغ بچے سے ان حقوق مالیہ کی ادائیگی ممکن ہے اس لئے کہ اس کی طرف سے ولی کا ادا کرنا خود اسی کا ادا کرنا سمجھا جائے گا کیونکہ یہاں مقصود مال ہے نفسِ فعل مطلوب نہیں ہے اس لئے نیابۃً ولی کا ادا کرنا کافی ہوگا اور اوپر یہ اصول گذر چکا ہے کہ جس چیز کا ادا کرنا ممکن ہو اس کا وجوب بچہ پر ثابت ہو جاتا ہے اس لئے مذکورہ احکام کا وجوب بچے پر ثابت ہو جائے گا۔

﴿وما کان عقوبۃ او جزاء﴾ اور جو احکام بطور عقوبت یا جزائے فعل (فعل کی سزا) کے طور پر ثابت ہوں وہ نابالغ بچہ پر واجب نہیں ہوں گے، بلکہ جائز ہی نہیں ہوں گے۔

﴿ینبغی ان یراد بالعقوبۃ﴾ سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ متن میں جزاء سے مراد حدود اور میراث سے محروم ہونا ہے جیسا کہ ظاہر ہے لہٰذا متن کی اس عبارت کا متن کی آنے والی عبارت ﴿وحقوق اللہ﴾ کے ساتھ تقابل درست نہیں ہوگا کیونکہ حدود بھی حقوق اللہ میں سے ہیں۔ شارح رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا کہ یہاں متن میں عقوبۃ سے مراد قصاص ہے اور جزاء سے مراد بچے سے صادر ہونے والے فعل کی وہ سزا ہے جو مار پیٹ وغیرہ کی شکل میں ہو جزاء سے مراد حدود اور میراث سے محروم ہونا نہیں ہے تاکہ یہ چیزیں (حدود اور میراث سے محرومی) جو حقوق اللہ ہیں اس عبارت سے خارج رہیں اور متن کی اس عبارت کا متن کی آنے والی عبارت کے ساتھ تقابل درست ہو جائے۔

﴿اما ضربہ عند اساءۃ الادب﴾ سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے فرمایا جو احکام سزائے فعل کے طور پر ثابت ہوں وہ بچے پر واجب نہیں ہوتے بلکہ جائز ہی نہیں ہوتے آپ کی یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ بچہ اگر بے ادبی کرے تو اسے مارا جاتا ہے اور اسی طرح اگر دس سال کی عمر میں بچہ نماز نہ پڑھے تو اسے مارنے کی اجازت حدیث میں ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا کہ نابالغ بچہ کو بے ادبی یا گستاخی پر مارنا یا نماز نہ پڑھنے پر مارنا یہ جزاءِ فعل یعنی سزا کی قبیل سے نہیں ہے کہ ناجائز ہو بلکہ یہ تادیب کی قبیل سے ہے جو کہ جائز بلکہ مستحسن ہے۔

﴿و حقوق اللہ تعالیٰ تجب﴾ حقوق اللہ میں سے نابالغ بچہ پر وہی احکام واجب ہوں گے جن کی ادائیگی کا مطالبہ اس سے درست ہو جیسے عشر اور خراج کیونکہ یہ دونوں مالی ٹیکس ہیں ان میں عبادت یا عقوبت کا حق تبعاً پایا جاتا ہے اور ان کو واجب کرنے سے مقصود مال ہی ہے فعلِ ادا مقصود نہیں ہے اس لئے ولی کا ادا کرنا خود اس بچہ کے ادا کرنے کے قائم مقام سمجھا جائے گا۔

﴿ومتی بطل القول﴾ حقوق اللہ میں سے وہ احکام جن کی ادائیگی کا مطالبہ بچہ سے درست نہ ہو وہ بچے پر واجب نہیں ہوں گے مثلاً خالص عبادات اور خالص عقوبات چونکہ عبادت کی مشروعیت سے مقصود ان کو اختیار کے ساتھ ادا کرنا ہے جو نیت پر موقوف ہے اور نابالغ بچے کی طرف سے نیت ممکن نہیں ہے اس لئے اختیار کے ساتھ عبادات کو ادا کرنا بچے سے متصور نہیں ہو سکتا اور جب ادائیگی ممکن نہیں ہے تو نفسِ وجوب بھی ثابت نہیں ہوگا۔ بخلاف عشر اور خراج کے کہ ان سے مقصود مال ہوتا ہے نہ کہ فعلِ اداء کہ وہ نیت پر موقوف ہو اور اسی طرح عقوباتِ خالصہ کا اصل مقصد یہ ہے کہ کسی ناجائز فعل کے صادر ہونے پر مرتکب سے مواخذہ کرنا اور اس کو سزا دینا، اور بچہ مواخذہ کے قابل ہی نہیں ہے اسلئے بچے پر عقوباتِ خالصہ واجب نہیں ہوں گی۔

وَ النَّوْعُ الثَّانِيْ اَهْلِيَّةُ اَدَاءٍ وَ هِيَ نَوْعَانِ قَاصِرَةٌ تَبْتَنِيْ عَلَى الْقُدْرَةِ الْقَاصِرَةِ مِنَ الْعَقْلِ الْقَاصِرِ وَ الْبَدَنِ الْقَاصِرِ فَاِنَّ الْاَدَاءَ يَتَعَلَّقُ بِقُدْرَتَيْنِ قُدْرَةُ فَهْمِ الْخِطَابِ وَ هِيَ بِالْعَقْلِ وَ قُدْرَةُ الْعَمَلِ بِهٖ وَ هِيَ بِالْبَدَنِ فَاِذَا كَانَ تَحَقُّقُ الْقُدْرَةِ بِهِمَا يَكُوْنُ كَمَالُهَا بِكَمَالِهِمَا وَ قُصُوْرُهَا بِقُصُوْرِهِمَا فَالْاِنْسَانُ فِيْ اَوَّلِ اَحْوَالِهٖ عَدِيْمُ الْقُدْرَتَيْنِ وَ لٰكِنْ لَهٗ اِسْتِعْدَادُهُمَا فَتَحْصُلَانِ لَهٗ شَيْئًا فَشَيْئًا اِلٰى اَنْ يَّبْلُغَ كَالصَّبِيِّ الْعَاقِلِ فَاِنَّ بَدَنَهٗ قَاصِرٌ وَ اِنْ كَانَ عَقْلُهٗ يَحْتَمِلُ الْكَمَالَ وَ الْمَعْتُوْهِ الْبَالِغِ فَاِنَّ عَقْلَهٗ قَاصِرٌ وَ اِنْ كَانَ بَدَنُهٗ كَامِلًا وَ تَبْتَنِيْ عَلَيْهَا اَيْ عَلَى الْاَهْلِيَّةِ الْقَاصِرَةِ صِحَّةُ الْاَدَاءِ عَلٰى مَعْنٰى اَنَّهٗ لَوْ اَدّٰى يَكُوْنُ صَحِيْحًا وَ اِنْ لَّمْ يَجِبْ عَلَيْهِ وَ كَامِلَةٌ تَبْتَنِيْ عَلَى الْقُدْرَةِ الْكَامِلَةِ مِنَ الْعَقْلِ الْكَامِلِ وَ الْبَدَنِ الْكَامِلِ وَ يَبْتَنِيْ عَلَيْهَا

وُجُوْبُ الْاَدَاءِ وَ تَوَجُّهِ الْخِطَابِ لِاَنَّ فِیْ اِلْزَامِ الْاَدَاءِ قَبْلَ الْكَمَالِ یَكُوْنُ حَرَجًا وَ هُوَ مُنْتَفٍ وَ لَمَّا لَمْ یَكُنْ اِدْرَاكُ كَمَالِهٖ اِلَّا بَعْدَ تَجْرِبَةٍ عَظِیْمَةٍ اَقَامَ الشَّارِعُ الْبُلُوْغَ الَّذِیْ یَعْتَدِلُ عِنْدَهُ الْعَقْلُ فِی الْاَغْلَبِ مُقَامَ اعْتِدَالِ الْعَقْلِ تَیْسِیْرًا۔

ترجمہ اور دوسری قسم ﴿اہلیت اداء ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ① اہلیت قاصرہ جس کا دارو مدار قدرت قاصرہ یعنی عقل قاصر اور بدن قاصر پر ہے﴾ کیونکہ اداءِ احکام کا تعلق دو قدرتوں کے ساتھ ہوتا ہے فہم خطاب کی قدرت اور یہ عقل سے حاصل ہوتی ہے اور اس خطاب پر عمل کرنے کی قدرت اور یہ بدن سے حاصل ہوتی ہے، پس جب قدرت کا تحقق عقل و بدن کے ذریعے ہوتا ہے تو قدرت کا کامل ہونا ان کے کمال سے ہوگا اور قدرت کا ناقص ہونا ان کے ناقص ہونے سے ہوگا پس انسان اپنے ابتدائی احوال میں دونوں قدرتوں سے محروم ہوتا ہے لیکن اس کو ان کی استعداد ہوتی ہے چنانچہ بالغ ہونے تک رفتہ رفتہ یہ دونوں قدرتیں اس کو حاصل ہوتی ہیں ﴿جیسے عقلمند بچہ﴾ کیونکہ اس کا بدن قاصر ہے اگرچہ اس کی عقل کمال کا احتمال رکھتی ہے ﴿جیسے خفیف العقل بالغ شخص﴾ کیونکہ اس کی عقل قاصر ہے اگرچہ اس کا بدن کامل ہے ﴿اور اسی پر﴾ یعنی اہلیت قاصرہ پر ﴿صحتِ اداء کا دارو مدار ہے﴾ بایں معنی کہ اگر یہ ادا کرے تو ادا صحیح ہوگی اگرچہ اس پر ادا کرنا واجب نہیں ہے ﴿② اہلیت کاملہ کہ جس کا قدرت کاملہ یعنی عقل کامل اور بدن کامل پر دارو مدار ہے اور اسی اہلیت کاملہ پر وجوب اداء اور خطاب کے متوجہ ہونے کا مدار ہے کیونکہ کمال قدرت سے پہلے ادا واجب کرنے میں حرج و تنگی ہوگی اور حرج و تنگی منتفی ہے اور چونکہ اس قدرت کے کمال کو پانا طویل تجربہ کے بعد ہی ہوتا ہے اس لیے شارع علیہ السلام نے آسانی کرتے ہوئے بلوغ کو اعتدال عقل کا قائم مقام بنایا وہ بلوغ کہ جس کے وقت عموماً عقل میں اعتدال پیدا ہو جاتا ہے۔

تشریح ﴿اہلیت کی دوسری قسم ہے﴾ اہلیتِ ادا۔ اس کی تعریف یہ ہے کہ بندہ فعل مامور بہ کو اس طرح بجالانے کی صلاحیت رکھتا ہو کہ وہ شرعاً معتبر ہو اور اہلیت ادا کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیتِ کاملہ (۲) اہلیت قاصرہ۔ ان دونوں کی تعریفیں اس طرح سمجھ لیں کہ ادائے احکام کا تعلق دو قدرتوں کے ساتھ ہوتا ہے یعنی جب انسان میں دو قدرتیں پائی جائیں تب وہ ادائے احکام پر قادر شمار ہوگا۔ (۱) فہمِ خطاب کی قدررت یعنی خطابِ شارع کو سمجھنے کی قدرت، یہ عقل سے حاصل ہوتی ہے۔ (۲) قدرت عمل یعنی اُس خطاب پر عمل کرنے کی قدرت یہ بدن سے حاصل ہوتی ہے پس اگر یہ دونوں قدرتیں درجہ کمال کو پہنچ گئیں جس کو اصطلاح شریعت میں اعتدال کہا جاتا ہے تو انسان کے اندر ادا کی اہلیتِ کاملہ ہوگی اور اگر یہ دونوں قدرتیں کمال کو نہ پہنچیں یا ان میں سے کوئی ایک کمال کو نہ پہنچے تو یہ اہلیتِ قاصرہ ہوگی پس بلوغ سے پہلے اگر بدن کی قدرت قاصر ہو تو یہ اہلیتِ قاصرہ کی پہلی صورت ہوگی کیونکہ اس صورت میں نقصانِ عقل کی وجہ سے فہمِ خطاب کی قدرت بھی کامل نہیں ہوتی اور ضعفِ بدن کی وجہ سے قدرتِ عمل بھی کامل نہیں ہوتی، پس جب دونوں قدرتیں درجہ کمال کو نہ پہنچ سکیں تو اس صورت میں اہلیت قاصرہ ہوگی۔ متن کی عبارت ”تبتنی علی القدرة القاصرة“ سے یہی صورت مراد ہے پس نابالغ بچہ ان دونوں قدرتوں سے محروم ہوتا ہے لیکن اس کے اندر دونوں قدرتوں کو حاصل ہونے کی استعداد اور صلاحیت پائی جاتی ہے چنانچہ بالغ ہونے کے عرصے تک آہستہ آہستہ یہ قدرتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ اور صبی عاقل ﴿یعنی سمجھ بوجھ رکھنے والا بچہ﴾ اس میں ضعفِ بدن کی وجہ سے عمل کی قدرت ناقص ہے اگرچہ اس بات کا احتمال ہے اس کی عقل کامل ہو اور اس کی وجہ سے فہمِ خطاب کی قدرت کامل ہو پس یہ اہلیتِ قاصرہ کی دوسری صورت ہوگی اور بلوغ کے بعد اگر کوئی شخص سفیہ (بیوقوف) اور خفیف العقل ہو تو اس میں بھی اہلیت قاصرہ ہوگی کیونکہ اس میں قوت بدن کے کامل ہونے کی وجہ سے عمل کی قدرت اگرچہ کامل ہے لیکن نقصانِ

عقل کی وجہ سے فہم خطاب کی قدرت کامل نہیں ہے لہٰذا اس کی اہلیت قاصرہ ہوگی اور یہ اہلیتِ قاصرہ کی تیسری صورت ہوگی۔

﴿وتبتنی علیھا﴾ مصنف ؒ اہلیتِ قاصرہ کا حکم بیان فرمارہے ہیں کہ اہلیتِ قاصرہ پر صحتِ اداء کا دارومدار ہے یعنی جس شخص میں اہلیتِ قاصرہ ہو جیسے صبی عاقل اور معتوہ بالغ تو احکام شرعیہ اس پر واجب تو نہیں ہوں گے لیکن اگر وہ کسی حکم شرعی کو ادا کرے تو اس کا ادا کرنا صحیح ہوگا۔اور اہلیتِ کاملہ پر وجوبِ اداء اور احکام کا مخاطب ہونا موقوف ہے یعنی جب انسان بالغ ہوگیا (یعنی اس کا بدن کامل ہوگیا) اور اس کی عقل بھی کامل ہوگئی تو اب اس پر ادا کرنا واجب ہوگا اور وہ احکام کا مخاطب ہوگا لیکن ان دونوں (بدن اور عقل) کے کامل ہونے سے پہلے اس پر ادا کرنا واجب نہیں ہوگا کیونکہ کمالِ قدرت سے پہلے ادا لازم کردی جائے تو حرج لازم آتا ہے اور حرج تو اس امت سے اٹھا لیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے ﴿وماجعل علیکم فی الدین من حرج﴾ کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر دین میں کوئی حرج نہیں رکھا۔اس لیے ان دونوں کے کامل ہونے سے پہلے اداء واجب نہیں ہوگی، باقی رہی یہ بات کہ عقل اور بدن میں کمال کب پیدا ہوگا تو فرمایا کہ ان دونوں قدرتوں کے کمال کو صحیح طور پر پالینا طویل تجربے کے بعد ہی ہوتا ہے اس لئے شارح ؒ نے آسانی کی غرض سے بلوغ کو کمالِ عقل کے قائم مقام قرار دیا ہے کیونکہ عموماً اس عمر میں عقل کے اندر اعتدال اور پختگی آجاتی ہے۔

وَ الْاَحْكَامُ مُنْقَسِمَةٌ فِيْ هٰذَا الْبَابِ اَيْ بَابِ ابْتِنَاءِ صِحَّةِ الْاَدَاءِ عَلَى الْاَهْلِيَّةِ الْقَاصِرَةِ دُوْنَ الْاَهْلِيَّةِ الْكَامِلَةِ الَّتِيْ ذُكِرَتْ عَنْ قَرِيْبٍ اِلٰى سِتَّةِ اَقْسَامٍ اَشَارَ الْمُصَنِّفُ ؒ اِلَيْهَا عَلَى التَّرْتِيْبِ فَقَالَ فَحَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى اِنْ كَانَ حَسَنًا لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ كَالْاِيْمَانِ وَجَبَ الْقَوْلُ بِصِحَّتِهٖ مِنَ الصَّبِيِّ بِلَا لُزُوْمِ اَدَاءٍ وَ هٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الْاَوَّلُ وَ اِنَّمَا قُلْنَا بِصِحَّتِهٖ لِاَنَّ عَلِيًّا ؓ اِفْتَخَرَ بِذٰلِكَ وَ قَالَ شِعْرٌ:

سَبَقْتُكُمْ اِلَى الْاِسْلَامِ طُرًّا ۝ غُلَامًا مَا بَلَغْتُ اَوَانَ حُلُمٍ

وَ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ ؒ لَا يَصِحُّ اِيْمَانُهٗ قَبْلَ الْبُلُوْغِ فِيْ حَقِّ اَحْكَامِ الدُّنْيَا فَيَرِثُ اَبَاهُ الْكَافِرَ وَ لَا تَبِيْنُ مِنْهُ امْرَاَتُهُ الْمُشْرِكَةُ لِاَنَّهٗ ضَرَرٌ وَ اِنْ صَحَّ فِيْ حَقِّ اَحْكَامِ الْاٰخِرَةِ لِاَنَّهٗ مَحْضُ نَفْعٍ فِيْ حَقِّهٖ وَ اِنَّمَا قُلْنَا بِلَا لُزُوْمِ اَدَاءٍ لِاَنَّهٗ لَوِ اسْتُوْصِفَ الصَّبِيُّ وَ لَمْ يَصِفِ الْاِسْلَامَ بَعْدَ مَا عَقَلَ لَمْ تَبِنْ امْرَاَتُهُ وَ لَوْ لَزِمَهُ الْاَدَاءُ لَكَانَ امْتِنَاعُهٗ كُفْرًا وَ اِنْ كَانَ قَبِيْحًا لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ كَالْكُفْرِ لَا يُجْعَلُ عَفْوًا وَ هٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِيْ وَ الْمُرَادُ بِالْكُفْرِ هُوَ الرِّدَّةُ يَعْنِيْ لَوِ ارْتَدَّ الصَّبِيُّ تُعْتَبَرُ رِدَّتُهٗ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَ مُحَمَّدٍ ؒ فِيْ حَقِّ اَحْكَامِ الدُّنْيَا وَ الْاٰخِرَةِ حَتّٰى تَبِيْنَ مِنْهُ امْرَاَتُهٗ وَ لَا يَرِثُ مِنْ اَقَارِبِهِ الْمُسْلِمِيْنَ وَ لٰكِنْ لَا يُقْتَلُ لِاَنَّهٗ لَمْ تُوْجَدْ مِنْهُ الْمُحَارَبَةُ قَبْلَ الْبُلُوْغِ وَ لَوْ قَتَلَهٗ اَحَدٌ يَهْدِرُ دَمُهٗ وَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ شَيْءٌ كَالْمُرْتَدِّ وَ عِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ وَ الشَّافِعِيِّ ؒ لَا تَصِحُّ رِدَّتُهٗ فِيْ حَقِّ اَحْكَامِ الدُّنْيَا لِاَنَّهَا ضَرَرٌ مَحْضٌ وَ اِنَّمَا حَكَمْنَا بِصِحَّةِ اِيْمَانِهٖ لِكَوْنِهٖ نَفْعًا مَحْضًا۔

ترجمہ ﴿اور احکام منقسم ہوتے ہیں اس باب میں﴾ یعنی اہلیت قاصرہ پر صحت اداء کے موقوف ہونے کا باب نہ کہ اہلیت کاملہ پر جو کہ عنقریب ذکر کی گئی ہے ﴿چھ قسموں کی طرف﴾ ترتیب کے ساتھ مصنف ؒ نے انکی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ فرمایا پس

﴿حق اللہ اگر حسن ہو غیرِ حسن کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے کہ ایمان تو بچے کی طرف سے اس کے درست ہونے کا قول کرنا ضروری ہے ادائیگی کے لازم ہوئے بغیر﴾ اور یہی پہلی قسم ہے اور ہم نے اس کے درست ہونے کا قول کیا اس لئے کہ حضرت علی ؓ نے اس پر (بلوغ سے پہلے ایمان لانے پر) فخر کیا اور فرمایا ﴿شعر﴾ اسلام قبول کرنے میں میں نے تم سب سے سبقت کی اس حال میں کہ میں لڑکا ہی تھا، مدت حد بلوغ کو نہیں پہنچا تھا اور امام شافعی ؒ کے نزدیک بلوغ سے پہلے احکام دنیا کے حق میں بچہ کا ایمان لانا درست نہیں ہے لہٰذا یہ اپنے کافر باپ کا وارث ہوگا اور اس کی مشرکہ بیوی اس سے بائنہ نہیں ہوگی اس لئے کہ یہ ضرر ہے اگرچہ احکام آخرت کے حق میں بچے کا ایمان لانا درست ہوگا کیونکہ یہ بچے کے حق میں نفع ہی نفع ہے اور ہم نے کہا بلا لزوم اداء (کہ بچے پر اداءِ ایمان لازم نہیں) اس لئے کہ اگر بچے سے کلمہ اسلام دریافت کیا جائے اور وہ بچہ عقلمند ہونے کے بعد کلمہ اسلام نہ بتاسکا تب بھی اس کی بیوی بائنہ نہیں ہوگی اور اگر بچے پر اداءِ ایمان لازم ہوتا تو بچہ کا (اداء ایمان سے) باز رہنا کفر شمار ہوتا ﴿اور اگر وہ حق اللہ قبیح ہو جو غیرِ قبیح کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے کفر تو یہ معاف نہیں ہوگا﴾ اور یہی دوسری قسم ہے اور کفر سے مراد مرتد ہونا ہے یعنی اگر بچہ مرتد ہو گیا تو اس کا مرتد ہونا امام ابوحنیفہ ؒ اور امام محمد ؒ کے نزدیک احکام دنیا اور احکام آخرت دونوں کے حق میں معتبر ہوگا یہاں تک کہ اس کی بیوی اس سے بائنہ ہوجائے گی اور وہ اپنے مسلمان رشتہ داروں کا وارث نہیں بنے گا۔لیکن مرتد بچے کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ بلوغ سے پہلے بچے کی طرف سے لڑائی نہیں پائی گئی اور اگر کسی نے مرتد بچے کو قتل کردیا تو بچے کا خون لغو (رائیگاں) ہوگا اور قاتل پر کچھ واجب نہیں ہوگا جیسے (بالغ) مرتد (کے قاتل) پر اور امام ابو یوسف ؒ اور امام شافعی ؒ کے نزدیک بچے کا مرتد ہونا احکام دنیا کے حق میں درست نہیں ہوگا کیونکہ ارتداد ضرر محض ہے اور ہم نے بچے کے ایمان کے درست ہونے کا حکم لگایا کیونکہ یہ نفع ہی نفع ہے۔

تشریح..... ﴿و الاحکام منقسمة﴾ مذکورہ اصول (کہ صحتِ اداء اہلیت قاصرہ پر موقوف ہے اہلیتِ کاملہ پر موقوف نہیں ہے) پر متفرع ہونے والے احکام چھ قسم پر ہیں۔تین اقسام حق اللہ سے متعلق ہیں (۱) حسن محض جس میں حُسن ہی حُسن ہو (۲) قبیح محض جس میں قبح ہی قبح ہو (۳) دائر بین الحسن والقبح۔اور تین اقسام حقوق العباد سے متعلق ہیں (۱) نفع محض جس میں نفع ہی نفع ہو (۲) ضرر محض جس میں ضرر ضرر ہی ہو (۳) دائر بین النفع والضرر۔آگے مصنف ؒ نے ان اقسام کو ترتیب سے بیان کیا ہے۔

﴿فحق اللہ تعالٰی ان کان حسنا﴾ پہلی قسم: وہ فعل جس کا تعلق حق اللہ سے ہو اور وہ محض حسن ہو کسی حال میں اس کے قبیح ہونے اور اس کا حسن ختم ہونے کا احتمال نہ ہو مثلاً فعلِ ایمان۔اس قسم کا حکم یہ ہے کہ صبی عاقل کی طرف سے اس کی ادائیگی کے صحیح ہونے کا حکم لگانا ضروری ہے البتہ ادا کرنا اس پر لازم نہیں ہے۔یعنی صبی عاقل کا ایمان لانا صحیح ہے احکامِ دنیا کے حق میں بھی اور احکامِ آخرت کے حق میں بھی اگرچہ اس پر ایمان لانا واجب اور لازم نہیں ہے مگر چونکہ صبی عاقل میں اہلیتِ قاصرہ ہے اور اہلیتِ قاصرہ کے ساتھ ادائیگی درست ہوتی ہے اس لئے اس کا ایمان لانا درست ہوگا اور امام شافعی ؒ فرماتے ہیں کہ احکامِ دنیا کے حق میں صبی عاقل کا ایمان لانا درست نہیں ہوگا چنانچہ اگر اس کا کافر باپ مرگیا تو وہ اس کا وارث ہوگا اور اس کی مشرکہ بیوی اس سے بائنہ نہیں ہوگی کیونکہ اس کا ایمان معتبر نہیں ہوا اس لیے وہ کافر ہے تو اپنے کافر باپ کا وارث ہوگا اور اس کی مشرکہ بیوی اس سے بائنہ نہیں ہوگی، اگر احکام دنیا کے حق میں اس کا ایمان معتبر ہوتا تو وہ اپنے کافر باپ کا وارث نہ ہوتا اور اس کی مشرکہ بیوی اس سے بائنہ ہوجاتی، البتہ احکامِ آخرت کے حق میں صبی عاقل کا ایمان لانا درست و صحیح ہوگا کیونکہ اس میں بچے کا نفع ہی نفع ہے چنانچہ اس کے ایمان پر اس کو ثواب ملے گا۔

احکام دنیا کے حق میں امام شافعی ؒ کے نزدیک اس کا ایمان اس لیے معتبر نہیں ہوگا کہ اس کے ایمان کو معتبر قرار دینے میں ضرر ہے کہ وہ اپنے کافر باپ کی وراثت سے محروم ہوجائے گا اور اس کی مشرکہ بیوی اس سے جدا ہوجائے گی۔باقی رہی یہ بات کہ ہمارے نزدیک

صبی عاقل کا ایمان لانا احکام دنیا کے حق میں درست ہے اس پر ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نابالغ ہونے کی حالت میں ایمان لائے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا ایمان قبول فرمایا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے نابالغ ہونے کی حالت میں ایمان لانے پر فخر کرتے ہوئے فرمایا:

سبقتکم الی الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلم

کہ اسلام قبول کرنے میں سب لوگوں پر میں نے سبقت کی جبکہ میں بچہ ہی تھا حدِ بلوغ کو نہیں پہنچا تھا پس اگر بلوغ سے پہلے بچے کا ایمان لانا درست نہ ہوتا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ اس پر کس طرح فخر فرماتے؟ لہٰذا معلوم ہوا کہ بچے کا ایمان لانا درست ہے۔

﴿و انما قلنا﴾ یہ جو ہم نے کہا ہے کہ ایمان لانا بچے پر واجب اور لازم نہیں ہے اس کا مفاد یہ ہے کہ اگر صبی عاقل سے کلمۂ اسلام دریافت کیا گیا اور وہ نہ بتا سکا تو اس کی مسلمان بیوی اس سے جدا نہیں ہوگی اور وہ کافر شمار نہیں ہوگا اگر ادائے ایمان اس پر واجب اور لازم ہوتا تو اس کا کلمہ اسلام نہ بتا سکنا کفر شمار ہوتا اور اس کے درمیان اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق واجب ہوتی۔ پس معلوم ہوا کہ ادائے ایمان بچے پر واجب اور لازم نہیں ہے۔

﴿و ان کان قبیحا لا یحتمل غیرہ﴾ دوسری قسم: وہ فعل جس کا تعلق حق اللہ سے ہو اور وہ محض قبیح ہو کسی حال میں اس کے حسن ہونے کا احتمال نہ ہو جیسے کفر، اس قسم کا حکم ہے کہ بچہ اگر ایسے فعل کا ارتکاب کرے تو یہ قابلِ معافی نہیں ہوگا یہاں کفر سے مراد اسلام سے مرتد ہو جانا ہے یعنی بچہ اگر مرتد ہو جائے تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کا ارتداد احکام دنیا اور احکام آخرت دونوں کے حق میں معتبر ہوگا۔ احکام دنیا کے حق میں معتبر ہونے کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ اس کی مسلمان بیوی اس سے جدا ہو جائے گی اور وہ اپنے مسلمان رشتہ داروں کا وارث نہیں ہوگا۔ اور احکام آخرت کے حق میں اس کے ارتداد کے معتبر ہونے کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ وہ مخلد فی النار ہوگا۔ باقی اس کے ارتداد کے معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ احکام آخرت کے حق میں ارتداد معافی کا احتمال نہیں رکھتا اس لئے کہ شرک کے اعتقاد کے ساتھ جنت میں داخل ہونا اور کافر کو بغیر توبہ کے معاف کرنا خلاف عقل بھی ہے اور خلاف نص بھی ہے۔ کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء﴾ اس لئے احکام آخرت کے حق میں اس کا ارتداد معاف نہیں ہوگا۔

لیکن یاد رکھئے صبی عاقل کو ارتداد کی وجہ سے قتل نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ مرتد کو قتل کرنے کا حکم نفسِ ارتداد کی وجہ سے نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عورت کو ارتداد کی وجہ سے قتل نہیں کیا جاتا بلکہ مرتد کو قتل کرنے کا حکم اس لئے ہے کہ وہ حکماً اہلِ حرب میں داخل ہوتا ہے اور بچہ بالغ ہونے سے پہلے اہلِ حرب میں شمار نہیں ہوتا۔ اس لئے اس کو قتل نہیں کیا جائے گا البتہ اگر کوئی شخص اس صبی عاقل (جو مرتد ہوا ہے) کو قتل کر دے تو اس کا خون ہدر اور باطل ہوگا قاتل پر اس کی دیت اور قصاص میں سے کچھ واجب نہیں ہوگا۔ جیسا کہ بالغ مرتد کو قتل کرنے پر قصاص یا دیت کچھ بھی واجب نہیں ہوتا ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صبی عاقل کا ارتداد احکام دنیا کے حق میں معتبر نہیں ہے اور احکام آخرت کے حق میں معتبر ہے۔ احکام آخرت کے حق میں معتبر ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو اوپر طرفین کی دلیل میں گذر چکی ہے۔ اور احکامِ دنیا کے حق میں معتبر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر احکام دنیا کے حق میں اس کے ارتداد کا اعتبار کریں تو اس میں بچے کا ضرر ہی ضرر ہے کہ اس کی مسلمان بیوی اس سے جدا ہو جائے گی اور وہ اپنے مسلمان رشتہ داروں کا وارث نہیں ہوگا اور یہ سب باتیں ضرر ہی ضرر ہیں لہٰذا ان مضرات کی وجہ سے احکام دنیا کے حق میں اس کا ارتداد معتبر نہیں ہوگا۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب تو دونوں مسئلوں (صبی عاقل کے اسلام لانے اور کافر ہونے) میں ایک ہے کہ صبی

عاقل کا اسلام لانا بھی احکام دنیا کے حق میں معتبر ہے اور کفر اختیار کرنا یعنی ارتداد بھی احکام دنیا کے حق میں معتبر ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب بھی دونوں مسئلوں میں ایک ہے کہ نہ اس کا اسلام لانا احکام دنیا کے حق میں معتبر ہے اور نہ اس کا کفر اختیار کرنا، البتہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ دونوں مسئلوں میں فرق کرتے ہیں کہ اس کے اسلام لانے کو تو احکام دنیا کے حق میں معتبر قرار دیتے ہیں لیکن اس کے کفر یعنی ارتداد کو احکام دنیا کے حق میں معتبر قرار نہیں دیتے۔

شارح رحمہ اللہ نے "وانما حکمنا بصحة ایمانه" سے وجہ فرق بیان کی ہے کہ ہم نے (امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے) احکام دنیا کے حق میں بچہ کے ایمان کے صحیح ہونے کا حکم اس لئے لگایا ہے کہ اس میں بچہ کا نفع ہی نفع ہے۔ لیکن اس کے ارتداد کا اعتبار کرنے میں اس کا ضرر ہی ضرر ہے جیسا کہ اوپر گذرا ہے اس لیے اس کے ارتداد کا اعتبار نہیں کیا۔

وَ مَا هُوَ دَائِرٌ بَيْنَ الْاَمْرَيْنِ اَیْ بَيْنَ كَوْنِهٖ حَسَنًا فِیْ زَمَانٍ وَ قَبِيْحًا فِیْ زَمَانٍ وَ هٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ كَالصَّلٰوةِ وَ نَحْوِهَا يَصِحُّ مِنْهُ الْاَدَاءُ مِنْ غَيْرِ لُزُوْمِ عُهْدَةٍ وَ ضَمَانٍ فَاِنْ شَرَعَ فِيْهِ لَا يَجِبُ اِتْمَامُهٗ وَ الْمُضِیُّ فِيْهِ وَ اِنْ اَفْسَدَهٗ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَ فِیْ صِحَّةِ هٰذَا الْاَدَاءِ بِلَا لُزُوْمٍ عَلَيْهِ نَفْعٌ مَحْضٌ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يَعْتَادُ اَدَاءَهَا فَلَا يَشُقُّ ذٰلِكَ بَعْدَ الْبُلُوْغِ وَ مَا كَانَ مِنْ غَيْرِ حُقُوْقِ اللّٰهِ تَعَالٰی اِنْ كَانَ نَفْعًا مَحْضًا كَقَبُوْلِ الْهِبَةِ وَ الصَّدَقَةِ تَصِحُّ مُبَاشَرَتُهٗ اَیْ مُبَاشَرَةُ الصَّبِیِّ مِنْ غَيْرِ رِضَاءِ الْوَلِیِّ وَ اِذْنِهٖ وَ هٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الرَّابِعُ وَ فِی الضَّرَرِ الْمَحْضِ الَّذِیْ لَا يَشُوْبُهٗ نَفْعٌ دُنْيَاوِیٌّ كَالطَّلَاقِ وَ الْوَصِيَّةِ وَ نَحْوِهِمَا مِنَ الْعِتَاقِ وَ التَّصَدُّقِ وَ الْهِبَةِ وَ الْقَرْضِ يَبْطُلُ اَصْلًا فَاِنَّ فِيْهَا اِزَالَةَ مِلْكٍ مِنْ غَيْرِ نَفْعٍ يَعُوْدُ اِلَيْهِ وَ لٰكِنْ قَالَ شَمْسُ الْاَئِمَّةِ رحمہ اللہ اِنَّ طَلَاقَ الصَّبِیِّ وَاقِعٌ اِذَا دَعَتْ اِلَيْهِ حَاجَةٌ اَلَا تَرٰی اَنَّهٗ اِذَا اَسْلَمَتِ امْرَأَتُهٗ يُعْرَضُ عَلَيْهِ الْاِسْلَامُ فَاِنْ اَبٰی فُرِّقَ بَيْنَهُمَا وَ هُوَ طَلَاقٌ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ وَ مُحَمَّدٍ رحمہما اللہ وَ اِذَا ارْتَدَّ وَقَعَتِ الْفُرْقَةُ بَيْنَهٗ وَ بَيْنَ امْرَأَتِهٖ وَ هُوَ طَلَاقٌ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رحمہ اللہ وَ اِذَا كَانَ مَجْبُوْبًا فَخَاصَمَتْهُ امْرَأَتُهٗ وَ طَلَبَتِ التَّفْرِيْقَ كَانَ ذٰلِكَ طَلَاقًا عِنْدَ الْبَعْضِ فَعُلِمَ اَنَّ حُكْمَ الطَّلَاقِ ثَابِتٌ فِیْ حَقِّهٖ عِنْدَ الْحَاجَةِ وَ هٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الْخَامِسُ مِنْهُ ثُمَّ الْقِسْمُ السَّادِسُ هُوَ قَوْلُهٗ وَ فِی الدَّائِرِ بَيْنَهُمَا اَیْ بَيْنَ النَّفْعِ وَ الضَّرَرِ كَالْبَيْعِ وَ نَحْوِهٖ يَمْلِكُهٗ بِرَأْیِ الْوَلِیِّ فَاِنَّ الْبَيْعَ وَ نَحْوَهٗ مِنَ الْمُعَامَلَاتِ اِنْ كَانَ رَابِحًا كَانَ نَفْعًا وَ اِنْ كَانَ خَاسِرًا كَانَ ضَرَرًا وَ اَيْضًا هُوَ سَالِبٌ وَ جَالِبٌ فَلَا بُدَّ اَنْ يَنْضَمَّ اِلَيْهِ رَأْیُ الْوَلِیِّ حَتّٰی تَتَرَجَّحَ جِهَةُ النَّفْعِ فَيَلْتَحِقُ بِالْبَالِغِ فَيَنْفُذُ تَصَرُّفُهٗ بِالْغَبْنِ الْفَاحِشِ مَعَ الْاَجَانِبِ كَمَا يَنْفُذُ مِنَ الْبَالِغِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ رحمہ اللہ خِلَافًا لَهُمَا فَاِنَّهٗ لَا يَكُوْنُ كَالْبَالِغِ عِنْدَهُمَا فَلَا يَنْفُذُ بِالْغَبْنِ الْفَاحِشِ وَ اِنْ بَاشَرَ الْبَيْعَ بِالْغَبْنِ الْفَاحِشِ مَعَ الْوَلِیِّ فَعَنْ اَبِیْ حَنِيْفَةَ رحمہ اللہ رِوَايَتَانِ فِیْ رِوَايَةٍ يَنْفُذُ وَ فِیْ رِوَايَةٍ لَا يَنْفُذُ وَ هٰذَا كُلُّهٗ عِنْدَنَا۔

ترجمہ ﴿اور وہ چیز جو دونوں امروں کے درمیان دائر ہو﴾ یعنی ایک زمانے میں حسن ہونے اور دوسرے وقت میں قبیح ہونے

کے درمیان دائر ہو اور یہ تیسری قسم ہے ﴿جیسے نماز اور اس جیسی دیگر عبادات بچے سے ان کی ادائیگی درست ہوگی ذمہ داری (اتمام) اور ضمان (قضاء) کے لازم ہوئے بغیر﴾ پس اگر نابالغ بچہ نے ایسی عبادت شروع کر دی تو اس کو پورا کرنا اور اس کو جاری رکھنا واجب نہیں ہوگا اور اگر بچے نے اس کو فاسد کر دیا تو اس کی قضاء بچے پر واجب نہیں ہوگی اور بچہ پر لازم ہوئے بغیر اس ادائیگی کے درست ہونے میں بچے کا سراسر نفع ہے اس طرح کرنے سے وہ عبادات کو ادا کرنے کا عادی ہو جائے گا لہٰذا بالغ ہونے کے بعد ادائیگی عبادات دشوار ہوگی ﴿اور وہ جو حقوق اللہ میں سے نہ ہو اگر وہ سراسر نفع ہو جیسے ہبہ قبول کرنا اور صدقہ قبول کرنا اس کو بچے کا انجام دینا روا ہوگا﴾ یعنی ولی کی رضامندی اور اس کی اجازت کے بغیر بچہ کا انجام دینا درست ہوگا اور یہی چوتھی قسم ہے ﴿اور ضرر محض میں﴾ کہ جس میں دنیاوی فائدہ کا شائبہ تک نہ ہو ﴿جیسے طلاق اور وصیت﴾ اور ان جیسے امور یعنی غلام آزاد کرنا اور صدقہ دینا اور ہبہ دینا اور قرض دینا ﴿یہ بالکل باطل ہوں گے﴾ کیونکہ ان تصرفات میں ملک کو زائل کرنا ہے بغیر کسی ایسے نفع کے جو بچے کی طرف لوٹے۔ لیکن شمس الائمہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بچہ کی طلاق واقع ہوگی جب کوئی ضرورت اس کی طرف داعی ہو کیا تو دیکھتا نہیں کہ جب بچے کی بیوی اسلام قبول کر لے تو بچے پر اسلام پیش کیا جاتا ہے، پس اگر وہ انکار کر دے تو ان دونوں کے درمیان جدائی کر دی جاتی ہے اور یہ جدائی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق ہے اور جب بچہ مرتد ہو جائے تو اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان فرقت واقع ہو جاتی ہے اور یہ فرقت امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق ہے اور جب شوہر مقطوع الذکر و خصیتین ہو اور اس کی بیوی اس سے جھگڑا کرے اور جدائی کا مطالبہ کرے تو یہ جدائی بعض مشائخ کے نزدیک طلاق ہے پس یہ بات معلوم ہوگئی کہ طلاق کا حکم بچے کے حق میں بوقت ضرورت ثابت ہو جاتا ہے اور یہ صحتِ اداء کی پانچویں قسم ہے پھر چھٹی قسم ماتن رحمہ اللہ کا یہ قول ہے ﴿اور اس چیز میں جو ان دونوں کے درمیان دائر ہو﴾ یعنی نفع اور ضرر کے درمیان ﴿جیسے بیع وغیرہ ولی کی رائے سے بچہ اس کا مالک ہوگا﴾ کیونکہ بیع اور اس جیسے دیگر معاملات کو اگر فائدہ مند ہوں تو نفع ہوگا اور گھاٹے کے ساتھ ہوں تو یہ نقصان ہوگا، نیز بیع سالب اور جالب ہے، لہٰذا بچے کی رائے کے ساتھ ولی کی رائے کا ملنا ضروری ہے تاکہ نفع کی جہت راجح ہو جائے لہٰذا بچہ بالغ کے ساتھ لاحق ہو جائے گا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تو اجنبیوں سے غبن فاحش کے ساتھ اس کا تصرف نافذ ہوگا جیسا کہ بالغ آدمی کا تصرف نافذ ہوتا ہے، بخلاف صاحبین رحمہما اللہ کے کہ ان کے نزدیک بچہ بالغ کی طرح نہیں ہوگا لہٰذا غبن فاحش کے ساتھ اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا اور اگر بچے نے ولی کے ساتھ غبن فاحش کے ساتھ بیع کی تو اس بارے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے دو روایتیں مروی ہیں ایک روایت میں بیع اس کی نافذ ہوگی اور دوسری روایت میں بیع نافذ نہیں ہوگی یہ ساری تفصیل ہمارے نزدیک ہے۔

تشریح:...... ﴿وهو دائر بين الامرين﴾ تیسری قسم وہ فعل جس کا تعلق حق اللہ سے ہو اور وہ دائر بین الحسن والقبح ہو یعنی ایک وقت میں حسن شمار ہو اور دوسرے وقت میں وہ قبیح شمار ہو جیسے نماز، روزہ، حج وغیرہ کہ نماز اپنے وقت میں حسن ہے اور اوقات مکروہہ اور حالتِ حیض میں قبیح ہے اور روزہ اپنے وقت میں حسن ہے اور اپنے وقت کے علاوہ میں قبیح ہے اس قسم کا حکم یہ ہے کہ صبی عاقل اگر ایسے فعل کو ادا کرے تو اس کی ادائیگی صحیح ہوگی البتہ اس کے ذمہ اس فعل کا اتمام اور تدارک (قضاء) لازم نہیں ہوگا لہٰذا اگر نابالغ بچہ ایسی عبادت (نماز، روزہ وغیرہ) شروع کر دے تو اس کو پورا کرنا اور اس کو جاری رکھنا واجب نہیں ہوگا اور اگر وہ اس کو توڑ دے تو اس پر قضا واجب نہیں ہوگی اور یہ جو ہم نے کہا ہے کہ بچہ پر ایسی عبادات کا اتمام اور قضاء واجب نہیں ہوگا لیکن اگر وہ ان کو ادا کرے تو ادائیگی درست ہوگی اس میں بچے کے حق میں فائدہ ہی فائدہ ہے کہ اسے عبادت کی عادت پڑ جائے گی جس کی وجہ سے بالغ ہونے کے بعد ادا

کرنے میں کوئی دقت اور بوجھ محسوس نہیں کرے گا۔ اسی وجہ سے حضور ﷺ نے فرمایا ﴿مروا صبیانکم اذا بلغوا سبعًا و اضربوھم اذا بلغوا عشرًا﴾ اپنے بچوں کو نماز کا حکم کرو جب وہ سات سال کی عمر میں پہنچ جائیں اور ان کو نماز نہ پڑھنے پر مارو جب وہ دس سال کی عمر میں پہنچ جائیں۔

﴿وما کان من غیر حقوق اللّٰہ﴾ چوتھی قسم: وہ فعل جو حقوق اللہ میں سے نہ ہو بلکہ حقوق العباد سے متعلق ہو اور اس میں بچے کا خالص نفع ہو جیسے ہبہ قبول کرنا اور صدقہ قبول کرنا اس قسم کا حکم یہ ہے کہ بچہ اگر ولی کی اجازت و رضامندی کے بغیر ایسا فعل کرے تب بھی صحیح ہوگا یعنی صبی عاقل میں چونکہ اہلیتِ قاصرہ موجود ہے اور اہلیتِ قاصرہ کے ہوتے ہوئے اداء صحیح ہوتی ہے اس لئے بچے کا ولی کی اجازت اور رضامندی کے بغیر بھی ایسے فعل کو انجام دینا جس میں خالص نفع ہو صحیح ہے۔

﴿و فی الضرر المحض﴾ پانچویں قسم: وہ فعل جس کا تعلق حقوق العباد سے ہو اور اس میں بچہ کے لیے ضررِ محض ہو یعنی خالص نقصان ہو کہ اس میں دنیاوی نفع کا شائبہ تک نہ ہو جیسے بچے کا اپنی بیوی کو طلاق دینا، وصیت کرنا، غلام آزاد کرنا، صدقہ کرنا، ہبہ کرنا اور قرض دینا۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ بچہ اگر ان افعال کا ارتکاب کرے تو یہ بالکل باطل شمار ہوں گے خواہ ولی نے اس کو اجازت دی ہو یا نہ دی ہو۔ کیونکہ ان تصرفات میں ملک زائل ہونے کا نقصان تو ہے لیکن اس کی جگہ بچہ کو کوئی نفع نہیں مل رہا اس لیے بچہ اگر اپنی بیوی کو طلاق دے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، یہ فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے اور ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کا اتباع کیا ہے اور امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ اپنے اصول میں لکھتے ہیں کہ بچہ اگر ضرورتِ داعیہ کی وجہ سے طلاق دے تو اس کی طلاق واقع ہو جائے گی اور اس کے متعدد دلائل موجود ہیں۔

﴿الا تری انہ﴾ پہلی نظیر یہ ہے کہ اگر صبی عاقل کافر ہو اور اس کی بیوی بھی کافر ہو پھر اس کی بیوی مسلمان ہو جائے تو صبی عاقل پر اسلام پیش کیا جاتا ہے اگر وہ سلام لائے تو فبہا یہ شوہر اور وہ اس کی بیوی اور اگر صبی عاقل اسلام لانے سے انکار کر دے تو اس کے درمیان اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دی جاتی ہے اور یہ تفریق طرفین رحمہما اللہ کے نزدیک طلاق کے حکم میں ہے۔

﴿و اذا ارتد وقعت الفرقۃ﴾ دوسری نظیر یہ ہے کہ صبی عاقل اگر مسلمان ہو اور اس کی بیوی بھی مسلمان ہو پھر صبی عاقل مرتد ہو جائے تو اس کے درمیان اور اس کی بیوی کے درمیان فرقت واقع ہو جاتی ہے اور یہ فرقت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں طلاق ہے۔

﴿و اذا کان مجبوبًا﴾ تیسری نظیر یہ ہے کہ صبی عاقل اگر مقطوع الذکر و الخصیتین ہو جس کی وجہ سے اس کی بیوی قاضی کے پاس تفریق کا مطالبہ کر دے اور قاضی ان میں تفریق کر دے تو یہ تفریق بعض مشائخ کے نزدیک طلاق ہے ان نظائر سے معلوم ہوا کہ صبی عاقل کے حق میں بوقتِ ضرورۃ حکمِ طلاق واقع ہو جاتا ہے۔ اس وجہ سے ہم نے (امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے) کہا اگر صبی عاقل ضرورۃ کی وجہ سے اپنی بیوی کو طلاق دے تو طلاق واقع ہو جائے گی۔

﴿و فی الدائر بینھما ای النفع والضرر﴾ چھٹی قسم وہ فعل جس کا تعلق حقوق العباد سے ہو اور وہ دائر بین النفع والضرر ہو یعنی اس میں نفع بھی ہو ضرر بھی ہو جیسے بیع، اجارہ، نکاح وغیرہ۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ صبی عاقل اپنے ولی کی اجازت سے ان معاملات کا مالک ہو جائے گا جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہوں کیونکہ بیع اور اس جیسے دیگر معاملات میں من وجہ نفع ہے اور من وجہ نقصان ہے، مثلاً بیع اگر فائدے کے ساتھ ہو تب تو اس کے حق میں نفع ہے اور اگر گھاٹے کے ساتھ ہو تو اس کے حق میں ضرر ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ بیع میں ایک چیز یعنی مبیع اس کی ملک سے نکلتی ہے اور دوسری چیز یعنی ثمن اس کی ملک میں داخل ہو جاتی ہے اس لئے بیع نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہے پس چونکہ ان معاملات میں من وجہ نفع ہے اور من وجہ نقصان ہے اس لیے ضروری ہے کہ بچہ کی رائے کے ساتھ ولی کی

رائے مل جائے کیونکہ بچے کی رائے اگرچہ ناقص ہے لیکن جب ولی کی رائے اور اجازت اس کے ساتھ مل جائے گی تو اس سے اس کی نقصانِ رائے کی تلافی ہو جائے گی اور جہت نفع راجح ہو جائے گی پس ولی کی اجازت کے بعد یہ نابالغ بچہ امام ابو حنیفہ ﷫ کے نزدیک بالغ کی طرح ہو جائے گا چنانچہ اگر اس نے ولی کی اجازت سے کسی اجنبی کے ساتھ غبنِ فاحش سے بیع کا معاملہ کیا تو امام ابو حنیفہ ﷫ کے نزدیک اس کا یہ تصرف صحیح اور نافذ ہوگا جس طرح کہ بالغ آدمی کسی اجنبی کے ساتھ غبنِ فاحش کے ساتھ بیع کرے تو صحیح اور نافذ ہوتی ہے، بخلاف صاحبین ﷫ کے کہ ان کے نزدیک ولی کی اجازت کے باوجود وہ بالغ کے حکم میں نہیں ہوتا لہٰذا ان کے نزدیک غبنِ فاحش کے ساتھ اس کا تصرف نافذ اور صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر نابالغ بچے نے ولی کی اجازت کے بعد خود ولی کے ساتھ غبنِ فاحش سے معاملہ کیا تو یہ صحیح اور نافذ ہوگا یا نہیں؟ تو اس بارے میں امام ابو حنیفہ ﷫ سے دو روایتیں منقول ہیں ایک روایت کے مطابق یہ بیع صحیح اور نافذ ہوگی کیونکہ ولی کی اجازت کے بعد یہ بچہ بالغ کے حکم میں ہو جاتا ہے تو پھر جس طرح اجنبی کے ساتھ غبن فاحش کے ساتھ بیع کرے تو نافذ ہو جاتی ہے، اسی طرح اگر ولی غبن فاحش کے ساتھ کرے تو نافذ ہو جائے گی اور دوسری روایت کے لحاظ سے یہ معاملہ نافذ نہیں ہوگا بلکہ مردود ہوگا کیونکہ اس صورت میں ولی متہم ہو سکتا ہے اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ ولی نے اپنا مقصود حاصل کرنے کے لئے اس کو اجازت دی ہے شفقت نہیں کی اس لئے بیع نافذ نہیں ہوگی۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ ﷫ كُلُّ مَنْفَعَةٍ يُمْكِنُ تَحْصِيلُهَا لَهُ بِمُبَاشَرَةِ وَلِيِّهٖ لَا تُعْتَبَرُ عِبَارَتُهٗ اَيْ عِبَارَةُ الصَّبِيِّ فِيْهِ كَالْاِسْلَامِ وَالْبَيْعِ فَاِنَّهٗ يَصِيْرُ مُسْلِمًا بِاِسْلَامِ اَبِيْهِ وَيَتَوَلَّى الْوَلِيُّ بَيْعَ مَالِهٖ وَشِرَائِهٖ فَتُعْتَبَرُ فِيْهِ عِبَارَةُ وَلِيِّهٖ فَقَطْ وَمَا لَا يُمْكِنُ تَحْصِيلُهٗ بِمُبَاشَرَةِ وَلِيِّهٖ تُعْتَبَرُ عِبَارَتُهٗ فِيْهِ كَالْوَصِيَّةِ فَاِنَّهٗ لَا يَتَوَلَّاهُ الْوَلِيُّ هٰهُنَا فَتُعْتَبَرُ عِبَارَتُهٗ فِي الْوَصِيَّةِ بِاَعْمَالِ الْبِرِّ لِاَنَّهٗ يَسْتَغْنِيْ عَنِ الْمَالِ بَعْدَ الْمَوْتِ وَعِنْدَنَا هِيَ بَاطِلَةٌ لِاَنَّهَا ضَرَرٌ مَحْضٌ وَاِزَالَةٌ لِلْمِلْكِ بِطَرِيْقِ التَّبَرُّعِ سَوَاءٌ كَانَتْ بِالْبِرِّ اَوْ غَيْرِهٖ وَسَوَاءٌ مَاتَ قَبْلَ الْبُلُوْغِ اَوْ بَعْدَهٗ وَاخْتِيَارُ اَحَدِ الْاَبَوَيْنِ وَذٰلِكَ فِيْمَا اِذَا وَقَعَتِ الْفُرْقَةُ بَيْنَ اَبَوَيْهِ وَخَلَصَتِ الْاُمُّ عَنْ حَقِّ الْحَضَانَةِ اِلٰى سَبْعِ سِنِيْنَ فَبَعْدَ ذٰلِكَ يَتَخَيَّرُ الْوَلَدُ عِنْدَهٗ يَخْتَارُ اَيُّهُمَا شَاءَ لِاَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَيَّرَ غُلَامًا بَيْنَ الْاَبَوَيْنِ وَهٰذِهِ الْمَنْفَعَةُ مِمَّا لَا يُمْكِنُ اَنْ تَحْصُلَ بِمُبَاشَرَةِ الْوَلِيِّ فَتُعْتَبَرُ عِبَارَتُهٗ فِيْهِ وَعِنْدَنَا لَيْسَ كَذٰلِكَ بَلْ يُقِيْمُ الْاِبْنُ عِنْدَ الْاَبِ لِيَتَاَدَّبَ بِاٰدَابِ الشَّرِيْعَةِ وَالْبِنْتُ عِنْدَ الْاُمِّ لِتَتَعَلَّمَ اَحْكَامَ الْحَيْضِ وَتَخْيِيْرُ النَّبِيِّ ﷺ لَهٗ كَانَ لِاَجْلِ دُعَائِهٖ بِالْاَنْظَرِ فَوُفِّقَ لِاخْتِيَارِ الْاَنْفَعِ لَهٗ۔

ترجمہ ﴿اور امام شافعی ﷫ فرماتے ہیں کہ ہر وہ نفع کہ جس کی تحصیل بچے کے لئے ولی کے انجام دینے سے ممکن ہو اس میں بچے کی عبارت معتبر نہیں ہوگی﴾ یعنی اس میں [illegible] عبارت ﴿جیسے اسلام قبول کرنا اور بیع کرنا﴾ کیونکہ بچہ اپنے باپ کے مسلمان ہونے سے مسلمان ہو جاتا ہے اور ولی اس کے مال کی بیع و شراء کا والی ہوتا ہے لہٰذا اس میں صرف اس کے ولی کی عبارت معتبر ہوگی ﴿اور وہ نفع کہ جس کی تحصیل ولی کے انجام دینے سے ممکن نہ ہو اس میں بچے کی عبارت معتبر ہوگی جیسے وصیت کرنا﴾ کیونکہ یہاں ولی (بچے کی طرف سے) وصیت کرنے کا والی نہیں ہوتا ہے تو بچے کی عبارت معتبر ہوگی نیکی کے کاموں کی وصیت کرنے میں کیونکہ مرنے کے بعد وہ مال سے مستغنی ہو جائے گا اور ہمارے نزدیک یہ وصیت باطل ہے کیونکہ یہ محض نقصان ہے اور بطور تبرع کے ملک کو زائل کرنا ہے خواہ

نیک کام کی وصیت ہو یا اس کے غیر کی اور خواہ بچہ بالغ ہونے سے پہلے مرے یا بالغ ہونے کے بعد ﴿اور ماں باپ میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا﴾ اور یہ اس صورت میں ہوگا کہ جبکہ بچہ کے ماں باپ کے درمیان جدائی واقع ہوگی ہو اور سات سال تک ماں بچے کی پرورش کے حق سے فارغ ہو چکی ہو، پس اس کے بعد امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بچے کو اختیار ہوگا کہ ماں باپ میں سے جسے چاہے اختیار کرے اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے بچے کو ماں باپ کے درمیان اختیار دیا ہے اور یہ نفع ایسا ہے کہ جس کا حصول ولی کے انجام دینے سے ممکن نہیں ہے پس اس میں بچے کی عبارت معتبر ہوگی اور ہمارے نزدیک حکم اس طرح نہیں ہے بلکہ بیٹا باپ کے پاس رہے گا تا کہ آداب شریعت سیکھے اور بیٹی ماں کے پاس رہے گی تا کہ احکام حیض سیکھے اور نبی کریم علیہ السلام کا بچے کو اختیار دینا زیادہ شفقت والی چیز کی دعا کرنے کی وجہ سے تھا پھر اس بچہ کو اپنے لیے زیادہ نافع چیز کے اختیار کرنے کی توفیق دی گئی۔

تشریح:..... ﴿وھذا کلہ عندنا﴾ یہ مذکورہ ساری تفصیل احناف کے مذہب کے مطابق تھی اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں صبی عاقل کے احکام کی چھ قسمیں نہیں ہیں بلکہ دو قسمیں ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ولی کے انجام دینے سے بچے کے لئے جن منافع کو حاصل کرنا ممکن ہو ان میں بچے کی عبارت اور تصرف کا کوئی اعتبار نہیں ہے جیسے اسلام قبول کرنا اور تصرف بیع کہ باپ کے اسلام لانے سے بچہ بھی مسلمان شمار ہوتا ہے اور اس کے مال کی خرید و فروخت کو ولی انجام دے سکتا ہے تو ان تصرفات میں صرف ولی کی عبارت اور اس کی ادائیگی معتبر ہوگی بچے کی عبارت معتبر نہیں ہوگی، لہٰذا ولی کے مسلمان ہونے سے بچہ بھی مسلمان شمار ہوگا لیکن اگر وہ خود اسلام لے آئے تو اس کا اسلام لانا معتبر نہیں ہوگا، اسی طرح اگر بچہ خود بیع کرے تو وہ معتبر نہیں ہوگی اور ولی کے انجام دینے سے بچے کے لئے جن منافع کو حاصل کرنا ممکن نہ ہو تو ان میں بچے کی عبارت اور ادائیگی معتبر ہوگی جیسے وصیت کہ ولی بچے کی طرف سے تصرف وصیت میں نیابت نہیں کر سکتا اور اسی طرح نکاح، طلاق اور عتاق ہے، ان میں بھی ولی بچہ کی طرف سے نیابت نہیں کر سکتا، بچہ کی طرف سے اگر نیابۃً ولی وصیت کرے تو چونکہ یہ معتبر نہیں ہے اس لئے بچہ اگر کسی نیک کام میں اپنا مال صرف کرنے کی وصیت کرے تو اس کی عبارت سے یہ تصرف معتبر ہوگا اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر بچے نے کسی نیک کام میں اپنے مال کو صرف کرنے کی وصیت کی مثلاً یہ کہا کہ میرا اس قدر مال فلاں مدرسہ میں دیدینا۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں اس کی یہ وصیت معتبر ہوگی اور احناف کے ہاں یہ وصیت باطل ہوگی۔

﴿لانہ یستغنی عن مال﴾ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مرنے کے بعد تو اس کا مال اس کے کام نہیں آئے گا البتہ اس نے نیک کام میں اپنے مال کو خرچ کرنے کی وصیت کر کے آخرت کا ثواب حاصل کر لیا اور آخرت کا ثواب سراسر نفع ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ بچہ ہر ایسے تصرف کا مالک ہے جس میں اس کا نفع ہو جیسا کہ ہدیہ قبول کرنا، اور صدقہ قبول کرنا، پس نیک کام کی وصیت کرنے میں چونکہ اس کا اُخروی نفع ہی نفع ہے اس لئے بچے کو نیک کام میں صرف کرنے کی وصیت کا اختیار ہوگا اور اس کی وصیت صحیح اور نافذ ہوگی اور احناف کے نزدیک بچے کی یہ وصیت باطل ہوگی خواہ یہ وصیت نیک کام میں صرف کرنے سے متعلق ہو یا اس کے علاوہ کسی اور مصرف سے متعلق ہو چاہے وصیت کرنے کے بعد بالغ ہونے سے پہلے وہ بچہ مر جائے یا بالغ ہونے کے بعد مرے بہر صورت اس کی وصیت نافذ نہیں ہوگی۔ کیونکہ بچے کی اس وصیت میں اگر چہ بظاہر نفع ہے مگر باطن میں اس کا نقصان ہے۔ کیونکہ اس نے بغیر عوض کے صرف تبرع کے طور پر اپنی ملک کو زائل کیا ہے لہٰذا بچے کی طرف سے یہ وصیت درست نہیں ہوگی جیسا کہ بچے کا صدقہ کرنا اور ہبہ کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ان سب امور میں بچے کا ضرر ہے اور یہ سب امور تبرع ہیں اور بچے کی اہلیت قاصرہ ہے لہٰذا بچے کی اہلیت ان امور کی ادائیگی کے لائق نہیں ہے۔

﴿و اختیار احد الابوین﴾ جن منافع کو بچے کے لئے ولی کے انجام دینے سے حاصل کرنا ممکن نہ ہو ان میں بچے کی ادائیگی اور عبارت معتبر ہو گی اس کی دوسری مثال اختیار احد الابوین ہے والدین میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی بچے کے ماں باپ کے درمیان فرقت واقع ہو جائے اور سات سال کی عمر تک ماں بچے کی حضانت یعنی پرورش کا حق پورا کر چکی ہو تو اب بچہ والد کے پاس رہے گا یا والدہ کے پاس تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس بچے کو اختیار دیا جائے گا کہ ماں باپ میں سے جس کے ساتھ رہنا پسند کرے رہے، اور احناف کے نزدیک بچے کو اختیار نہیں دیا جائے گا بلکہ حکم یہ ہے کہ اگر لڑکا ہو تو وہ باپ کے پاس رہے گا تا کہ آداب شریعت سیکھ کر مؤدب اور مہذب بن سکے۔ اور اگر لڑکی ہو تو بالغ ہونے تک ماں کے پاس رہے گی تا کہ حیض وغیرہ زنانہ مسائل سیکھے اس کے بعد باپ کے حوالے کر دی جائے گی۔

﴿لان النبی علیه الصلوٰة و السلام خیر غلامًا﴾ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ اس طرح کے ایک واقعہ میں حضور علیہ السلام نے بچے کو اختیار دیا تھا کہ ماں باپ میں سے جس کے ساتھ چاہے چلا جائے۔ اور یہ بات واضح ہے کہ ماں باپ میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کی منفعت کا ولی کے انجام دینے سے حاصل کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے اس میں خود بچے کی عبارت معتبر ہو گی یعنی اس کی ترجیح کا اعتبار ہو گا۔

﴿وتخییر النبی صلی الله علیه و اله وسلم له﴾ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار دینے پر دوسروں کو قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس بچے کے والدین کے درمیان جو تفریق واقع ہوئی تھی وہ کفر واسلام کی وجہ سے واقع ہوئی تھی کہ اس کی ماں مسلمان تھی اور باپ کافر تھا۔ اور ایسی صورت میں بچہ **خیر الابوین دینًا** کے تابع ہوتا ہے اس لئے اختیار دینے کی ضرورت نہیں تھی اور آپ علیہ السلام نے جو اختیار دیا تو یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے کہ آپ علیہ السلام نے **ما هو الحق** کو اختیار کرنے کی دعا بھی کر دی تھی اور اختیار دیا تھا **اتمامًا للحجة** تا کہ اس کا والد جو کافر تھا یہ نہ کہے کہ اپنے آدمی کے حق میں فیصلہ دے دیا۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی برکت سے اس بچے کو من جانب اللہ اس چیز کے اختیار کرنے کی توفیق دی گئی جو اس کے حق میں نافع تھی کہ اس نے والدہ کو اختیار کیا جو کہ مسلمان تھی اور دوسرے لوگوں (مثلاً قاضی اور مفتی وغیرہ) کو چونکہ یہ بات نصیب نہیں ہے اس لئے محض بچے کے اختیار پر حوالہ کرنے میں ضرر کا اندیشہ ہے۔

وَ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْاَهْلِيَّةِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ الْاُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَى الْاَهْلِيَّةِ فَقَالَ **وَ الْاُمُوْرُ الْمُعْتَرِضَةُ عَلَى الْاَهْلِيَّةِ نَوْعَانِ سَمَاوِيٌّ** وَ هُوَ مَا ثَبَتَ مِنْ قِبَلِ صَاحِبِ الشَّرْعِ بِلَا اِخْتِيَارِ الْعَبْدِ فِيْهِ **وَ هُوَ اَحَدَ عَشَرَ الصِّغَرُ وَ الْجُنُوْنُ وَ الْعَتَهُ وَ النِّسْيَانُ وَ النَّوْمُ وَ الْاِغْمَاءُ وَ الرِّقُّ وَ الْمَرَضُ وَ الْحَيْضُ وَ النِّفَاسُ وَ الْمَوْتُ** وَ بَعْدَهٗ يَاْتِي الْمُكْتَسَبُ الَّذِيْ ضِدُّ السَّمَاوِيِّ وَ هُوَ سَبْعَةٌ الْجَهْلُ وَ السُّكْرُ وَ الْهَزْلُ وَ السَّفَرُ وَ السَّفَهُ وَ الْخَطَاءُ وَ الْاِكْرَاهُ وَ اِذَا عَرَفْتَ هٰذَا فَالْاٰنَ يَذْكُرُ اَنْوَاعَ السَّمَاوِيِّ فَيَقُوْلُ **وَ هُوَ الصِّغَرُ** اِنَّمَا ذَكَرَهٗ فِي الْاُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ مَعَ اَنَّهٗ ثَابِتٌ بِاَصْلِ الْخِلْقَةِ لِاَنَّهٗ لَيْسَ بِدَاخِلٍ فِيْ مَاهِيَّةِ الْاِنْسَانِ وَ لِاَنَّ اٰدَمَ علیہ السلام خُلِقَ شَابًّا غَيْرَ صَبِيٍّ فَكَانَ الصِّبَا عَارِضًا فِيْ اَوْلَادِهٖ **وَ هُوَ فِيْ اَوَّلِ اَحْوَالِهٖ كَالْجُنُوْنِ** بَلْ اَدْنٰى حَالًا مِنْهُ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ اِذَا اَسْلَمَتْ امْرَاَةُ الصَّبِيِّ لَا يُعْرَضُ الْاِسْلَامُ عَلٰى اَبَوَيْهِ بَلْ يُؤَخَّرُ اِلٰى اَنْ يَعْقِلَ الصَّبِيُّ بِنَفْسِهٖ

فَيُعْرَضُ عَلَيْهِ وَإِذَا أَسْلَمَتِ امْرَأَةُ الْمَجْنُوْنِ يُعْرَضُ الْإِسْلَامُ عَلٰى أَبَوَيْهِ فَإِنْ أَسْلَمَ أَحَدُهُمَا يُحْكَمُ بِإِسْلَامِ الْمَجْنُوْنِ تَبَعًا وَإِنْ أَبَيَا يُفَرَّقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ امْرَأَتِهِ وَلَا فَائِدَةَ فِيْ تَأْخِيْرِ الْعَرْضِ لِأَنَّ الْجُنُوْنَ لَا نِهَايَةَ لَهُ فَيَلْزَمُ الْإِضْرَارُ بِامْرَأَةٍ مُسْلِمَةٍ تَكُوْنُ تَحْتَ كَافِرٍ وَذَا لَا يَجُوْزُ لٰكِنَّهُ إِذَا عَقَلَ أَيْ صَارَ عَاقِلًا فَقَدْ أَصَابَ ضَرْبًا مِنْ أَهْلِيَّةِ الْأَدَاءِ يَعْنِي الْقَاصِرَةَ لَا الْكَامِلَةَ لِبَقَاءِ صِغَرِهِ وَهُوَ عُذْرٌ فَيَسْقُطُ بِهِ مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ عَنِ الْبَالِغِ مِنْ حُقُوْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَالْعِبَادَاتِ وَكَالْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ فَإِنَّهَا تَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ بِالْأَعْذَارِ وَتَحْتَمِلُ النَّسْخَ وَالتَّبْدِيْلَ فِيْ نَفْسِهَا وَلَا تَسْقُطُ عَنْهُ فَرْضِيَّةُ الْإِيْمَانِ حَتّٰى إِذَا أَدَّاهُ كَانَ فَرْضًا فَيَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ الْأَحْكَامُ الْمُتَرَتِّبَةُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ وُقُوْعِ الْفُرْقَةِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ زَوْجَتِهِ الْمُشْرِكَةِ وَحِرْمَانِ الْمِيْرَاثِ مِنْهَا وَجَرَيَانِ الْإِرْثِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَقَارِبِهِ الْمُسْلِمِيْنَ وَوُضِعَ عَنْهُ إِلْزَامُ الْأَدَاءِ أَيْ رُفِعَ عَنِ الصَّبِيِّ إِلْزَامُ أَدَاءِ الْإِيْمَانِ فَلَوْ لَمْ يُقِرَّ فِيْ أَوَانِ الصِّبَا أَوْ لَمْ يُعِدْ كَلِمَةَ الشَّهَادَةِ بَعْدَ الْبُلُوْغِ لَمْ يُجْعَلْ مُرْتَدًّا۔

ترجمہ اور جب مصنف رحمہ اللہ اہلیت کو بیان کرکے فارغ ہوگئے تو اب ان امور کو بیان کرنے لگ گئے جو اہلیت کو پیش آتے ہیں چنانچہ فرمایا ﴿اور وہ امور جو اہلیت کو عارض ہوتے ہیں دو قسم پر ہیں۔ سماوی﴾ اور سماوی وہ امور ہیں جو شارع کی جانب سے ثابت ہوں بندے کو ان میں اختیار نہ ہو اور سماوی عوارض گیارہ ہیں: صغر، جنون، عتہ، نسیان، نوم، اغماء، رق، مرض، حیض، نفاس اور موت اور اس کے بعد کسبی جو کہ سماوی کی ضد ہے (اس کا بیان) آئے گا اور کسبی عوارض سات ہیں جہل، سکر، ہزل، سفر، سفہ، خطاء اور اکراہ اور جب تو نے ان اقسام کو پہچان لیا تو اب مصنف رحمہ اللہ سماوی عوارض کے انواع کو بیان کرتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں ﴿اور سماوی عارض صغر ہے﴾ مصنف رحمہ اللہ نے صغر کو امور معترضہ میں ذکر کیا باوجودیکہ اصل خلقت میں ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ صغر انسان کی ماہیت میں داخل نہیں ہے اور اس لیے کہ آدم علیہ السلام جوان پیدا ہوئے تھے نہ کہ بچے پھر بچپنہ ان کی اولاد کو عارض ہو گیا ﴿اور بچپنہ اپنے ابتدائی احوال میں جنون کی طرح ہے﴾ بلکہ صغر جنون سے بھی گھٹیا حال والا ہے کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ جب بچے کی بیوی مسلمان ہوجائے تو بچے کے والدین پر اسلام نہیں پیش کیا جائے گا بلکہ اسے (اسلام پیش کرنے کو) مؤخر کیا جائے گا یہاں تک کہ خود بچہ عقلمند ہوجائے تو اس پر اسلام پیش کیا جائے گا اور جب مجنون کی بیوی مسلمان ہوجائے تو اس کے والدین پر اسلام پیش کیا جائے گا پس اگر ان میں سے کوئی ایک مسلمان ہوجائے تو تبعاً مجنون کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور اگر ماں باپ دونوں نے انکار کیا تو مجنون اور اس کی بیوی کے درمیان جدائی کردی جائے گی اور اسلام پیش کرنے میں تاخیر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ جنون کی کوئی انتہاء نہیں ہے تو ایسی مسلمان عورت کو ضرر پہنچانا لازم آئے گا جو کافر کے تحت ہے اور یہ جائز نہیں ہے ﴿لیکن جب عقلمند ہوگیا﴾ یعنی بچہ عاقل بن گیا ﴿تو اس نے اہلیت اداء کی ایک قسم پالی ہے﴾ یعنی اہلیت قاصرہ نہ کہ اہلیت کاملہ کیونکہ صغر باقی ہے اور وہ ایک عذر ہے ﴿پس صغر کی وجہ سے وہ احکام ساقط ہوجائیں گے جو بالغ آدمی سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں﴾ یعنی حقوق اللہ جیسے عبادات اور حدود اور کفارات کیونکہ حقوق اللہ عذروں کی وجہ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں اور فی نفسہ منسوخ اور تبدیل ہونے کا احتمال رکھتے ہیں

﴿اور فرضیت ایمان بچے سے ساقط نہیں ہوگی یہاں تک کہ جب وہ ایمان کو ادا کرے تو یہ فرض ہوگا لہٰذا اس پر وہ احکام مرتب ہوں گے جو مومنین پر مرتب ہوتے ہیں﴾ یعنی اس کے درمیان اور اس کی مشرکہ بیوی کے درمیان جدائی کا واقع ہونا اور مشرکہ بیوی کی میراث سے محروم ہونا اور اس بچہ کے درمیان اور اس کے مسلمان رشتہ داروں کے درمیان وراثت کا جاری ہونا ﴿اور بچے سے ادائیگی ایمان کا لزوم اٹھالیا گیا ہے﴾ یعنی بچے سے ادائیگی ایمان کا وجوب اٹھالیا گیا ہے چنانچہ اگر وہ بچپنے کے زمانے میں (ایمان کا) اقرار نہ کرے یا بالغ ہونے کے بعد کلمہ شہادت کا اعادہ نہ کرے تو اس کو مرتد قرار نہیں دیا جائے گا۔

تشریح: ﴿و لما فرغ﴾ اہلیت کے بیان سے فارغ ہو کر اب مصنف رحمہ اللہ ان امور کو بیان کر رہے ہیں جو اہلیت پر عارض (طاری) ہوتے ہیں اور اہلیت کو اس کی سابقہ حالت پر باقی رہنے دیتے، چنانچہ بعض امور تو ایسے ہیں جو اہلیتِ وجوب ہی کو زائل کردیتے ہیں جیسے موت، اور بعض امور ایسے ہیں جو اہلیت ادا کو زائل کر دیتے ہیں جیسے نیند اور بیہوشی اور بعض امور اہلیت وجوب یا اہلیت ادا کو تو زائل نہیں کرتے مگر بعض احکام میں تغیر پیدا کر دیتے ہیں جیسے سفر پھر امور معترضہ یعنی عوارض کی دو قسمیں ہیں (۱) عوارض سماوی (۲) عوارض کسبی۔

سماوی سے مراد وہ عوارض ہیں جو شارع یعنی اللہ تعالیٰ کی جانب سے مقرر اور ثابت ہوں اور بندے کے اختیار کو ان میں کوئی دخل نہ ہو اور **کسبی** سماوی کی ضد ہے یعنی وہ عوارض جو منجانب اللہ ثابت نہ ہوں بلکہ ان میں بندے کے اختیار کو دخل ہو۔ عوارض سماوی گیارہ ہیں: (۱) صغر (۲) جنون (۳) عتہ (۴) نسیان (۵) نوم (۶) اغماء (۷) رق (۸) مرض (۹) حیض (۱۰) نفاس (۱۱) موت۔

اور کسبی عوارض دو قسم پر ہیں (۱) وہ عوارض جو خود اس مکلف کی طرف سے حاصل ہوں (۲) وہ کسبی عوارض جو خود مکلف کی طرف سے حاصل نہ ہوں بلکہ دوسرے کی طرف سے حاصل ہوں۔ وہ کسبی عوارض جو خود مکلف کی طرف سے حاصل ہوں وہ چھ ہیں: (۱) جہل (۲) سکر (۳) ہزل (۴) سفر (۵) سفہ (۶) خطاء۔

اور وہ کسبی عارض جو دوسرے کی طرف سے حاصل ہوتا ہے وہ صرف اکراہ ہے۔ الحاصل کسبی عوارض کل سات ہیں جب آپ اجمالاً ان عوارض سے واقف ہو گئے تو اب مصنف رحمہ اللہ عوارض سماوی کی تفصیل بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ عوارض سماوی میں سے ایک عارض صغر ہے۔

﴿انما ذکر فی الامور﴾ شارح رحمہ اللہ ایک سوال کے دو جواب دے رہے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ صغر (کم سنی) عوارض میں سے نہیں ہے بلکہ یہ پیدائشی طور پر ثابت ہے تو پھر مصنف رحمہ اللہ نے اس کو عوارض میں کیوں ذکر کیا؟

﴿لانه لیس بداخل﴾ سے شارح رحمہ اللہ نے پہلا جواب دیا کہ صغر اگرچہ پیدائشی طور پر ثابت ہے لیکن مصنف رحمہ اللہ نے اسکو عوارض میں اس لئے شمار کیا ہے کہ صغر انسان کی حقیقت اور ماہیت میں داخل نہیں ہے چنانچہ ماہیتِ انسان کی تعریف وصفِ صغر کے بغیر کی جاتی ہے کیونکہ اگر ماہیتِ انسان میں وصف صغر معتبر ہوتو پھر کبیر یعنی بالغ انسان نہیں ہوگا پس معلوم ہوا کہ وصفِ صغر ماہیت انسان میں داخل نہیں ہے اس لئے صغر کو عوارض میں ذکر کیا۔

﴿و لان آدم﴾ سے دوسرا جواب دیا جواب کا حاصل یہ ہے کہ آدم اور حوا علیہما السلام اپنی پیدائش کے وقت بالکل جوان تھے بچے نہیں تھے، اس لئے اولاد آدم میں بھی جوان ہونا اصل قرار دیا گیا اور صغر کو عوارض میں سے شمار کیا گیا۔

﴿و هو فی اول احواله﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صغر ابتدائی حالت میں (یعنی عاقل ہونے سے پہلے) جنون کے مشابہ ہے

اس لئے کہ جس طرح مجنون میں عقل معدوم ہوتی ہے اور وہ اچھے اور برے میں امتیاز نہیں کرسکتا اسی طرح صغیر میں بھی عقل معدوم ہوتی ہے اور وہ اچھے اور برے کے درمیان امتیاز نہیں کرسکتا۔ بلکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ صغیر کی حالت مجنون سے بھی ناقص تر ہوتی ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ مجنون بھی کبھار اچھے اور برے میں امتیاز کرلیتا ہے لیکن صغیر تابقائے صغر اچھے اور برے میں امتیاز نہیں کرسکتا اور دوسری وجہ شارح ﷫ "الا تری انه اذا" سے بیان کررہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جنون غیر محدود ہے یعنی جنون کے زائل ہونے کے لیے کوئی مدت متعین نہیں ہے جب کہ صغر محدود ہے یعنی صغر کے زائل ہونے کے لیے عادت اللہ کے مطابق مدت متعین ہے چونکہ جنون غیر محدود ہے اور صغر محدود ہے اس لیے جب کسی کافر صغیر کی کافرہ بیوی مسلمان ہوجائے تو فرقت کے فیصلے کے لئے اس کے کافر والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جاتا بلکہ حکم یہ ہے کہ خود بچے کو سمجھ بوجھ حاصل ہونے تک توقف کیا جائے گا کیونکہ احناف کے نزدیک صبی عاقل کا اسلام لانا صحیح اور معتبر ہے لہٰذا عقل آجانے کے بعد اس کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ مسلمان ہوجائے تو اس کے درمیان اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی بلکہ یہ شوہر اور وہ اس کی بیوی ہوگی اور اگر مسلمان ہونے سے انکار کردے تو پھر ان کے درمیان تفریق کردی جائے گی بخلاف اس کے کہ اگر کسی کافر مجنون کی کافرہ بیوی اسلام قبول کرلے تو فرقت کے فیصلے کے لیے اس کے کافر والدین کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا اگر اس کے والدین میں سے کسی ایک نے بھی اسلام قبول کرلیا تو اس کے تابع کرکے مجنون کو بھی مسلمان شمار کیا جائے گا چنانچہ اس کی بیوی اس سے بائنہ نہیں ہوگی۔ اور اگر دونوں نے اسلام قبول کرنے سے انکار کردیا تو مجنون اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کردی جائے گی کیونکہ مجنون کے سلسلے میں اسلام پیش کرنے میں تاخیر کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ جنون کی کوئی انتہاء نہیں ہے اور اس کے زوال کا کوئی وقت متعین نہیں ہے نہ جانے کب زائل ہو یا زائل ہی نہ ہو۔ جبکہ صغر کی انتہاء ہے یعنی عادۃ اللہ کے مطابق صغر کے زوال کا ایک وقت متعین ہے پس جنون کی صورت میں اگر اسلام پیش کرنے میں تاخیر کی جائے تو خواہ مخواہ اس کی مسلمان بیوی کو کافر کے ماتحت رہنے میں ضرر پہنچے گا اور کسی کو ضرر پہنچانا جائز نہیں ہے اس لئے جنون کی صورت میں اسلام پیش کرنے میں تاخیر نہیں کی جائے گی۔

﴿و لکنه اذا عقل﴾ اور جب صغیر عاقل ہوگیا اگرچہ عدم بلوغ کی وجہ سے عقل کے درجہ کمال کو نہیں پہنچا تو اس کے اندر اہلیت ادا کی ایک قسم یعنی اہلیت قاصرہ پیدا ہوجائے گی یعنی وہ اس بات کا اہل ہوجائے گا کہ اس کے حق میں وجوب ادا ثابت ہوجائے۔ مگر چونکہ اس کو عدم بلوغ کی وجہ سے عقل کا درجہ کمال حاصل نہیں ہوسکا۔ اس لئے اہلیت قاصرہ ثابت ہونے کے باوجود صغر ایک عذر ہوگا اور اس عذر کی وجہ سے صغیر سے وہ تمام احکام ساقط ہوجائیں گے جو اعذار کی وجہ سے بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں مثلاً عبادات، نماز، روزہ وغیرہ اور حدود و کفارات اعذار کی وجہ سے بالغ سے ساقط ہوجاتے ہیں نیز بذات خود ان میں نسخ اور تبدیلی کے ذریعے سقوط کا احتمال موجود ہے تو عذر صغر کی وجہ سے صغیر سے بھی یہ چیزیں ساقط ہوجائیں گی۔ البتہ وہ امور جو عذر کی وجہ سے بالغ سے سقوط کا احتمال نہیں رکھتے عذر صغر کی وجہ سے وہ صغیر سے بھی ساقط نہیں ہوں گے مثلاً ایمان کی فرضیت صغیر سے ساقط نہیں ہوگی چنانچہ صغیر عاقل جب بھی ایمان لائے گا تو اس کا وہ ایمان فرض شمار ہوگا اور اس پر وہ تمام احکام مرتب ہوں گے جو دیگر مومنین پر مرتب ہوتے ہیں مثلاً صغیر مومن اور اس کی مشرکہ بیوی کے درمیان تفریق واقع ہوجائے گی اور وہ اپنی مشرکہ بیوی اور دیگر مشرک رشتہ داروں کی میراث سے محروم ہوجائے گا۔ اور اس کے درمیان اور اس کے مسلمان رشتہ داروں کے درمیان میراث جاری ہوگی۔ البتہ صغیر سے ادائے ایمان کا لزوم ساقط ہے یعنی صغیر پر ایمان کی ادائیگی واجب اور لازم نہیں ہے چنانچہ اگر اس نے بچپن میں اقرار باللسان نہیں کیا یا بچپن میں کلمہ

پڑھا کر بالغ ہونے کے بعد اس کا اعادہ اور تجدید نہیں کی تو اسے مرتد قرار نہیں دیا جائے گا۔

وَ جُمْلَةُ الْاَمْرِ اَنْ تُوْضَعَ عَنْهُ الْعُهْدَةُ اَیْ خُلَاصُ الْاَمْرِ الْکُلِّیِّ فِیْ بَابِ الصِّغْرِ وَ حَاصِلُ اَحْکَامِهٖ اَنْ تَسْقُطَ عَنْهُ عُهْدَةُ مَا یَحْتَمِلُ الْعَفْوَ یَعْنِیْ مَا سِوَی الرِّدَّةِ مِنَ الْعِبَادَاتِ وَ الْعُقُوْبَاتِ وَ یَصِحُّ مِنْهُ لَوْ فَعَلَهُ بِنَفْسِهٖ مِنْ غَیْرِ عُهْدَةٍ وَ مُطَالَبَةٍ وَ لَهُ مَا لَا عُهْدَةَ فِیْهِ اَیْ جَازَ لِلصَّبِیِّ مَا لَا ضَرَرَ فِیْهِ مِنْ قَبُوْلِ الْهِبَةِ وَ الصَّدَقَةِ وَ نَحْوِهٖ مِمَّا فِیْهِ نَفْعٌ مَحْضٌ وَ قَدْ مَرَّ هٰذَا فِیْ بَیَانِ الْاَهْلِیَّةِ ثُمَّ قَوْلُهٗ فَلَا یُحْرَمُ عَنِ الْمِیْرَاثِ بِالْقَتْلِ عِنْدَنَا تَفْرِیْعٌ عَلٰی قَوْلِهٖ اَنْ تُوْضَعَ عَنْهُ الْعُهْدَةُ یَعْنِیْ لَوْ قَتَلَ الصَّبِیُّ مُوْرِثَهٗ عَمْدًا اَوْ خَطَأً لَا یُحْرَمُ عَنْ مِیْرَاثِهٖ لِاَنَّهٗ عُقُوْبَةٌ وَ عُهْدَةٌ لَا یَسْتَحِقُّهَا الصَّبِیُّ وَ اُوْرِدَ عَلَیْهِ اَنَّهٗ اِذَا کَانَ کَذٰلِکَ فَلَا یَنْبَغِیْ اَنْ یُحْرَمَ عَنِ الْمِیْرَاثِ بِالْکُفْرِ وَ الرِّقِّ فَاَجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ بِخِلَافِ الْکُفْرِ وَ الرِّقِّ لِاَنَّ حِرْمَانَ الْمِیْرَاثِ بِهِمَا لَیْسَ مِنْ بَابِ الْجَزَاءِ بَلْ لِعَدَمِ الْاَهْلِیَّةِ اِذِ الْکُفْرُ وَ الرِّقُّ یُنَافِیْ اَهْلِیَّةَ الْمِیْرَاثِ مِنَ الْمُسْلِمِ الْحُرِّ۔

ترجمہ:.... ﴿خلاصۂ کلام یہ ہے کہ بچے سے ذمہ داری اٹھادی گئی ہے﴾ یعنی باب صغر کے بارے میں امر کلی کا نچوڑ اور اس کے احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ بچے سے ان احکام کی ذمہ داری ساقط ہوگئی ہے جو معافی کا احتمال رکھتے ہیں یعنی عبادات اور عقوبات سوائے مرتد ہونے کے اور وہ چیز بچہ کی طرف سے صحیح ہوگی اگر بچہ بذات خود کرے بغیر ذمہ داری اور مطالبہ کے ﴿اور بچے کے لئے وہ تصرف جائز ہے جس میں بار ذمہ داری نہ ہو﴾ یعنی بچے کے لئے ایسا تصرف کرنا درست ہے جس میں نقصان نہ ہو یعنی ہبہ قبول کرنا اور صدقہ وغیرہ قبول کرنا کہ جن میں نفع ہی نفع ہے اور اس کی تفصیل اہلیت کے بیان میں گذر چکی ہے پھر مصنف رحمہ اللہ کا قول ﴿چنانچہ بچہ قتل کرنے کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوگا ہمارے نزدیک﴾ تفریع ہے ماتن رحمہ اللہ کے اس قول پر (توضع عنه العهدة) کہ بچے سے ذمہ داری ساقط کردی گئی ہے یعنی اگر بچے نے اپنے مورث کو عمداً یا خطاءً قتل کردیا تو وہ اس کی میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ میراث سے محرومی ایک سزا اور بار ذمہ داری ہے بچہ اس کا مستحق نہیں ہے اور اس پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ جب معاملہ اس طرح ہے تو یہ بات مناسب نہیں ہے کہ بچہ کفر اور رقیت کی وجہ سے بھی میراث سے محروم ہو تو مصنف رحمہ اللہ نے اس کا جواب اپنے اس قول سے دیا ﴿بخلاف کفر اور رقیت کے﴾ اس لئے کہ ان کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا سزا کے باب میں سے نہیں ہے بلکہ اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے ہے کیونکہ کفر اور رقیت (غلامی) آزاد مسلمان آدمی کی میراث کی اہلیت کے منافی ہے۔

تشریح:.... ﴿و جملة الامر﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صغیر کے احکام کے سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ صغیر سے ذمہ داری کو اٹھا دیا گیا یعنی جو احکام دیگر اعذار کی وجہ سے معافی کا احتمال رکھتے ہیں صغیر سے عذر صغر کی وجہ سے ان کی ذمہ داری ساقط کردی گئی ہے اور وہ ارتداد کے علاوہ دیگر عبادات اور عقوبات ہیں کہ یہ معافی کا احتمال رکھتے ہیں لیکن ارتداد معافی کا احتمال نہیں رکھتا، اس لیے بچہ اگر ارتداد کا ارتکاب کرے یعنی مرتد ہوجائے تو یہ معاف نہیں ہوگا لیکن اس کے علاوہ دیگر عبادات اور عقوبات چونکہ معافی کا احتمال رکھتے ہیں اس لیے وہ بچہ کو معاف ہوں گے لیکن ذمہ داری اور مطالبہ نہ ہونے کے باوجود اگر صغیر اپنی خوشی سے ان احکام میں سے کسی پر عمل کرلے تو اس کی طرف سے وہ درست ہوگا اور جن احکام میں کوئی ذمہ داری اور ضرر نہ ہو ان کو صغیر اگر خود کرلے تو بھی درست ہوں گے اور

اگر اس کے لئے اس کا ولی کرے تو تب بھی درست ہوں گے مثلاً ہبہ قبول کرنا اور صدقہ قبول کرنا اس میں کوئی ضرر اور نقصان نہیں ہے بلکہ نفع ہی نفع ہے لہٰذا ہدیہ اور صدقہ خود قبول کرے تو بھی صحیح ہوگا اور اگر اس کے لئے اس کا ولی قبول کرے تب بھی درست ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ صغر اسباب رحمت میں سے ہے طبعاً بھی اور شرعاً بھی۔ طبعاً تو اس لئے کہ ہر طبیعت سلیمہ بچوں پر شفقت اور رحمت کی طرف مائل ہوتی ہے اور شرعاً اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ﴿من لم یرحم صغیرنا فلیس منا﴾ فرما کر بچوں پر شفقت اور رحمت کو ایمان کی علامت قرار دیا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم خود بھی بچوں سے بے پناہ شفقت فرماتے تھے۔ پس جب صغر سبب رحمت ہے تو صغر کو ہر اس ذمہ داری سے معافی کا سبب قرار دیا گیا جو بالغ سے اعذار کی وجہ سے ساقط کر دی جاتی ہے۔

﴿فلا یحرم عن المیراث بالقتل عندنا﴾ مذکورہ اصول ﴿کہ صغر ہر اس ذمہ داری سے معافی کا سبب ہے جو اعذار کی وجہ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے﴾ پر مصنف رحمہ اللہ ایک مسئلہ متفرع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر بچے نے اپنے مورث کو قتل کر دیا خواہ عمداً قتل کر دیا ہو یا خطاءً تو وہ اس کی میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ میراث سے محرومی درحقیقت ایک سزا اور بوجھ ہے بچہ جس کا مستحق نہیں ہے اس لئے وہ اپنے مورث کی میراث سے محروم نہیں ہوگا۔ نیز قتل کا موجب دیگر کئی اعذار کی وجہ سے معاف اور ساقط ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو عذر صغر کی وجہ سے صغیر سے بھی ساقط ہو جائے گا، پس ایسے ہوگا کہ گویا مورث اپنی موت آپ مرا ہے۔

﴿بخلاف الکفر و الرق﴾ سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال کی تقریر شارح رحمہ اللہ نے و او رد علیہ سے کی ہے سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب صغر سبب رحمت ہے اور صغیر اپنے مورث کو قتل کرنے کے باوجود اس کی میراث سے محروم نہیں ہوتا تو رقیت اور کفر کی وجہ سے بھی صغیر کو میراث سے محروم نہیں کرنا چاہئے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ اگر صغیر عاقل مرتد ہو گیا تو وہ اپنے مسلمان رشتہ داروں کی میراث سے محروم ہو جائے گا اور اگر وہ (صغیر) رقیق (غلام) ہو گیا تو وہ اپنے آزاد رشتہ داروں کی میراث سے محروم ہو جائے گا مصنف رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ مورث کو قتل کرنے کی وجہ سے جو میراث سے محرومی ہوتی ہے یہ بطور سزا کے ہے اور بچہ سزا کا اہل نہیں ہے اس لیے وہ اپنے مورث کو قتل کرنے کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوگا، جب کہ کفر اور رقیت کی بناء پر میراث سے محروم ہونے کا حکم سزا کے طور پر نہیں ہے بلکہ اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے ہے اس لئے کہ رقیت میراث کی اہلیت کے منافی ہے کیونکہ وراثت کا تقاضا یہ ہے کہ وارث کو جو چیز وراثت میں ملے وہ اس کا مالک ہو جائے حالانکہ رقیق کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا کیونکہ رقیق کی ملک میں جو چیز آتی ہے اس کا مالک اس کا مولیٰ ہوتا ہے پس یہ بات ثابت ہو گئی کہ رقیت میراث کی اہلیت کے منافی ہے۔ اسی طرح کفر بھی میراث مسلم کی اہلیت کے منافی ہے۔ کیونکہ کفر اہلیت ولایت کے منافی ہے۔ یعنی کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہوتی چنانچہ ارشاد ہے ﴿ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلا﴾ (اور ہرگز نہ دے گا اللہ کافروں کو مسلمانوں پر غلبہ کی راہ) اور میراث کا مدار تو ولایت پر ہے یعنی میراث کا مستحق تو وہی ہوتا ہے جس کو ولایت کا حق حاصل ہو اور کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہے لہٰذا کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوگا۔

وَالْجُنُوْنُ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ الصِّغَرُ وَهُوَ اٰفَةٌ تَحُلُّ بِالدِّمَاغِ بِحَيْثُ يَبْعَثُ عَلٰى اَفْعَالٍ خِلَافِ مُقْتَضَى الْعَقْلِ مِنْ غَيْرِ ضُعْفٍ فِيْ اَعْضَائِهِ وَتَسْقُطُ بِهِ الْعِبَادَاتُ الْمُحْتَمِلَةُ لِلسُّقُوْطِ لَا ضَمَانُ الْمُتْلَفَاتِ وَنَفَقَةُ الْاَقَارِبِ وَالدِّيَةُ كَمَا فِي الصَّبِيِّ بِعَيْنِهٖ وَكَذَا الطَّلَاقُ وَالْعَتَاقُ وَنَحْوُهُمَا مِنَ الْمَضَارِّ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ فِيْ حَقِّهٖ لٰكِنَّهُ اِذَا لَمْ يَمْتَدَّ اُلْحِقَ بِالنَّوْمِ عِنْدَ عُلَمَائِنَا الثَّلٰثَةِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ قَضَاءُ الْعِبَادَاتِ كَمَا عَلٰى

النَّائِمِ إِذْ لَا حَرَجَ فِيْ قَضَاءِ الْقَلِيْلِ وَ هٰذَا فِي الْجُنُوْنِ الْعَارِضِيِّ بِأَنْ بَلَغَ عَاقِلًا ثُمَّ جُنَّ وَ أَمَّا فِي الْجُنُوْنِ الْأَصْلِيِّ بِأَنْ بَلَغَ مَجْنُوْنًا فَعِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ ؒ هُوَ بِمَنْزِلَةِ الصِّبَا حَتّٰى لَوْ أَفَاقَ قَبْلَ مُضِيِّ الشَّهْرِ فِي الصَّوْمِ أَوْ قَبْلَ تَمَامِ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ فِي الصَّلٰوةِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ ؒ هُوَ بِمَنْزِلَةِ الْعَارِضِيِّ فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَ قِيْلَ الْإِخْتِلَافُ عَلَى الْعَكْسِ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يُّبَيِّنَ حَدَّ الْإِمْتِدَادِ وَ عَدَمِهٖ لِيَبْتَنِيَ عَلَيْهِ وُجُوْبُ الْقَضَاءِ وَ عَدَمُهٗ وَ لَمَّا كَانَ ذٰلِكَ أَمْرًا غَيْرَ مَضْبُوْطٍ بَيَّنَ ضَابِطَةً يَسْتَغْرِقُ فِيْ كُلِّ الْعِبَادَاتِ فَقَالَ وَ حَدُّ الْإِمْتِدَادِ فِي الصَّلٰوةِ أَنْ يَّزِيْدَ عَلٰى يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ وَ لٰكِنْ بِاعْتِبَارِ الصَّلٰوةِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ ؒ يَعْنِيْ مَا لَمْ تَصِرِ الصَّلٰوةُ سِتًّا لَا يَسْقُطُ عَنْهُ الْقَضَاءُ وَ بِاعْتِبَارِ السَّاعَاتِ عِنْدَهُمَا حَتّٰى لَوْ جُنَّ قَبْلَ الزَّوَالِ ثُمَّ أَفَاقَ فِي الْيَوْمِ الثَّانِيْ بَعْدَ الزَّوَالِ لَا قَضَاءَ عَلَيْهِ عِنْدَهُمَا لِأَنَّهٗ مِنْ حَيْثُ السَّاعَاتِ أَكْثَرُ مِنْ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ وَ عِنْدَهٗ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ مَا لَمْ يَمْتَدَّ إِلٰى وَقْتِ الْعَصْرِ حَتّٰى يَصِيْرَ الصَّلٰوةُ سِتًّا فَيَدْخُلُ فِيْ حَدِّ التَّكْرَارِ وَ فِي الصَّوْمِ بِاسْتِغْرَاقِ الشَّهْرِ حَتّٰى لَوْ أَفَاقَ فِيْ جُزْءٍ مِنَ الشَّهْرِ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا يَجِبُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ فِيْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ وَ عَنْ شَمْسِ الْأَئِمَّةِ الْحَلْوَانِيِّ أَنَّهٗ لَوْ كَانَ مُفِيْقًا فِيْ أَوَّلِ لَيْلَةٍ مِنْ رَمَضَانَ فَأَصْبَحَ مَجْنُوْنًا ثُمَّ اسْتَوْعَبَ بَاقِيَ الشَّهْرِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَ هُوَ الصَّحِيْحُ لِأَنَّ اللَّيْلَ لَا يُصَامُ فِيْهِ فَكَانَ الْإِفَاقَةُ وَ الْجُنُوْنُ فِيْهِ سَوَاءً وَ لَوْ أَفَاقَ فِيْ يَوْمٍ مِنْ رَمَضَانَ فَلَوْ كَانَ قَبْلَ الزَّوَالِ يَلْزَمُهُ الْقَضَاءُ وَ لَوْ كَانَ بَعْدَهٗ لَا يَلْزَمُهٗ فِي الصَّحِيْحِ وَ فِي الزَّكٰوةِ بِاسْتِغْرَاقِ الْحَوْلِ لِأَنَّهَا لَا تَدْخُلُ فِيْ حَدِّ التَّكْرَارِ مَا لَمْ تَدْخُلِ السَّنَةُ الثَّانِيَةُ وَ أَبُوْ يُوْسُفَ ؒ أَقَامَ أَكْثَرَ الْحَوْلِ مُقَامَ الْكُلِّ تَيْسِيْرًا وَ دَفْعًا لِلْحَرَجِ فِيْ حَقِّ الْمُكَلَّفِ۔

ترجمہ:۔۔۔ ﴿اور عوارض سماویہ میں سے ایک جنون﴾ اس کا عطف ہے ماتن ؒ کے قول صغر پر اور جنون وہ آفت ہے جو دماغ میں اس طرح حلول کر جاتی ہے کہ مقتضائے عقل کے خلاف افعال کرنے پر آمادہ کرتی ہے اس کے اعضاء میں کمزوری ہوئے بغیر ﴿اور جنون کی وجہ سے وہ عبادات ساقط ہو جاتی ہیں جو ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہیں﴾ نہ کہ ہلاک کردہ اموال کا ضمان اور رشتہ داروں کا خرچہ اور دیت جیسا کہ بچے کے بارے میں بعینہ یہی حکم ہے اور اسی طرح طلاق اور عتاق ان جیسے دیگر نقصان دہ تصرفات جو مجنون کے حق میں مشروع نہیں ہیں ﴿لیکن جب جنون ممتد نہ ہو تو اس کو نوم کے ساتھ ملحق کیا جائے گا﴾ ہمارے ائمہ ثلاثہ ؒ کے نزدیک چنانچہ ایسے مجنون پر عبادات کی قضاء واجب ہوگی جیسا کہ سونے والے پر واجب ہوتی ہے کیونکہ قلیل عبادات کی قضاء کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہ حکم جنون عارضی کے بارے میں ہے بایں طور کہ وہ عقلمند ہونے کی حالت میں بالغ ہو پھر مجنون ہو جائے ، بہر حال جنون اصلی میں بایں طور کہ مجنون ہونے کی حالت میں بالغ ہو تو یہ جنون امام ابو یوسف ؒ کے نزدیک بچپنے کی طرح ہے یہاں تک کہ اگر روزے کے سلسلے میں وہ ماہ رمضان کے گذرنے سے پہلے یا نماز کے بارے میں ایک دن رات کے پورا ہونے سے

پہلے جنون سے تندرست ہو گیا تو اس پر قضاء واجب نہیں ہو گی اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جنون اصلی جنون عارضی کی طرح ہے لہٰذا اس پر قضاء واجب ہو گی اور بعضوں نے کہا ہے کہ اختلاف برعکس ہے پھر مصنف رحمہ اللہ نے ارادہ کیا کہ وہ جنون کے ممتد اور غیر ممتد ہونے کی حد بیان کریں تا کہ قضاء کے واجب ہونے اور نہ ہونے کا اس پر دار و مدار ہو اور چونکہ یہ ایک امر غیر مضبوط تھا اس لیے مصنف رحمہ اللہ نے ایک ایسا ضابطہ بیان کیا جس کے ذریعہ تمام عبادات میں حکم کی تخریج کی جا سکے چنانچہ فرمایا ﴿کہ نماز کے بارے میں ممتد ہونے کی حد یہ ہے کہ جنون ایک دن رات سے بڑھ جائے﴾ لیکن امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک زائد ہونا نمازوں کے اعتبار سے ہے یعنی جب تک نمازیں چھ نہ ہو جائیں مجنون سے قضاء ساقط نہیں ہو گی اور شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک زائد ہونا اوقات کے اعتبار سے ہے یہاں تک کہ اگر کسی شخص پر زوال سے پہلے جنون طاری ہوا پھر اس کو دوسرے دن زوال کے بعد افاقہ ہوا تو شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک اس پر قضاء واجب نہیں ہو گی کیونکہ یہ جنون اوقات کے اعتبار سے ایک دن رات سے زیادہ ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر قضاء واجب ہو گی جب تک کہ جنون عصر تک ممتد نہ ہو جائے کہ نمازیں چھ ہو جائیں اور تکرار کی حد میں داخل ہو جائیں ﴿روزے میں ممتد ہونا ماہ رمضان کو گھیرنے سے ہو گا﴾ یہاں تک کہ اگر اس کو ماہ رمضان کے کسی حصے میں افاقہ ہو گیا رات میں یا دن میں تو اس پر ظاہر روایت کے مطابق قضاء واجب ہو گی اور شمس الائمہ حلوانی رحمہ اللہ سے یہ بات منقول ہے اگر کوئی شخص ماہ رمضان کی پہلی رات میں تندرست ہو پھر مجنون ہونے کی حالت میں صبح کرے پھر جنون باقی پورے مہینے کو گھیر لے تو اس پر قضاء واجب نہیں ہو گی اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ روزہ رات میں نہیں رکھا جاتا تو رات میں افاقہ اور جنون برابر ہو گا اور اگر ماہ رمضان کے کسی دن میں اس کو افاقہ ہوا تو اگر یہ افاقہ زوال سے پہلے ہو تو اس پر قضاء واجب ہو گی اور اگر یہ افاقہ زوال کے بعد ہو تو صحیح قول کے مطابق اس پر قضا واجب نہیں ہو گی ﴿اور زکوٰۃ کے بارے میں ممتد ہونا پورے سال کو گھیرنے سے ہو گا﴾ کیونکہ فریضہ زکوٰۃ حد تکرار میں داخل نہیں ہوتا ہے جب تک کہ دوسرا سال داخل نہ ہو ﴿اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اکثر سال کو کل سال کے قائم مقام بنایا ہے﴾ آسانی کرتے ہوئے اور حرج و تنگی کو دفع کرتے ہوئے۔

تشریح: ﴿و الجنون﴾ عوارض سماوی میں سے دوسرا عارض جنون ہے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جنون کا عطف صغر پر ہے۔

﴿و ھو آفۃ﴾ سے جنون کی تعریف کر رہے ہیں جنون اس آفتِ سماوی کو کہتے جو دماغ میں اس طرح حلول کر جاتی ہے کہ انسان کو خلاف عقل حرکتوں پر آمادہ کرتی ہے حالانکہ اس کے بدن اور ظاہری اعضاء میں نہ کسی طرح کا فتور ہوتا ہے اور نہ ضعف۔

﴿وتسقط بہ العبادات﴾ پس جو امور اعذار کی وجہ سے عاقل بالغ آدمی سے ساقط ہو جانے کا احتمال رکھتے ہیں وہ جنون کی وجہ سے مجنون سے ساقط ہو جائیں گے مثلاً عبادات نماز، روزہ وغیرہ اعذار کی وجہ سے عاقل بالغ سے ساقط ہو جاتی ہیں تو جنون کی وجہ سے بھی ساقط ہو جائیں گی اور اسی طرح حدود و کفارات چونکہ اعذار اور شبہات کی وجہ سے عاقل بالغ سے ساقط ہو جاتے ہیں اسی طرح جنون کی وجہ سے مجنون سے بھی ساقط ہو جائیں گے اور اسی طرح طلاق اور عتاق اور ان جیسے تصرفات جو نقصان دہ ہیں وہ بھی مجنون کے حق میں مشروع نہیں ہوں گے۔

مصنف رحمہ اللہ نے المحتملۃ للسقوط کی قید لگا کر ان امور سے احتراز کیا جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتے بلکہ وہ یا تو ادا کرنے سے ساقط ہوتے ہیں یا صاحب حق کے ساقط کرنے سے ساقط ہوتے ہیں جیسے تلف کردہ چیز کا ضمان اور رشتہ داروں کا نفقہ اور دیت یہ چیزیں اعذار کی وجہ سے ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتیں پس ان چیزوں میں مجنون بعینہ صبی کے مشابہ ہو گا کہ صبی کی طرح مجنون سے بھی یہ چیزیں ساقط نہیں ہوں گی۔

﴿و لكنه اذا لم يمتد﴾ جنون کی وجہ سے عبادات وغیرہ کا ساقط ہونا اس وقت ہے جب کہ جنون ممتد ہو کیونکہ جب جنون ممتد ہوگا تو ایسی صورت میں مجنون پر عبادات کی ادائیگی لازم کرنا مفضی الی الحرج ہوگا، پس حرج دور کرنے کے لیے اداء لازم نہیں کی جائے گی اور جب اداء لازم نہیں ہوگی تو پھر عبادات کا نفس وجوب بھی نہیں ہوگا کہ اس کا مقصود فوت ہوگیا ہے، یعنی نفسِ وجوب کا مقصود ہے ادا کرنا اور وہ فوت ہوگیا ہے

اس کی وضاحت یہ ہے کہ جنون کی دو قسمیں ہیں (۱) جنونِ ممتد وہ جنون جو لمبا ہو (۲) جنونِ غیر ممتد وہ جنون جو لمبا نہ ہو۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) اصلی۔ (۲) عارضی۔

جنون اصلی: یہ ہے کہ بلوغ سے پہلے ہی جنون چلا آرہا ہو پھر اسی حال میں وہ بالغ ہوگیا ہو اور جنونِ عارضی یہ ہے کہ بالغ ہونے کے وقت صحیح العقل تھا پھر اس پر جنون طاری ہوا جنون ممتد خواہ اصلی ہو یا عارضی بالاتفاق تمام عبادات کو ساقط کر دیتا ہے اور جنونِ غیر ممتد اگر عارضی ہو تو ہمارے ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے نزدیک اس کو نوم کے ساتھ لاحق کیا جائے گا کہ جس طرح نوم کی وجہ سے عبادات ساقط نہیں ہوتیں اسی طرح جنونِ غیر ممتد عارضی کی وجہ سے بھی عبادات ساقط نہیں ہوں گی بلکہ ایسے مجنون پر نائم کی طرح فوت شدہ عبادات کی قضا واجب ہوگی کیونکہ جنونِ غیر ممتد میں قلیل عبادات فوت ہوں گے اور قلیل عبادات کی قضا واجب کرنے میں کسی قسم کی حرج اور تنگی واقع نہیں ہوتی اس لئے جنونِ غیر ممتد میں عبادات کی قضا واجب ہوگی۔ اور اگر جنونِ غیر ممتد اصلی ہو تو اس کے بارے میں صاحبین رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف ہے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جنون صغر کے حکم میں ہے کہ جس طرح صغر عبادات کو ساقط کر دیتا ہے، اسی طرح یہ جنون بھی عبادات کو ساقط کر دے گا حتی کہ اگر بالغ ہونے کے بعد ماہِ رمضان کے ختم ہونے سے پہلے ہی افاقہ ہوگیا یا ایک دن رات پورا ہونے سے پہلے جنون سے افاقہ ہوگیا تو ان کے نزدیک حالتِ جنون کے روزوں اور نمازوں کی قضا اس پر واجب نہیں ہوگی۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جنونِ غیر ممتد اصلی بھی جنونِ غیر ممتد عارضی کی طرح عبادات کو ساقط نہیں کرے گا لہٰذا ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں ﴿بالغ ہونے کے بعد ماہِ رمضان کے ختم ہونے سے پہلے یا ایک دن رات پورا ہونے سے پہلے افاقہ ہوگیا﴾ مجنون اصلی پر نمازوں اور روزوں کی قضا واجب ہوگی اور بعض مشائخ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا اختلاف برعکس نقل کیا ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جنونِ غیر ممتد اصلی صغر کی طرح ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جنونِ غیر ممتد اصلی جنونِ غیر ممتد عارضی کی طرح ہے۔

﴿ثم اراد ان يبين الخ﴾ پھر مصنف رحمہ اللہ جنونِ ممتد اور غیر ممتد کی ایسی حد بیان کر رہے ہیں جس پر قضا واجب ہونے اور نہ ہونے کا دارومدار ہو سکے پھر چونکہ اس بارے میں کوئی منضبط شدہ معیار نہیں تھا جو سب جگہ یکساں پایا جائے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے حرج کو بنیاد بنا کر ہر عبادت کے لئے الگ الگ ضابطہ بیان فرمایا۔ چنانچہ فرمایا کہ نماز کے بارے میں جنونِ ممتد کی حد یہ ہے کہ جنون ایک دن ایک رات سے بڑھ جائے، لیکن امام محمد رحمہ اللہ نے زائد ہونے (بڑھ جانے) کو نمازوں کے اعتبار سے لیا ہے یعنی جب تک پانچ نمازوں سے بڑھ کر چھ نمازیں اس کے ذمہ قضا نہ ہو جائیں اس وقت جنون ممتد نہیں ہوگا اور اس سے قضا ساقط نہیں ہوگی اور جب جنون کی وجہ سے چھ نمازیں یا اس سے زائد نمازیں اس کے ذمہ قضاء ہو جائیں تو پھر یہ جنون ممتد ہوگا اور ان نمازوں کی قضاء ساقط ہو جائے گی۔ اور شیخین رحمہما اللہ نے زائد ہونے کو دن رات کے ساعات اور اوقات کے اعتبار سے لیا ہے یعنی جب جنون چوبیس گھنٹے سے زیادہ ہو جائے اگرچہ ایک لمحہ ہی زیادہ ہو۔ ثمرۂ اختلاف اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ اگر کوئی شخص زوال سے پہلے مجنون یعنی پاگل ہوگیا پھر

دوسرے دن زوال کے بعد اور عصر سے پہلے ہوش میں آ گیا تو شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک اس پر فوت شدہ نمازوں کی قضا واجب نہیں ہے کیونکہ اوقات اور ساعات کے لحاظ سے اس کا جنون ایک دن رات سے زیادہ وقت رہا ہے لہٰذا یہ جنون ممتد ہے۔

اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر فوت شدہ نمازوں کی قضا واجب ہوگی جب تک کہ دوسرے دن کی ظہر کا وقت ختم اور عصر کا وقت شروع نہ ہو جائے تاکہ فوت شدہ نمازیں چھ ہو جائیں اور فریضہ صلوٰۃ حد تکرار میں داخل ہو جائے جس کے بعد حکمِ قضا بسبب حرج ہونے کی وجہ سے ساقط ہو جائے گا یعنی امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جنون ممتد اس وقت ہوگا جب کہ دوسرے دن کی ظہر کا وقت ختم ہونے اور عصر کا وقت شروع ہونے کے بعد افاقہ ہوا اگر اس سے پہلے افاقہ ہو گیا تو یہ جنون غیر ممتد ہوگا اور اس کی وجہ سے فوت شدہ نمازوں کی قضاء ساقط نہیں ہوگی۔

اور روزے کے بارے میں جنونِ ممتد کی حد یہ ہے کہ پورا ماہِ رمضان جنون کی حالت میں گذر جائے حتیٰ کہ اگر رمضان کے کسی حصے میں خواہ وہ دن ہو یا رات ہو جنون سے افاقہ ہو گیا تو یہ جنون ممتد نہیں ہوگا بلکہ غیر ممتد ہوگا اور ظاہر الروایت کے اعتبار سے اس پر ان فوت شدہ روزوں کی قضا واجب ہوگی لیکن شمس الائمہ حلوانی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اگر ایک شخص رمضان کی پہلی رات میں تو اچھا رہا (یعنی اس کو جنون نہیں تھا) مگر جنون کی حالت میں اس کی صبح ہوئی پھر سارا مہینہ مجنون رہا تو یہ جنون بھی ممتد ہوگا اور اس پر ان فوت شدہ روزوں کی قضا واجب نہیں ہوگی۔ یہی قول صحیح ہے کیونکہ روزہ تو رات میں رکھا نہیں جاتا اس لئے رات کے وقت جنون اور افاقہ دونوں برابر ہیں اور اگر دن کے وقت کسی روز افاقہ ہوا تو اگر وہ افاقہ قبل الزوال ہوا ہو تو یہ جنون غیر ممتد ہوگا اور ان فوت شدہ روزوں کی قضا لازم ہوگی کیونکہ اس نے نیت کا وقت پالیا ہے۔ اور اگر زوال کے بعد افاقہ ہوا ہو تو یہ جنون ممتد ہوگا اور اس پر قولِ صحیح کے مطابق فوت شدہ روزوں کی قضا لازم نہیں ہوگی کیونکہ اس نے نیت کا وقت نہیں پایا ہے اور زکوٰۃ کے سلسلے میں جنونِ ممتد کی حد امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ہے کہ پورا سال مجنون رہے کیونکہ تخفیف کا سبب تکرار ہے۔ اور دوسرا سال داخل ہونے تک فریضہ زکوٰۃ میں تکرار نہیں ہوتا اس لئے پورا سال مجنون رہنا ضروری ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے دفعِ حرج اور آسانی کے لئے اکثر سال (آدھے سال سے زائد) کو کل سال کے قائم مقام کر دیا ہے چنانچہ اگر گیارہ ماہ کے بعد جنون زائل ہوا تو امام محمد رحمہ اللہ کے ہاں یہ جنون غیر ممتد ہوگا اور اس پر اس سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے ہاں چونکہ اکثر سال جنون پایا گیا اس لئے یہ جنون ممتد ہوگا اور اس پر اس سال کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

وَ الْعُتَهُ بَعْدَ الْبُلُوْغِ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ وَ هُوَ اٰفَةٌ تُوْجِبُ خَلَلًا فِي الْعَقْلِ فَيَصِيْرُ صَاحِبُهٗ مُخْتَلِطَ الْكَلَامِ يُشْبِهُ بَعْضُ كَلَامِهٖ بِكَلَامِ الْعُقَلَاءِ وَ بَعْضُهٗ بِكَلَامِ الْمَجَانِيْنِ فَهُوَ اَيْضًا كَالصِّبَا فِيْ وُجُوْدِ اَصْلِ الْعَقْلِ وَ تَمَكُّنِ الْخَلَلِ عَلٰى مَا قَالَ وَ هُوَ كَالصِّبَا مَعَ الْعَقْلِ فِيْ كُلِّ الْاَحْكَامِ حَتّٰى لَا يَمْنَعَ صِحَّةَ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ فَيَصِحُّ عِبَادَاتُهٗ وَ اِسْلَامُهٗ وَ تَوَكُّلُهٗ بِبَيْعِ مَالِ غَيْرِهٖ وَ اِعْتَاقُ عَبْدِهٖ وَ يَصِحُّ مِنْهُ قَبُوْلُ الْهِبَةِ كَمَا يَصِحُّ مِنَ الصَّبِيِّ لٰكِنَّهٗ يَمْنَعُ الْعُهْدَةَ فَلَا يَصِحُّ طَلَاقُ امْرَأَتِهٖ وَ لَا اِعْتَاقُ عَبْدِهٖ اَصْلًا وَ لَا بَيْعُهٗ وَ لَا شِرَاءُهٗ بِدُوْنِ اِذْنِ الْوَلِيِّ وَ لَا يُطَالَبُ فِي الْوَكَالَةِ بِتَسْلِيْمِ الْمَبِيْعِ وَ لَا يُرَدُّ عَلَيْهِ بِالْعَيْبِ وَ لَا يُؤْمَرُ بِالْخُصُوْمَةِ ثُمَّ اُوْرِدَ عَلَيْهِ اَنَّهٗ اِذَا كَانَ كَذٰلِكَ فَيَنْبَغِيْ اَنْ لَا يُؤَاخَذَ الْمَعْتُوْهُ بِضَمَانِ مَا اسْتَهْلَكَهٗ مِنَ الْاَمْوَالِ فَاَجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ وَ اَمَّا ضَمَانُ مَا اسْتَهْلَكَهٗ مِنَ الْاَمْوَالِ فَلَيْسَ بِعُهْدَةٍ وَ كَوْنُهٗ صَبِيًّا اَوْ عَبْدًا

أَوْ مَعْتُوهًا لَا يُنَافِي عِصْمَةَ الْمَحَلِّ يَعْنِي أَنَّ ضَمَانَ الْمَالِ لَيْسَ بِطَرِيقِ الْعُهْدَةِ بَلْ بِطَرِيقِ جَبْرِ مَا فَوَّتَهُ مِنَ الْمَالِ الْمَعْصُومِ وَ عِصْمَتُهُ لَمْ تَزَلْ مِنْ أَجْلِ كَوْنِ الْمُسْتَهْلِكِ صَبِيًّا أَوْ مَعْتُوهًا بِخِلَافِ حُقُوقِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَإِنَّ ضَمَانَهَا إِنَّمَا يَجِبُ جَزَاءً لِلْأَفْعَالِ دُوْنَ الْمَحَالِّ وَهُوَ مَوْقُوفٌ عَلٰى كَمَالِ الْعَقْلِ وَ يُوْضَعُ عَنْهُ الْخِطَابُ كَالصَّبِيِّ حَتّٰى لَا تَجِبَ عَلَيْهِ الْعِبَادَاتُ وَ لَا تَثْبُتُ فِي حَقِّهِ الْعُقُوبَاتُ وَ يُوَلّٰى عَلَيْهِ كَمَا يُوَلّٰى عَلَى الصَّبِيِّ نَظَرًا لَهُ وَ شَفَقَةً عَلَيْهِ وَ لَا يَلِيْ عَلٰى غَيْرِهٖ بِالْإِنْكَاحِ وَ التَّأْدِيْبِ وَ حِفْظِ أَمْوَالِ الْيَتَامٰى كَمَا أَنَّ الصَّبِيَّ كَذٰلِكَ۔

ترجمہ ﴿اور بلوغ کے بعد عتہ﴾ اس کا عطف ماقبل پر ہے اور عتہ وہ آفت ہے جو عقل میں خلل پیدا کر دیتی ہے اور عتہ والا آدمی مختلط الکلام ہو جاتا ہے اس کی بعض باتیں عقلمندوں کی باتوں کے مشابہ ہوتی ہیں اور بعض باتیں پاگلوں کی باتوں کے مشابہ ہوتی ہیں پس عتہ بھی بچپنے کی طرح ہے نفس عقل کے موجود ہونے اور خلل کے پائے جانے میں جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ﴿اور عتہ تمام احکام میں اس بچپنے کی طرح ہے جو عقل کے ساتھ ہو یہاں تک کہ عتہ قول و فعل کے صحت سے مانع نہیں ہے﴾ چنانچہ معتوہ کی عبادات اور اس کا اسلام قبول کرنا اور غیر کے مال کو بیچنے کا وکیل بننا اور غیر کا غلام آزاد کرنے کے لئے وکیل بننا سب درست ہوں گے اور معتوہ کا ہبہ قبول کرنا بھی درست ہے جیسا کہ بچے کا ہبہ قبول کرنا درست ہے ﴿لیکن عتہ ذمہ داری سے مانع ہے﴾ لہٰذا معتوہ کا اپنی بیوی کو طلاق دینا اور اپنے غلام کو آزاد کرنا بالکل درست نہیں ہوگا اور نہ ہی ولی کی اجازت کے بغیر خرید و فروخت کرنا درست ہوگا اور وکیل ہونے کی صورت میں معتوہ سے مبیع سپرد کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا اور نہ عیب کی وجہ سے مبیع اس پر واپس کی جائے گی اور نہ اس کو مقدمہ لڑنے کا حکم کیا جائے گا پھر اس پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ جب معاملہ اس طرح ہے تو مناسب ہے کہ معتوہ سے ان اموال کے ضمان کا مواخذہ نہ کیا جائے جو اس نے ہلاک کیے ہوں تو ماتن رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جواب اپنے اس قول سے دیا ﴿اور باقی رہا ان اموال کا ضمان جن کو معتوہ نے ہلاک کیا ہو سو یہ ذمہ داری کی بناء پر نہیں ہے اور ہلاک کرنے والے کا بچہ ہونا یا غلام ہونا یا معتوہ ہونا محل کی عصمت کے منافی نہیں ہے﴾ یعنی مال کا ضمان لینا ذمہ داری کے طریقے پر نہیں ہے بلکہ ضمان لینا اس مال محفوظ کی تلافی کے طور پر ہے جس کو معتوہ نے ضائع کیا ہے اور مال کی عصمت ہلاک کرنے والے کے صبی یا معتوہ ہونے سے زائل نہیں ہوتی ہے بخلاف حقوق اللہ کے کہ ان کا ضمان افعال کی سزا کے طور پر واجب ہوتا ہے نہ کہ محل جزاء کے طور پر اور فعل کی سزا کمال عقل پر موقوف ہے ﴿اور معتوہ سے خطاب ساقط ہوگا جیسا کہ بچے سے ساقط ہے﴾ یہاں تک کہ معتوہ پر عبادات واجب نہیں ہوں گی اور نہ ہی اس کے حق میں سزائیں ثابت ہوں گی ﴿اور معتوہ پر دوسرے کو ولایت حاصل ہوگی﴾ جیسا کہ بچے پر دوسرے کو ولایت ہوتی ہے اس پر شفقت و مہربانی کے پیش نظر ﴿اور معتوہ کو اپنے غیر پر ولایت حاصل نہیں ہوگی﴾ نکاح کرنے اور ادب سکھانے اور یتیموں کے اموال کی حفاظت کی جیسا کہ بچہ اسی طرح ہے۔

تشریح ﴿والعتہ﴾ عوارض سماوی میں سے تیسرا عارض عتہ ہے۔

﴿وھو آفة توجب﴾ عتہ کی تعریف کر رہے ہیں کہ عتہ وہ آفت ہے جو عقل میں خلل اور فتور پیدا کر دیتی ہے جس کی وجہ سے آدمی مختلط الکلام ہو جاتا ہے یعنی بے ربط باتیں کرتا رہتا ہے کبھی وہ عقلمندوں جیسی باتیں کرنے لگتا ہے اور کبھی اس کی باتوں سے دیوانگی جھلکتی ہے۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عتہ صغر یعنی بچپنہ کی طرح ہے کہ جس طرح صبی کے اندر صغر کے آخری زمانے میں عقل تو موجود ہوتی

ہے لیکن اس میں قصور ہوتا ہے اسی طرح معتوہ کے اندر عقل تو موجود ہوتی ہے لیکن اس میں خلل اور کمزوری ہوتی ہے چنانچہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تمام احکام میں عتہ بعد البلوغ صغر مع العقل کی طرح ہے یعنی تمام احکام میں معتوہ بالغ کا وہی حکم ہے جو صبی عاقل کا حکم ہے لہٰذا عتہ معتوہ کے قول وفعل کی صحت سے مانع نہیں ہوگا پس جس طرح صبی عاقل کے تمام اقوال وافعال یعنی عبادات، اسلام قبول کرنا، دوسرے کا مال فروخت کرنے میں وکیل ہونا دوسرے کے غلام کو آزاد کرنے میں وکیل ہونا اور ہبہ قبول کرنا درست ہوتے ہیں اسی طرح معتوہ کے بھی یہ تمام اقوال وافعال درست ہوں گے لیکن عتہ معتوہ پر عہدہ یعنی ایسی چیز کو لازم کرنے سے مانع ہوتا ہے جس میں معتوہ کا ضرر ہو چنانچہ معتوہ کا نہ تو اپنی بیوی کو طلاق دینا صحیح ہوگا اور نہ اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح ہوگا نہ تو ولی کی اجازت کے ساتھ اور نہ ولی کی اجازت کے بغیر اور ولی کی اجازت کے بغیر معتوہ کا خرید وفروخت کرنا بھی درست نہیں ہوگا۔ اسی طرح معتوہ اگر وکیل بالبیع ہو تو اس سے مبیع سپرد کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا اور مبیع میں اگر عیب ظاہر ہوگیا تو وہ معتوہ کو واپس نہیں کی جائے گی بلکہ مؤکل کو واپس کی جائے گی اور نہ ہی اس سلسلہ میں اس کو مقدمہ لڑنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ ان تمام چیزوں میں معتوہ کا ضرر ہے اور اوپر گذر چکا ہے کہ عتہ معتوہ پر ان تمام امور کے لزوم سے مانع ہوتا ہے جن میں اس کا ضرر ہو۔

﴿ثم اورد علیه﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ماتن رحمۃ اللہ علیہ آنے والی عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جب معتوہ اور صبی عاقل میں ضرر کی ذمہ داری اٹھانے کی اہلیت نہیں ہے یعنی جن چیزوں میں ضرر ہے وہ ان پر لازم نہیں کی جاسکتیں تو ان پر تلف کردہ مال کا ضمان بھی لازم نہیں ہونی چاہئے۔ یعنی معتوہ یا صبی عاقل اگر کسی کا مال ہلاک کردیں تو ان پر ضمان واجب نہیں ہونا چاہئے کیونکہ ضمان واجب کرنے میں بھی ایک طرح کا ضرر ہے حالانکہ ان پر تلف کردہ مال کا ضمان لازم کیا جاتا ہے۔ ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ معتوہ اور صبی عاقل سے تلف کردہ مال کا ضمان لیا جانا ذمہ داری کی بناء پر نہیں ہے جو معتوہ اور صبی میں نہیں پائی جاتی ہے یعنی ضمان کا دارومدار ذمہ داری اٹھانے کی اہلیت کی بناء پر نہیں ہے بلکہ جس مالِ معصوم (محفوظ) کو تلف (ضائع) کیا ہے اس کی تلافی کے لئے یہ ضمان لیا جاتا ہے اور ہلاک کرنے والے کا معتوہ یا صبی یا غلام ہونا عصمتِ محل کے منافی نہیں ہے یعنی ضائع کرنے والے کے معتوہ یا صبی یا غلام ہونے کی وجہ سے کسی مال کی عصمت ختم نہیں ہوتی اور جب مال کی عصمت ختم نہیں ہوتی تو ضائع کرنے والا جو بھی ہو تلافی کے لئے اس پر ضمان واجب ہوگا خواہ بالغ ہو یا صبی ہو، آزاد ہو یا غلام، عاقل ہو یا معتوہ، بخلاف حقوق اللہ یعنی عبادات وغیرہ کے کہ ان کو ضائع کرنے کی وجہ سے جو ضمان واجب ہوتا ہے وہ فعل کی جزاء کے طور پر واجب ہوتا ہے۔ عصمتِ محل کے طور پر واجب نہیں ہوتا مثلاً زنا کا حرام ہونا حقوق اللہ میں سے ہے اور زنا کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے جو حد واجب ہوتی ہے وہ فعل کی سزا کے طور پر واجب ہوتی ہے نہ محل کے معصوم (محفوظ) ہونے کی بناء پر۔ اور جزاءِ فعل واجب ہونے کی اہلیت کمالِ عقل پر موقوف ہے۔ اور معتوہ اور صبی عاقل میں چونکہ کمالِ عقل نہیں پائی جاتی اس لئے ان پر جزاءِ فعل یعنی حقوق اللہ کا ضمان نہیں ہوگا۔

﴿ویوضع عنه الخطاب﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ **معتوہ** سے خطاب اٹھالیا گیا ہے جس طرح کہ صبی سے خطاب اٹھالیا گیا ہے یعنی جس طرح صبی احکامِ شرع کا مخاطب بننے کا اہل نہیں ہے اسی طرح معتوہ بھی احکامِ شرع کا مخاطب بننے کا اہل نہیں ہے۔ لہٰذا جس طرح صبی پر ادائے عبادت واجب نہیں ہوتی ہے اور اس کے حق میں عقوبات ثابت نہیں ہوتی ہیں اسی طرح معتوہ پر ادائے عبادت واجب نہیں ہوگی اور اس کے حق میں عقوبات ثابت نہیں ہوں گی۔

﴿ویولی علیه﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس طرح صبی پر اس کی عقل کے ناقص ہونے کی وجہ سے بطور شفقت کے دوسروں کو

ولایت حاصل ہوتی ہے اسی طرح معتوہ پر بھی قصور عقل کی وجہ سے بطور شفقت کے دوسروں کو ولایت حاصل ہوگی اور ولایت ثابت کرنے میں ان کی مصلحت اور ان پر شفقت اور مہربانی ملحوظ ہے البتہ معتوہ کو دوسروں پر ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ نہ کسی کا نکاح کرنے کی اور نہ کسی کو ادب سکھانے کی اور نہ یتیموں کے مال کی حفاظت کرنے کی جیسا کہ صبی کو ان امور میں دوسروں پر ولایت حاصل نہیں ہوتی وجہ اس کی یہ ہے کہ معتوہ خود اپنے لئے تصرف کرنے سے عاجز ہے تو دوسروں کے لئے کیسے تصرف کرے گا۔ بعنوان دیگر یوں کہہ لیں کہ صبی عاقل اور معتوہ کو تو اپنی ذات پر ولایت حاصل نہیں ہوتی تو دوسروں پر ولایت کیسے حاصل ہوگی؟

وَ النِّسْيَانُ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ وَ هُوَ جَهْلٌ ضَرُوْرِيٌّ بِمَا كَانَ يَعْلَمُهٗ لَا بِاٰفَةٍ مَعَ عِلْمِهٖ بِاُمُوْرٍ كَثِيْرَةٍ فَبِقَوْلِهٖ لَا بِاٰفَةٍ يَخْرُجُ الْجُنُوْنُ وَ بِقَوْلِنَا مَعَ عِلْمِهِ النَّوْمُ وَ الْاِغْمَاءُ وَ هُوَ لَا يُنَافِي الْوُجُوْبَ فِيْ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى فَلَا تَسْقُطُ الصَّلٰوةُ وَ الصَّوْمُ اِذَا نَسِيَهُمَا بَلْ يَلْزَمُ الْقَضَاءُ لٰكِنَّهٗ اِذَا كَانَ غَالِبًا كَمَا فِي الصَّوْمِ وَ التَّسْمِيَةِ فِي الذَّبِيْحَةِ وَ سَلَامِ النَّاسِيْ يَكُوْنُ عَفْوًا فَفِي الصَّوْمِ يَمِيْلُ النَّفْسُ بِالطَّبْعِ اِلَى الْاَكْلِ وَ الشُّرْبِ فَاَوْجَبَ ذٰلِكَ نِسْيَانًا فَيُعْفٰى وَ لَا يَفْسُدُ صَوْمُهٗ بِهٖ وَ فِي الذَّبِيْحَةِ يُوْجِبُ الذَّبْحُ هَيْبَةً وَ خَوْفًا يَتَنَفَّرُ الطَّبْعُ عَنْهُ وَ تَتَغَيَّرُ حَالَتُهٗ فَتَكْثُرُ الْغَفْلَةُ عَنِ التَّسْمِيَةِ فَيُعْفَى النِّسْيَانُ فِيْهِ عِنْدَنَا وَ فِيْ سَلَامِ النَّاسِيْ تَشْتَبِهُ الْقَعْدَةُ الْاُوْلٰى بِالثَّانِيَةِ غَالِبًا فَيُسَلِّمُ بِالنِّسْيَانِ فَيُعْفٰى مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ فِيْهِ وَ اِنَّمَا قَيَّدَ بِقَوْلِهٖ اِذَا كَانَ غَالِبًا لِيَخْرُجَ السَّلَامُ وَ الْكَلَامُ فِي الصَّلٰوةِ نَاسِيًا لِاَنَّهٗ لَا يَغْلِبُ فِيْهَا ذٰلِكَ اِذْ حَالَةُ الصَّلٰوةِ وَ هَيْئَتُهَا مُذَكِّرَةٌ لِهٰذَا النِّسْيَانِ فَلَا يُعْفٰى عِنْدَنَا وَ لَا يُجْعَلُ عُذْرًا فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ فَاِنْ اَتْلَفَ مَالَ اِنْسَانٍ نَاسِيًا يَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ ۔

ترجمہ:..... ﴿اور نسیان﴾ اس کا عطف ماقبل پر ہے ﴿اور نسیان کہتے ہیں بغیر کسی آفت کے قطعی طور پر بعض معلوم شدہ چیزوں سے جاہل ہو جانے کو﴾ دوسری بہت سی چیزوں کا علم ہونے کے باوجود، پس ماتن رحمۃ اللہ علیہ کے قول **لا بآفة** سے جنون نکل گیا اور ہمارے قول **مع علمه** کی وجہ سے نیند اور بے ہوشی نکل گئی ﴿اور نسیان حق اللہ کے واجب ہونے کے منافی نہیں ہے﴾ چنانچہ نماز اور روزہ ساقط نہیں ہوں گے جب ان کو بھول جائے بلکہ قضاء واجب ہوگی ﴿لیکن جب نسیان غالب ہو جیسا کہ روزے میں اور ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنے میں اور بھول کر سلام پھیرنے میں ہوتا ہے تو وہ معاف ہوگا﴾ اس لیے کہ روزے میں نفس طبعی طور پر کھانے پینے کی طرف مائل ہوتا ہے، پس یہ چیز نسیان کا سبب بن جاتی ہے اس لیے نسیان معاف ہوگا اور اس نسیان کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوگا اور ذبیحہ میں ذبح کرنا خوف وہیبت پیدا کر دیتا ہے ہے جس سے طبیعت متنفر ہو جاتی ہے اور ذبح کرنے والے کی حالت بدل جاتی ہے اس لیے بسم اللہ پڑھنے سے غفلت بکثرت ہو جاتی ہے، لہٰذا ہمارے نزدیک ذبح کرنے میں نسیان معاف ہوگا اور بھول کر سلام پھیرنے میں قعدہ اولیٰ قعدہ ثانیہ کے ساتھ عموماً مشتبہ ہو جاتا ہے ہے پس بھول کر نمازی سلام پھیر دیتا ہے تو یہ نسیان معاف نہیں ہوگا جبکہ اس اثناء میں کلام نہ کیا ہو اور ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول **اذا كان غالبًا** کی قید لگائی تا کہ نماز کے اندر بھول کر سلام وکلام کرنا نکل جائے کیونکہ دوران نماز نسیان کا غلبہ نہیں ہوتا کیونکہ نماز کی حالت اور اس کی ہیئت اس بھول کو یاد دلاتی ہے لہٰذا ہمارے نزدیک بھول معاف نہیں ہوگی ﴿اور

حقوق العباد میں نسیان کو عذر قرار نہیں دیا جائے گا﴾ پس اگر کسی شخص نے بھول کر دوسرے کے مال کو ہلاک کر دیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا

تشریح ﴿والنسیان﴾ اس کا عطف بھی صغر پر ہے عوارض سماوی میں سے چوتھا عارض نسیان ہے۔

﴿وھو جھل ضروری﴾ سے نسیان کی تعریف بیان کر رہے ہیں۔ نسیان یہ ہے کہ بغیر کسی آفت اور بیماری کے بعض قطعی طور پر معلوم شدہ چیزوں سے جاہل اور بے خبر ہو جانا حالانکہ اور بہت ساری چیزوں کا علم رکھتا ہے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ماتن رحمہ اللہ نے لا بآفة کی قید لگا کر جنون کو نکال دیا کیونکہ جنون کی حالت میں بعض قطعی طور پر معلوم شدہ چیزوں سے جاہل اور بے خبر ہو جانا آفت کی وجہ سے ہوتا ہے کہ جنون ایک آفت ہے اور میں نے مع علمه بامور کثیرة کی قید لگا کر نیند اور بیہوشی کو خارج کر دیا کہ ان میں کسی چیز کا علم مستحضر نہیں رہتا۔

﴿وھو لا ینافی الوجوب﴾: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نسیان حقوق اللہ میں نہ نفسِ وجوب کے منافی ہے اور نہ وجوب اداء کے، لہٰذا اگر کوئی شخص نماز روزہ بھول گیا تو اس کے ذمے سے نماز روزہ عبادات وغیرہ ساقط نہیں ہوں گی ہاں اگر نسیان کا غلبہ رہتا ہو اور عموماً وہ طاعت نسیان سے خالی نہیں رہتی ہو جیسے روزے میں بھول کر کھا پی لینا اور ذبح کے وقت بھول کر بسم اللہ چھوڑ دینا اور پہلے قعدہ پر بھول کر سلام پھیر دینا تو ایسی صورت میں حقوق اللہ میں نسیان معافی کا سبب ہوگا اور بھول کر جو فعل کیا ہے اس کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ نسیان صاحب حق یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے پیش آتا ہے بندے کے فعل کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس لیے خود اس صاحب حق یعنی شارع کے حقوق میں نسیان معاف ہوگا اور ناسی پر مواخذہ نہیں ہوگا چنانچہ روزے کی حالت میں انسان طبعی طور پر کھانے پینے کی طرف مائل ہوتا ہے جس کی وجہ سے بسا اوقات روزہ بھول جاتا ہے کیونکہ نفس جب ایک چیز میں مشغول ہو تو عادةً دوسری چیز سے غافل ہوتا ہے۔ اس لئے اس کے حق میں بھول معاف ہوگی اور بھول کر کھا پی لینے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح ذبح کے موقع پر عموماً انسان پر ایسی ہیبت اور خوف طاری ہو جاتا ہے کہ جس سے طبیعت بیزار ہو جاتی ہے اور آدمی کی حالت تبدیل ہو جاتی ہے۔ اس لئے وہ بسم اللہ کہنے سے غافل ہو جاتا ہے لہٰذا احناف کے نزدیک ذبح کے وقت نسیان معاف ہوگا اور ذبح کردہ جانور حلال ہوگا اور چونکہ قعدہ اولیٰ قعدہ اخیرہ کے مشابہ ہے اس بناء پر نمازی اکثر بھول کر قعدہ اولیٰ میں سلام پھیر دیتا ہے کیونکہ قعدہ سلام کا محل ہے اس لئے اس موقع میں بھول کر سلام پھیرنا معاف ہوگا یعنی جب تک کہ وہ دوسرا کوئی کلام نہ کرے اور قبلہ سے منہ نہ ہٹائے تو نماز فاسد نہیں ہوگی۔

مصنف رحمہ اللہ نے غالبًا کی قید لگائی کہ جو نسیان غالب رہتا ہو وہ معاف ہے لہٰذا وہ نسیان جس کا غلبہ نہ رہتا ہو وہ معاف نہیں ہوگا بلکہ اس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی مثلاً دورانِ نماز نسیانًا سلام اور کلام کیونکہ اس نسیان کا غلبہ نہیں رہتا اس لئے کہ نمازی کی ہیئت مذکرہ اور یاد دلانے والی ہے کہ جب بھی کوئی شخص نمازی کی طرف دیکھے گا یا نمازی خود اپنی ہیئت پر نظر ڈالے گا تو اس کو یاد آ جائے گا کہ میں نماز میں ہوں تو وہ کلام کرنے سے باز رہے گا۔ پس جب معاملہ اس طرح ہے تو نماز میں سلام و کلام کا غلبہ نہیں ہوگا۔ اور جب نسیان ﴿یعنی نماز میں دوسرے سے سلام کرنا اور کلام کرنا﴾ کا غلبہ نہیں ہے تو یہ معاف نہیں ہوگا بلکہ اس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی۔
بخلاف حقوق العباد کے کہ حقوق العباد میں نسیان عذر اور معافی کا سبب نہیں ہوگا چنانچہ اگر کسی نے دوسرے کا مال بھول کر ہلاک کر دیا تو اس ہلاک کرنے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ ہلاک کرنے والے پر نسیان صاحب مال کے عمل سے طاری نہیں ہوا اور صاحب مال کے عمل کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے اس لیے ہلاک کرنے والے کے فعل کو صاحب مال کے حق میں معاف نہیں کیا جائے گا۔

وَالنَّوْمُ عَطْفٌ عَلٰی مَا قَبْلَهٗ وَهُوَ عِجْزٌ عَنْ اِسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ تَعْرِیْفٌ بِالْحُکْمِ وَالْاَثَرِ وَحَدُّهُ الصَّحِیْحُ

أَنَّهُ فَتْرَةٌ طَبْعِيَّةٌ تَحْدُثُ لِلْإِنْسَانِ بِلَا اخْتِيَارٍ فَأَوْجَبَ تَأْخِيْرَ الْخِطَابِ وَلَا يَمْنَعُ الْوُجُوْبَ فَيَثْبُتُ عَلَيْهِ نَفْسُ الْوُجُوْبِ لِأَجْلِ الْوَقْتِ وَلَا يَثْبُتُ عَلَيْهِ وُجُوْبُ الْأَدَاءِ لِعَدَمِ الْخِطَابِ فِيْ حَقِّهِ فَإِنِ انْتَبَهَ فِي الْوَقْتِ يُؤَدِّيْ وَإِلَّا يَقْضِيْ وَيُنَافِي الْاِخْتِيَارَ حَتّٰى بَطَلَتْ عِبَارَتُهُ فِي الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَالْإِسْلَامِ وَالرِّدَّةِ فَلَوْ طَلَّقَ أَوْ أَعْتَقَ أَوْ أَسْلَمَ أَوِ ارْتَدَّ فِي النَّوْمِ لَا يَثْبُتُ حُكْمُ شَيْءٍ مِنْهُ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِقِرَاءَتِهِ وَكَلَامِهِ وَقَهْقَهَتِهِ فِي الصَّلٰوةِ حُكْمٌ فَإِذَا قَرَأَ النَّائِمُ فِيْ صَلٰوتِهِ لَمْ تَصِحَّ قِرَاءَتُهُ وَلَا يُعْتَدُّ قِيَامُهُ وَرُكُوْعُهُ وَسُجُوْدُهُ لِصُدُوْرِهَا لَا عَنِ اخْتِيَارٍ وَكَذَا إِذَا تَكَلَّمَ فِي الصَّلٰوةِ لَمْ تَفْسُدْ صَلَاتُهُ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِكَلَامٍ حَقِيْقَةً وَإِذَا قَهْقَهَ فِي الصَّلٰوةِ لَا يَكُوْنُ حَدَثًا نَاقِضًا لِلْوُضُوْءِ۔

ترجمہ ﴿اور نوم﴾ اس کا عطف مانحن پر ہے ﴿اور نوم قدرت کو استعمال کرنے سے عاجز ہونا ہے﴾ یہ تعریف حکم اور اثر کے ساتھ ہے اور اس کی صحیح تعریف یہ ہے کہ نوم وہ طبعی سستی اور کاہلی ہے جو انسان میں بغیر اختیار کے پیدا ہو جاتی ہے ﴿پس نیند خطاب کے مؤخر ہونے کو ثابت کرتی ہے اور نیند وجوب احکام سے مانع نہیں ہوتی﴾ لہٰذا نائم پر نفس وجوب ثابت ہو جائے گا وقت کی وجہ سے اور وجوب اداء اس پر ثابت نہیں ہوگا اس کے حق میں خطاب نہ ہونے کی وجہ سے پس اگر وہ وقت کے اندر بیدار ہو گیا تو اس کو ادا کرے گا ورنہ اس کی قضا کرے گا ﴿اور نوم اختیار کے منافی ہے یہاں تک کہ طلاق اور عتاق اور اسلام قبول کرنے اور مرتد ہونے میں نائم کی عبارات باطل ہوں گی﴾ پس اگر اس نے نیند کی حالت میں طلاق دی یا غلام کو آزاد کیا یا اسلام لایا یا مرتد ہو گیا تو ان میں سے کسی بات کا حکم ثابت نہیں ہوگا ﴿اور نماز کے اندر اس کی قراءت اور کلام اور قہقہہ مارنے کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوگا﴾ پس جب سونے والے نے اپنی نماز کے اندر قراءت کی تو اس کی قراءت درست نہیں ہوگی اور اس کا قیام کرنا اور رکوع کرنا اور سجدہ کرنا معتبر نہیں ہوگا کیونکہ یہ افعال بغیر اختیار کے صادر ہوئے ہیں اور اسی طرح جب نماز میں کلام کیا تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی کیونکہ یہ حقیقۃً کلام نہیں ہے اور جب نماز میں قہقہہ لگائے تو یہ قہقہہ لگانا حدث اور ناقض وضو نہیں ہوگا۔

تشریح ﴿و النوم﴾ اس کا عطف بھی صغر پر ہے عوارضِ سماوی میں سے پانچواں عارض نوم ہے۔ نوم یہ ہے کہ ادراکات حسیہ اور ادراکات عقلیہ اور افعال اختیاریہ میں اپنی قدرت کو استعمال کرنے سے عاجز ہو جائے۔ شارح فرماتے ہیں کہ نوم کی یہ تعریف جو مصنفؒ نے کی ہے دراصل یہ اس کے اثر اور نتیجے کے لحاظ سے ہے ورنہ نوم کی اصل اور صحیح تعریف یہ ہے کہ نوم اس سستی کو کہتے ہیں جو غیر اختیاری طور پر انسان کے اندر پیدا ہو جاتی ہے اور حواسِ ظاہرہ اور باطنہ کو ان کی سلامتی کے باوجود کام کرنے سے روک دیتی ہے۔

﴿فاوجب تاخیر الخطاب﴾ چونکہ نوم نام ہے کہ اپنی قدرت کو استعمال کرنے سے عاجز ہونے کا اس لئے نوم کا حکم یہ ہوگا کہ وہ خطاب جو وجوبِ اداء کے بارے میں وارد ہو وہ مؤخر ہو جائے گا یعنی نوم کی وجہ سے بیدار ہونے تک عبادات کی اداء مؤخر ہو جائے گی اس لیے کہ عبادات کی ادائیگی کا مکلف ہونے کے لیے قدرت کا ہونا ضروری ہے اور نوم تو قدرت کو استعمال کرنے سے عاجز ہونے کا نام ہے اور نوم نفسِ وجوب سے مانع نہیں ہے لہٰذا وقت داخل ہونے کی وجہ سے نفسِ وجوب اس پر ثابت ہو جائے گا۔ البتہ خطاب کے نہ پائے جانے کی وجہ سے وجوب اداء اس کے حق میں ثابت نہیں ہوگا پس اگر وہ نماز کے وقت کے اندر بیدار ہو گیا تب تو وہ ادا کرے گا ورنہ قضا کرنی پڑے گی۔

اور نوم کی وجہ سے نفسِ وجوب اس لئے ساقط نہیں ہوگا کہ نائم کی اہلیت میں کوئی خلل نہیں ہے اگر وقت کے اندر بیدار ہوگیا تو اس صورت میں حقیقۃً اداء کا احتمال ہے اور اگر وقت کے اندر بیدار نہ ہو سکا تو اس کے خلیفہ یعنی قضا کا احتمال ہے۔ پس جب نائم کی اہلیت میں کوئی خلل نہیں ہے تو اس کے ذمے سے نفسِ وجوب ساقط نہیں ہوگا۔

﴿و ینافی الاختیار﴾ مصنف ؒ فرماتے ہیں کہ نائم میں رائے اور تمیز کے فوت ہو جانے کی وجہ سے چونکہ اس کا اختیار سلب ہو جاتا ہے اس لیے اس کی وہ عبارتیں جن کا دارومدار اختیار پر ہے وہ بھی باطل ہو جائیں گی۔ چنانچہ نائم نے حالتِ نوم میں اگر اپنی بیوی کو طلاق دی یا اپنا غلام آزاد کیا یا اس نے اسلام قبول کر لیا یا وہ مرتد ہو گیا تو ان چیزوں میں سے کسی چیز کا حکم ثابت نہیں ہوگا چنانچہ نہ طلاق واقع ہوگی نہ اس کا غلام آزاد ہوگا نہ اس کا اسلام قبول کرنا صحیح ہوگا اور نہ وہ مرتد ہوگا۔ اور نماز میں نائم کی قراءت اور اس کے کلام اور اس کے قہقہہ کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوگا۔ چنانچہ نائم نے اپنی نماز میں حالتِ نوم میں قراءت کی تو فریضۂ قراءت ادا نہیں ہوگا اور فریضہ قراءت ادا نہ ہونے کی وجہ سے اس کی نماز درست نہیں ہوگی اور اسی طرح بحالتِ نوم اس کا قیام، رکوع و سجود معتبر نہیں ہوگا کیونکہ ادائے عبادت نیت کے ساتھ اختیار کو استعمال کرنے پر موقوف ہیں۔ اور مذکورہ افعال کے صدور میں اختیار نہیں پایا جاتا اس لئے عبادت ادا نہیں ہوگی اس لیے اس کا قیام، رکوع اور سجدہ معتبر نہیں ہوگا اور ان کے معتبر نہ ہونے کی وجہ سے نماز درست ہیں ہوگی اور اسی طرح اگر نائم نے نماز میں کلام کر لیا تو اس کا یہ کلام معتبر نہیں ہوگا اور اس کی وجہ سے نماز فاسد نہیں ہوگی کیونکہ بغیر اختیار کے صادر ہونے کی بناء پر یہ حقیقۃً کلام میں شمار نہیں ہے اس لئے یہ معتبر نہیں ہے اور اگر نمازی نے بحالت نوم قہقہہ لگایا تو قولِ صحیح کے مطابق اس پر حکم مرتب نہیں ہوگا۔ لہٰذا نہ یہ قہقہہ ناقضِ وضو ہوگا اور نہ نماز فاسد ہوگی۔ لیکن حاکم ابو محمد کفینی ؒ فرماتے ہیں کہ حالتِ نوم میں قہقہہ لگا کر ہنسنے سے نماز بھی فاسد ہو جائے گی اور وضو بھی ٹوٹ جائے گا، متاخرین نے احتیاطاً اسی قول کو اختیار کیا ہے (کشف الاسرار، شرح اصول بزدوی ص۴۵۹، ج۴)

وَالْإِغْمَاءُ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ وَلَمَّا كَانَ مُشْتَبِهًا بِالْجُنُوْنِ عَرَّفَهٗ لِلْإِمْتِيَازِ فَقَالَ وَهُوَ ضَرْبُ مَرَضٍ وَفَوْتُ قُوَّةٍ يُضَعِّفُ الْقُوٰى وَلَا يُزِيْلُ الْحِجٰى اَيِ الْعَقْلَ بِخِلَافِ الْجُنُوْنِ فَاِنَّهٗ يُزِيْلُهٗ وَهُوَ كَالنَّوْمِ حَتّٰى بَطَلَتْ عِبَارَتُهٗ بَلْ اَشَدُّ مِنْهُ اَيْ بَلِ الْإِغْمَاءُ اَشَدُّ مِنَ النَّوْمِ فِيْ فَوْتِ الْإِخْتِيَارِ فَكَانَ حَدَثًا بِكُلِّ حَالٍ اَيْ سَوَاءٌ كَانَ مُضْطَجِعًا اَوْ مُتَّكِئًا اَوْ قَائِمًا اَوْ قَاعِدًا اَوْ رَاكِعًا اَوْ سَاجِدًا بِخِلَافِ النَّوْمِ فَاِنَّهٗ لَا يَنْقُضُ اِلَّا اِذَا كَانَ مُضْطَجِعًا اَوْ مُتَّكِئًا اَوْ مُسْتَنِدًا لَا مَا اِذَا كَانَ قَائِمًا اَوْ قَاعِدًا اَوْ رَاكِعًا اَوْ سَاجِدًا وَقَدْ يَحْتَمِلُ الْإِمْتِدَادَ وَاِنْ كَانَ الْاَصْلُ فِيْهِ عَدَمَ الْإِمْتِدَادِ فَاِنْ لَّمْ يَمْتَدَّ اُلْحِقَ بِالنَّوْمِ فِيْ وُجُوْبِ قَضَاءِ الصَّلٰوةِ وَاِنِ امْتَدَّ فَيُلْحَقُ بِالْجُنُوْنِ فَيَسْقُطُ بِهِ الْاَدَاءُ كَمَا فِي الصَّلٰوةِ اِذَا زَادَ عَلٰى يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ بِاعْتِبَارِ الصَّلٰوةِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ ؒ وَبِاعْتِبَارِ السَّاعَاتِ عِنْدَهُمَا كَمَا بَيَّنَّا فِي الْجُنُوْنِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ ؒ اِذَا اُغْمِيَ عَلَيْهِ وَقْتَ صَلٰوةٍ كَامِلَةٍ لَا يَجِبُ الْقَضَاءُ وَلٰكِنَّا اسْتَحْسَنَّا بِالْفَرْقِ بَيْنَ الْإِمْتِدَادِ وَعَدَمِهٖ لِاَنَّ عَمَّارَ بْنَ يَاسِرٍ ؓ اُغْمِيَ عَلَيْهِ يَوْمًا وَلَيْلَةً فَقَضَى الصَّلٰوةَ وَابْنَ عُمَرَ ؓ اُغْمِيَ عَلَيْهِ اَكْثَرَ مِنْ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَلَمْ يَقْضِ

الصَّلٰوةِ وَامْتِدَادُهٗ فِي الصَّوْمِ نَادِرٌ فَلَا يُعْتَبَرُ حَتّٰى لَوْ أُغْمِيَ عَلَيْهِ فِي جَمِيْعِ الشَّهْرِ ثُمَّ أَفَاقَ بَعْدَ مُضِيِّهٖ يَلْزَمُهُ الْقَضَاءُ وَإِذَا كَانَ امْتِدَادُهٗ فِي الصَّوْمِ نَادِرًا فَفِي الزَّكٰوةِ أَوْلٰى أَنْ يَنْدُرَ اَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ الْقَوِيَّ

ترجمہ: ﴿اور اغماء﴾ اس کا عطف اس کے ماقبل پر ہے اور چونکہ اغماء جنون کے مشابہ ہے اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے امتیاز کے لئے اغماء کی تعریف کی ہے چنانچہ فرمایا ﴿اغماء ایک قسم کا مرض ہے اور زوال قوت کا نام ہے جو قوائے انسانی کو کمزور کر دیتا ہے لیکن عقل کو زائل نہیں کرتا بخلاف جنون کے کہ یہ عقل کو زائل کر دیتا ہے اور اغماء نیند کی طرح ہے یہاں تک کہ بے ہوش آدمی کی عبارت باطل ہو جائے گی بلکہ اغماء نیند سے بھی بڑھ کر ہے﴾ یعنی اختیار زائل ہونے میں اغماء نوم سے بھی بڑھ کر ہے ﴿لہٰذا اغماء ہر حال میں ناقض وضو ہوگا﴾ یعنی خواہ مغمی علیہ کروٹ کے بل لیٹا ہو یا ٹیک لگائے ہوئے ہو یا کھڑا ہو یا بیٹھا ہو یا رکوع کی حالت میں ہو یا سجدے کی حالت میں ہو بخلاف نیند کے کہ یہ ناقض وضو نہیں ہے مگر جب کروٹ کے بل لیٹا ہوا ہو یا ٹیک لگائے ہوئے ہو یا سہارا لیے ہوئے ہو کہ وہ نیند جو کھڑے ہونے یا بیٹھنے یا رکوع کی حالت میں یا سجدے کی حالت ہو ﴿اور اغماء ممتد ہونے کا احتمال رکھتا ہے﴾ اگر چہ اس میں اصل ممتد نہ ہونا ہے پس اگر ممتد نہ ہو تو اس کو نوم کے ساتھ لاحق کیا جائے گا نماز کی قضاء واجب ہونے میں اور اگر اغماء ممتد ہو تو اس کو جنون کے ساتھ لاحق کیا جائے گا ﴿پس اغماء کی وجہ سے ادا ساقط ہو جائے گی جیسا کہ نماز میں اغماء جب ایک دن رات سے بڑھ جائے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نمازوں کے لحاظ سے اور شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک اوقات وساعات کے اعتبار سے﴾ جیسا کہ ہم نے جنون کے بارے میں بیان کیا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جب ایک نماز کے مکمل وقت میں بیہوشی رہے تو قضا واجب نہیں ہوگی لیکن ہم نے بطور استحسان کے ممتد ہونے اور ممتد نہ ہونے کے درمیان فرق کیا اس لئے کہ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ ایک دن رات بے ہوش رہے تو آپ رضی اللہ عنہ نے نماز کی قضا کی اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ ایک دن رات سے زیادہ بیہوش رہے تو آپ نے نماز کی قضا نہیں کی ﴿اور روزے کے سلسلے میں اغماء کا ممتد ہونا شاذ ونادر ہے﴾ لہٰذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا یہاں تک کہ اگر پورا مہینہ بیہوش رہا پھر مہینہ ختم ہونے کے بعد اس کو افاقہ ہو گیا تو قضا اس پر واجب ہوگی اور جب اغماء کا روزوں کے بارے میں ممتد ہونا شاذ ونادر ہے تو زکوٰۃ کے سلسلے میں اس کا پورے سال کو گھیرنا بدرجہ اولیٰ نادر ہوگا۔

تشریح: ﴿و الاغماء﴾ اس کا عطف بھی صغر پر ہے اور عوارض سماویہ میں سے چھٹا عارض اغماء ہے۔ چونکہ اغماء جنون کے مشابہ ہے اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں کے درمیان فرق اور امتیاز کرنے کے لئے اس کی تعریف بیان کی ہے ورنہ اس کی تعریف بیان کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ کیونکہ اغماء ایک ضروری اور بدیہی چیز ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ اغماء ایک قسم کے مرض اور زوال قوت کو کہتے ہیں کہ جس سے انسان کے قوائے مدرکہ اور قوائے محرکہ بحرکت ارادی کمزور اور معطل ہو جاتے ہیں لیکن عقل زائل نہیں ہوتی بخلاف جنون کے کہ اس میں عقل زائل ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے انبیاء علیہم السلام جنون سے معصوم اور پاک ہیں۔ لیکن اغماء سے پاک نہیں ہیں۔ چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مرض الموت میں اغماء ہوا تھا۔

﴿و ھو کالنوم﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اغماء نوم کی طرح ہے یعنی جس طرح نوم کی وجہ سے آدمی اختیار اور قدرت کو استعمال کرنے سے عاجز ہو جاتا ہے اسی طرح اغماء کی وجہ سے بھی آدمی کا اختیار فوت ہو جاتا ہے۔ اور وہ قدرت کو استعمال کرنے سے عاجز ہو جاتا ہے حتی کہ جس طرح نوم صحت عبارات سے مانع ہے اور نائم کی وہ تمام عبارات باطل ہیں جو اختیار پر مبنی ہیں، اسی طرح اغماء بھی صحت عبارات سے مانع ہے اور مغمی علیہ کی وہ تمام عبارات باطل ہیں جو اختیار پر مبنی ہیں۔ یعنی اپنی بیوی کو طلاق دینا، اپنا غلام آزاد کرنا،

اسلام قبول کرنا اور مرتد ہونا وغیرہ سب عبارات باطل ہیں بلکہ اغماء اختیار اور قدرت کے فوت ہونے میں نوم سے بھی بڑھ کر ہے اس لئے کہ نائم کو جب متنبہ کیا جائے تو وہ بیدار ہو جاتا ہے۔ مگر مغمیٰ علیہ متنبہ کرنے سے متنبہ نہیں ہوتا۔

﴿فکان حدثا﴾ چونکہ اغماء نوم سے بڑھ کر ہے اسی وجہ سے اغماء تمام احوال میں ناقضِ وضو ہے یعنی اغماء کروٹ پر لیٹنے کی حالت پر طاری ہو یا ٹیک لگانے کی حالت میں قیام کی حالت میں طاری ہو یا قعود کی حالت میں رکوع کی حالت میں طاری ہو یا سجدے کی حالت میں۔ الغرض جس حالت میں بھی اغماء طاری ہو ناقضِ وضو ہے۔ بخلاف نوم کے کہ وہ صرف کروٹ پر لیٹنے، ٹیک لگانے کی حالت میں اور سہارا لگا کر سونے کی حالت میں ناقضِ وضو ہے۔ قیام، قعود، رکوع اور سجود کی حالت میں ناقضِ وضو نہیں ہے۔

﴿وقد یحتمل الامتداد﴾ اغماء میں اگرچہ غالب اور اصل ممتد نہ ہونا ہے مگر بعض اوقات وہ دیر تک ممتد ہوتا ہے۔ پس اگر اغماء ممتد نہ ہو تو نماز کی قضا واجب ہونے میں نوم کے ساتھ ملحق ہوگا پس جس طرح نوم کی صورت میں نماز ساقط نہیں ہوتی بلکہ اس کی قضا واجب ہوتی ہے اسی طرح اغماءِ غیر ممتد کی صورت میں بھی نماز ساقط نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کی قضا واجب ہوگی اور اگر اغماء ممتد ہو تو فوت شدہ نماز کی قضا واجب نہ ہونے میں جنون ممتد کے ساتھ ملحق ہوگا کہ جس طرح جنون کی صورت میں فوت شدہ نمازوں کی قضا واجب نہیں ہوتی اسی طرح اغماء ممتد کی صورت میں بھی فوت شدہ نمازوں کی قضا واجب نہیں ہوگی۔ اور اغماء کا ممتد ہونا صرف نماز کے حق میں معتبر ہے روزہ اور زکوٰۃ کے حق میں معتبر نہیں ہے پس اگر اغماء ایک دن رات سے بڑھ گیا تو نماز کا وجوبِ ادا اس کے ذمے سے ساقط ہو جائے گا۔ اور یہ ایک دن رات سے زائد ہونا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نمازوں کے اعتبار سے ہے یعنی جب چھ نمازیں اس سے قضا ہو جائیں تو وہ اغماء ممتد ہوگا اور نمازوں کی قضاء ساقط ہو جائے گی اور شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک اوقات کے لحاظ سے ہے یعنی جب اغماء چوبیس گھنٹوں سے زائد ہو تو وہ اغماء ممتد ہوگا اور نمازوں کی قضاء ساقط ہو جائے گی جیسا کہ ہم جنون کی بحث میں اس کی تفصیل کر آئے ہیں۔

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک نماز کا پورا وقت اغماء ﴿بے ہوشی﴾ میں گذر جائے تو اس کی قضا واجب نہیں ہوگی۔ لیکن ہم استحسان کی وجہ سے جنون کے ممتد ہونے اور غیر ممتد ہونے میں فرق کرتے ہیں۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ بن یاسر ایک دن ایک رات بیہوش رہے اس کے بعد جب ہوش میں آئے تو آپ رضی اللہ عنہ نے فوت شدہ نمازوں کی قضا کی اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما پر ایک دن رات سے زیادہ اغماء طاری رہا اس کے بعد جب ہوش میں آئے تو آپ رضی اللہ عنہ نے فوت شدہ نمازوں کی قضا نہیں کی، ان آثار سے معلوم ہوا کہ جو اغماء ایک دن رات سے زیادہ ہو اس میں فوت شدہ نمازوں کی قضا واجب نہیں ہوگی۔ اور جو اغماء ایک دن رات یا اس سے کم ہو تو اس میں فوت شدہ نمازوں کی قضا واجب ہوگی۔

﴿وامتدادہ فی الصوم﴾ اور روزے کے بارے میں اغماء کا ممتد ہونا اس لئے معتبر نہیں ہے کہ مہینہ بھر اغماء کا ممتد ہونا شاذ و نادر ہے اور ﴿النادر کالمعدوم﴾ لہٰذا روزہ ساقط ہونے میں اس کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ احکام کا دارومدار غالب پر ہوتا ہے نہ کہ نادر پر چنانچہ اگر کسی پر پورا ماہِ رمضان اغماء طاری رہا اور ماہِ رمضان ختم ہونے کے بعد وہ ہوش میں آیا تب بھی اس کے ذمہ سے قضا صوم ساقط نہیں ہوگی بلکہ اس پر پورے ماہِ رمضان کے روزوں کی قضا کرنا وجب ہوگا اور واجب اغماء کا ایک ماہ تک ممتد ہونا نادر ہے تو ایک سال تک ممتد ہونا بدرجہ اولیٰ نادر ہوگا۔ لہٰذا زکوٰۃ میں بھی اس کے ممتد ہونے کا اعتبار نہیں ہوگا اور پورا سال اغماء رہنے کے باوجود اس کے ذمے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی۔

وَالرِّقُّ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ وَهُوَ عِجْزٌ حُكْمِيٌّ اَیْ بِحُكْمِ الشَّرْعِ وَهُوَ عَاجِزٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى التَّصَرُّفَاتِ وَ

اِنْ كَانَ بِحَسْبِ الْحِسِّ اَقْوٰى وَ اَجْسَمَ مِنَ الْحُرِّ شُرِعَ جَزَاءً عَلَى الْكُفْرِ لِاَنَّ الْكُفَّارَ اسْتَنْكَفُوْا عِبَادَةَ
اللّٰهِ تَعَالٰى فَجَعَلَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَبِيْدَ عَبِيْدِهٖ وَ هٰذَا فِى الْاَصْلِ اَىْ اَصْلِ وَضْعِهٖ وَ اِبْتِدَائِهٖ لِاَنَّ الرِّقَّ
لَا تَرِدُ اِبْتِدَاءً اِلَّا عَلَى الْكُفَّارِ ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ وَاِنْ اَسْلَمَ يَبْقٰى عَلَيْهِ وَ عَلٰى اَوْلَادِهٖ وَلَا يَنْفَكُّ عَنْهُ مَالَمْ
يُعْتَقْ كَالْخَرَاجِ لَا يَثْبُتُ اِبْتِدَاءً اِلَّا عَلَى الْكَافِرِ ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ اِنِ اشْتَرَى الْمُسْلِمُ اَرْضَ خَرَاجٍ يَبْقَى
الْخَرَاجُ عَلٰى حَالِهٖ وَلَا يَتَغَيَّرُ وَ اِلَيْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ لٰكِنَّهٗ فِى الْبَقَاءِ صَارَ مِنَ الْاُمُوْرِ الْحُكْمِيَّةِ اَىْ صَارَ فِى
الْبَقَاءِ حُكْمًا مِنْ اَحْكَامِ الشَّرْعِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يُرَاعٰى فِيْهِ مَعْنَى الْجَزَاءِ بِهٖ يَصِيْرُ الْمَرْءُ عُرْضَةً لِلتَّمَلُّكِ وَ
الْاِبْتِذَالِ اَىْ بِسَبَبِ هٰذَا الرِّقِّ يَصِيْرُ الْعَبْدُ مَحَلًّا لِكَوْنِهٖ مَمْلُوْكًا وَ مُبْتَذَلًا وَ الْعُرْضَةُ فِى الْاَصْلِ خِرْقَةُ
الْقَصَّابِ الَّتِىْ يَمْسَحُ بِهَا دُسُوْمَةَ يَدِهٖ وَ هُوَ وَصْفٌ لَا يَتَجَزَّاُ ثُبُوْتًا وَ زَوَالًا لِاَنَّهٗ حَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى فَلَا
يَصِحُّ اَنْ يُوْصَفَ الْعَبْدُ بِكَوْنِهٖ مَرْقُوْقَ الْبَعْضِ دُوْنَ الْبَعْضِ بِخِلَافِ الْمِلْكِ اللَّازِمِ لَهٗ فَاِنَّهٗ حَقُّ الْعَبْدِ
يُوْصَفُ بِالتَّجَزِّىْ زَوَالًا وَ ثُبُوْتًا فَاِنَّ الرَّجُلَ لَوْ بَاعَ عَبْدَهٗ مِنِ اثْنَيْنِ جَازَ بِالْاِجْمَاعِ وَلَوْ بَاعَ نِصْفَ الْعَبْدِ
يَبْقَى الْمِلْكُ لَهٗ فِى النِّصْفِ الْاٰخَرِ بِالْاِجْمَاعِ وَ هُوَ اَعَمُّ مِنَ الرِّقِّ اِذْ قَدْ يُوْصَفُ بِهٖ غَيْرُ الْاِنْسَانِ مِنَ
الْعُرُوْضِ دُوْنَ الرِّقِّ كَالْعِتْقِ الَّذِىْ هُوَ ضِدُّهٗ فَاِنَّهٗ اَيْضًا لَا يَقْبَلُ التَّجْزِيَةَ وَ هُوَ قُوَّةٌ حُكْمِيَّةٌ يَصِيْرُ بِهَا
الشَّخْصُ اَهْلًا لِلْمَالِكِيَّةِ وَالْوِلَايَةِ مِنَ الشَّهَادَةِ وَ الْقَضَاءِ وَ نَحْوِهٖ ۔

ترجمہ:...... ﴿اور غلامی﴾ اس کا عطف ماقبل پر ہے ﴿اور وہ ایک عجز حکمی ہے﴾ یعنی بحکم شرع عاجز ہوتا ہے اور غلام عاجز ہوتا ہے تصرفات پر قادر نہیں ہوتا اگر چہ وہ حسی طور پر آزاد آدمی سے طاقتور اور موٹا تازہ ہو ﴿جو کفر پر بطور سزا کے مشروع کی گئی ہے﴾ کیونکہ کافروں نے اللہ کی عبادت کو عار سمجھا تو اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے غلاموں کا غلام بنا دیا ﴿اور یہ بات اصل میں ہے﴾ یعنی رقیت کی اصل وضع اور اس کی ابتداء میں ہے کیونکہ رقیت ابتداءً کفار ہی پر وارد ہوتی ہے پھر اس کے بعد اگر چہ وہ اسلام قبول کر لے رقیت اس پر اور اس کی اولاد پر باقی رہتی ہے اور اس سے جدا نہیں ہوتی جب تک وہ آزاد نہ کیا جائے جیسے خراج کہ ابتداءً صرف کافر پر ثابت ہوتا ہے پھر اس کے بعد اگر کوئی مسلمان خراجی زمین خرید لے تو خراج اپنے حال پر باقی رہے گا تبدیل نہیں ہوگا اور اسی کی طرف اشارہ کیا مصنف ﷫ نے اپنے قول سے ﴿لیکن بقاء میں رقیت امور حکمیہ سے بن گئی ہے﴾ یعنی بقاء کی حالت میں رقیت شریعت کے احکام میں سے ایک حکم بن گئی ہے اس میں جزاء کے معنی کی رعایت کیے بغیر ﴿رقیت کی وجہ سے بندہ ملکیت اور تصرف کا محل بن جاتا ہے﴾ یعنی اس غلامی کی وجہ سے غلام مملوک ہونے اور خرچ کیے جانے کا محل بن جاتا ہے اور عرضہ اصل میں قصائی کے اس کپڑے کو کہتے ہیں جس سے وہ ہاتھوں کی چربی کو صاف کرتا ہے ﴿اور رقیت ایک ایسا وصف ہے جو متجزی نہیں ہوتا ہے﴾ ثابت اور زائل ہونے کے اعتبار سے کیونکہ رقیت اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہٰذا یہ درست نہیں ہے کہ بندہ موصوف کیا جائے اس بات کے ساتھ کہ اس کا بعض حصہ غلام ہو اور بعض غلام نہ ہو بخلاف ملک کے جو اس کو لازم ہے کیونکہ ملک بندے کا حق ہے یہ ثابت ہونے اور زائل ہونے کے اعتبار سے تجزی کے ساتھ موصوف ہوتی ہے اس لیے کہ کوئی شخص اگر اپنے غلام کو دو آدمیوں سے بیچ دے تو یہ بیع بالاجماع جائز ہے اور اگر نصف غلام کو بیچ دے تو

دوسرے نصف میں اس کی ملک باقی رہے گی بالاجماع اور ملک رقیت سے اعم ہے کیونکہ ملکیت کے ساتھ بھی انسان کے علاوہ دوسری چیزیں متصف ہوسکتی ہیں نہ کہ رقیت کے ساتھ ﴿اس آزادی کی طرح جو کہ غلامی کی ضد ہے﴾ کہ حق بھی تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے اور آزادی وہ قوت حکمیہ ہے جس سے آدمی مالک بننے اور شہادت اور قضاء وغیرہ کا اہل بن جاتا ہے۔

تشریح: ﴿و الرق﴾ اس کا عطف بھی صغر پر ہے عوارض سماوی میں سے ساتواں عارض رقیت ہے رقیت کا لغوی معنی ضعف اور کمزوری ہے اور شریعت کی اصطلاح میں عجز حکمی کا نام رقیت ہے۔ یعنی غلام بحکم شرع عاجز اور مجبور ہوتا ہے چنانچہ وہ ان تصرفات پر قادر نہیں ہوتا جن پر آزاد آدمی قادر ہوتا ہے مثلاً قضاء، شہادت، ولایت، مالکیتِ مال اگرچہ وہ بظاہر آزاد آدمی سے بھی قوی (طاقتور) اور موٹا تازہ ہو تب بھی وہ عاجز شمار ہوگا۔

﴿شرع جزاء علی الکفر﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رقیت ﴿غلام ہونا﴾ اللہ تعالیٰ کا حق ہے جس کو کفر کی سزا کے طور پر مشروع کیا گیا ہے کہ کفار نے اللہ کی عبادت اور غلامی سے انحراف کیا اور اس کو اپنے لئے باعثِ عار سمجھا تو اللہ تعالیٰ نے اس کی سزا میں ان کو اپنے غلاموں ﴿مسلمانوں﴾ کا غلام بنادیا۔

﴿و ھذا فی الاصل﴾ رقیت کا کفر کی سزا ہونا ابتداء اور اصل وضع کے اعتبار سے ہے کیونکہ ابتداء اور اصل وضع کے اعتبار سے رقیت کی لعنت صرف کفار کی گردن پر پڑتی ہے۔ رقیت ابتداءً کسی مسلمان پر ثابت نہیں ہوسکتی یعنی ابتداءً کسی مسلمان کو غلام نہیں بنایا جاسکتا بلکہ ابتداءً صرف کفار کو غلام بنایا جاتا ہے لیکن رقیت انتہاءً اور بقاءً ایک حکمی امر ہے یعنی حالتِ بقاء میں سزا اور عقوبت کے معنی کی رعایت کیے بغیر شریعت کے دوسرے احکام کی طرح رقیت بھی ایک حکم شرعی کے طور پر ثابت ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ غلام اگر اسلام قبول کرلے تب بھی اس پر اور اس کی اولاد پر رقیت باقی رہتی ہے مسلمان ہونے کی وجہ سے آزاد نہیں ہوتا بلکہ جب تک اسے آزاد نہ کیا جائے اس وقت تک غلامی کا یہ سلسلہ اس سے جدا نہیں ہوتا جیسے خراج ہے کہ ابتداءً صرف کفار پر ثابت ہوتا ہے لیکن بقاءً دوسرے احکام شرع کی طرح یہ بھی ایک حکم شرعی کے طور پر ثابت ہوتا ہے، اسی وجہ سے اگر مسلمان کسی ذمی سے خراجی زمین خرید لے تب بھی خراج علی حالہ باقی رہتا ہے۔ اسی میں کوئی تبدیلی نہیں آتی اسی کی طرف ماتن رحمہ اللہ نے اپنے قول لکنه فی البقاء سے اشارہ کیا ہے کہ رقیت انتہاءً اور بقاءً ایک حکمی امر اور حق العبد یعنی حالتِ بقاء میں سزا اور عقوبت کے معنی کی رعایت کئے بغیر شریعت کے دوسرے احکام کی طرح یہ (رقیت) بھی ایک حکم شرعی کے طور پر ثابت ہوتا ہے۔

﴿و به یصیر المرء﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رقیت کی وجہ سے انسان ملکیت اور تصرف کا محل بن جاتا ہے یعنی جب انسان رقیق ہوتا ہے تو وہ لوگوں کا مملوک بھی بن جاتا ہے اور لوگ اس میں خرید و فروخت کرنے اور خدمت لینے کا تصرف بھی کرتے ہیں۔

﴿و ھو وصف لایتجزء﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رقیت ایسا وصف ہے کہ جو تجزی کو قبول نہیں کرتا نہ ثبوت کے لحاظ سے نہ زوال کے لحاظ سے یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ کسی غلام کا ایک حصہ رقیق ہو ایک حصہ رقیق نہ ہو بلکہ یا تو پورا غلام رقیق ہوگا یا پورا غیر رقیق ہوگا اس کی دلیل یہ ہے کہ رقیت اللہ تعالیٰ کا حق ہے کیونکہ رقیت کفر کی سزا ہے اور کفر کی حرمت اللہ تعالیٰ کا حق ہے تو اس کی سزا بھی اللہ تعالیٰ کا حق ہوگی اور اللہ تعالیٰ کا حق تجزی کو قبول نہیں کرتا کیونکہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ کسی شخص کا ایک حصہ مقبول الشہادۃ ہو اور دوسرا حصہ مقبول الشہادۃ نہ ہو لہٰذا کسی بندے کے ایک حصے کو غلام اور دوسرے حصے کو آزاد کہنا صحیح نہیں ہوگا لہٰذا رقیت متجزی نہیں ہے البتہ ملک جو رقیت کو لازم ہے اور رقیت پر مرتب ہوتی ہے وہ چونکہ بندے کا حق ہے اس لئے اس میں تجزی ہوسکتی ہے ثبوت اور زوال دونوں حالتوں

میں۔ثبوت ملک میں تجزی کی مثال جیسے کسی نے اپنا غلام دو آدمیوں کے ہاتھ فروخت کیا تو یہ بیع بالاجماع جائز ہے اور یہ دونوں آدمی اس غلام کے آدھے آدھے کے مالک ہوں گے یعنی ہر ایک کے لئے نصف غلام میں ملک ثابت ہوگی اور زوال ملک میں تجزی کی مثال جیسے کسی نے اپنے غلام کا آدھا حصہ فروخت کر دیا تو اس کا دوسرا آدھا بالاجماع اس کی ملک میں باقی رہے گا پہلی مثال میں تجزی ثبوت ملک میں ہے اور دوسری مثال میں تجزی زوال ملک میں ہے۔

﴿و هو اعم﴾ ایک فائدہ بیان کررہے ہیں کہ ملک رقیت سے عام ہے ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے ملک عام اور رقیت خاص ہے کیونکہ ملک انسان کے علاوہ دوسری اشیاء مثلاً سامان وغیرہ میں بھی ثابت ہوتی ہے لیکن رقیت صرف انسان میں ثابت ہوتی ہے۔

﴿کالعتق الذی هو ضده﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس طرح رقیت غیر متجزی ہے اسی طرح عتق ﴿آزادی﴾ جو رقیت کی ضد ہے یہ بھی تجزی کو قبول نہیں کرتی رقیت کی تعریف تھی عجز حکمی تو اس کی ضد یعنی عتق کی تعریف ہوگی قوت حکمیہ یعنی آزاد بحکم شرع قوی (طاقتور) ہوتا ہے کیونکہ عتق اس قوت اور اختیار شرعی کو کہتے ہیں جس کے ذریعے انسان مالکیت مال، شہادت، قضاء وغیرہ کی ولایت کا اہل ہوجاتا ہے اور اس طرح کی قوت انسان کے بعض حصے میں ثابت ہو اور بعض میں ثابت نہ ہو ایسا نہیں ہوسکتا اور جب ایسا نہیں ہوسکتا تو عتق بھی متجزی نہیں ہوسکتا۔

وَ كَذَا الْاِعْتَاقُ عِنْدَهُمَا اَیْ عِنْدَ اَبِیْ یُوْسُفَ وَ مُحَمَّدٍ رحمہما اللہ اَیْضًا لَا یَتَجَزَّأُ لِاَنَّ الْاِعْتَاقَ اِثْبَاتُ الْعِتْقِ فَالْعِتْقُ اَثَرُهٗ فَلَوْ كَانَ الْاِعْتَاقُ مُتَجَزِّیًا وَ اُعْتِقَ الْبَعْضُ فَلَا یَخْلُوْ اَمَّا اَنْ یَّثْبُتَ الْعِتْقُ فِی الْكُلِّ فَیَلْزَمُ الْاَثَرُ بِدُوْنِ الْمُؤَثِّرِ اَوْ لَمْ یَثْبُتِ الْعِتْقُ فِیْ شَیْءٍ فَیَلْزَمُ الْمُؤَثِّرُ بِدُوْنِ الْاَثَرِ اَوْ یَثْبُتَ الْعِتْقُ فِی الْبَعْضِ فَیَلْزَمُ تَجَزِّی الْعِتْقِ وَ هٰذَا مَعْنٰی قَوْلِهٖ لِئَلَّا یَلْزَمَ الْاَثَرُ بِدُوْنِ الْمُؤَثِّرِ اَوِ الْمُؤَثِّرُ بِدُوْنِ الْاَثَرِ اَوْ تَجَزِّی الْعِتْقِ وَ فِیْ بَعْضِ النُّسَخِ لَمْ یُوْجَدْ قَوْلُهٗ اَوْ تَجَزِّی الْعِتْقِ وَ تَحْرِیْرُهٗ لَا یَخْلُوْ عَنْ تَمَحُّلٍ وَ قَالَ اَبُوْحَنِیْفَةَ رحمہ اللہ اِنَّهٗ اِزَالَةُ الْمِلْكِ وَ هُوَ مُتَجَزٍّ لَا اِسْقَاطُ الرِّقِّ اَوْ اِثْبَاتُ الْعِتْقِ حَتّٰی یَتَّجِهَ مَا قُلْتُمْ وَ ذٰلِكَ لِاَنَّ الْمُعْتِقَ لَا یَتَصَرَّفُ اِلَّا فِیْمَا هُوَ خَالِصُ حَقِّهٖ وَ حَقُّهٗ هُوَ الْمِلْكُ الْقَابِلُ لِلتَّجَزِّیْ دُوْنَ الرِّقِّ اَوِ الْعِتْقِ الَّذِیْ هُوَ حَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰی وَ لٰكِنْ بِاِزَالَةِ الْمِلْكِ یَزُوْلُ الرِّقُّ وَ بِزَوَالِهٖ یَثْبُتُ الْعِتْقُ عَقِیْبَهٗ بِوَاسِطَةٍ كَشِرَاءِ الْقَرِیْبِ یَكُوْنُ اِعْتَاقًا بِوَاسِطَةِ الْمِلْكِ۔

ترجمہ .... ﴿اور اسی طرح اعتاق ہے صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک﴾ یعنی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اعتاق بھی تقسیم کو قبول نہیں کرتا ہے کیونکہ اعتاق عتق کو ثابت کرنے کا نام ہے پس عتق اعتاق کا اثر ہے پس اگر اعتاق متجزی ہو اور غلام کے بعض حصے کو آزاد کیا جائے تو یہ اعتاق اس سے خالی نہیں ہوگا کہ یا تو عتق کل غلام میں ثابت ہوگا تو اثر کا بغیر مؤثر کے ہونا لازم آئے گا یا بالکل عتق ثابت نہیں ہوگا تو مؤثر کا بغیر اثر کے ہونا لازم آئے گا یا عتق بعض غلام میں ثابت ہوگا تو عتق کا متجزی ہونا لازم آئے گا اور یہی مطلب ہے ماتن رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کا ﴿تا کہ اثر کا بغیر مؤثر کے یا مؤثر کا بغیر اثر کے یا عتق کا متجزی ہونا لازم نہ آئے﴾ اور بعض نسخوں میں ماتن رحمۃ اللہ علیہ کا قول او تجزی العتق نہیں پایا گیا اور اس کی تحریر تکلف سے خالی نہیں ہے﴾ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اعتاق

نام ہے ازالۂ ملک کا اور ملک متجزی ہوتی ہے اعتاق رقیت کو ساقط کرنے یا عتق کو ثابت کرنے کا نام نہیں ہے کہ تمہارے بیان کردہ اعتراضات وارد ہوں﴾ اور یہ اس لئے ہے کہ آزاد کرنے والا اپنے خالص حق میں ہی تصرف کر سکتا ہے اور اس کا حق ملکیت ہے جو قابل تجزی ہے نہ کہ رقیت یا عتق جو کہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے لیکن ازالۂ ملک سے رقیت زائل ہو جاتی ہے اور رقیت زائل ہونے کے واسطے سے اس کے بعد عتق ثابت ہو جاتا ہے جیسے قریبی رشتہ دار کو خریدنا ملک کے واسطے اعتاق ہے۔

تشریح: ﴿وکذا الاعتاق عندھما﴾ ماقبل والی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ تین باتوں پر اتفاق ہے ① رقیت متجزی نہیں ہے ② ملک متجزی ہے ③ عتق متجزی نہیں ہے، چوتھی چیز اعتاق ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ اعتاق متجزی ہے یا نہیں؟ تو صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اعتاق ﴿آزاد کرنا﴾ متجزی نہیں ہوتا لہٰذا اگر کسی نے اپنا آدھا غلام آزاد کیا تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اعتاق تجزی کو قبول کرتا ہے اگرچہ عتق تجزی کو قبول نہیں کرتا، لہٰذا اگر کوئی شخص اپنا آدھا غلام آزاد کرے تو آدھا ہی آزاد ہوگا، پورا غلام آزاد نہیں ہوگا۔

﴿لان الاعتاق﴾ صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق نام ہے عتق کو ثابت کرنے کا تو اعتاق مؤثر اور عتق اس کا اثر اور نتیجہ ہوا اور چونکہ مؤثر اثر کے بغیر نہیں پایا جاتا اس لئے اعتاق بغیر عتق کے نہیں پایا جائے گا چنانچہ کہا جاتا ہے **اعتقتہ فعتق**۔

بہرحال اعتاق بغیر عتق کے نہیں پایا جاتا اور عتق بالاتفاق متجزی نہیں ہوتا جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے لہٰذا اعتاق بھی متجزی نہیں ہوگا۔

﴿فلو کان الاعتاق متجزیًا﴾ صاحبین رحمہما اللہ کی دوسری دلیل بیان کر رہے ہیں دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اعتاق کو متجزی مانا جائے جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں اور کوئی شخص غلام کا ایک حصہ آزاد کرے تو عتق تین حال سے خالی نہیں ہوگا۔ یا تو عتق کل غلام میں ثابت ہوگا یا عتق سرے سے ثابت ہی نہیں ہوگا یا اعتاق کی طرح عتق بھی بعض غلام میں ثابت ہوگا اور بعض میں ثابت نہیں ہوگا۔ اگر پہلی صورت ہو کہ عتق کل غلام میں ثابت ہو تو اثر کا بغیر موثر کے پایا جانا لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں عتق تو پورے غلام میں ثابت ہو جائے گا اور مؤثر ﴿اعتاق﴾ کو چونکہ متجزی مانا گیا ہے اس لئے اعتاق ایک حصہ میں ثابت ہوگا اور ایک حصہ میں ثابت نہیں ہوگا اور جب معاملہ اس طرح ہے تو اثر ﴿عتق﴾ مؤثر ﴿اعتاق﴾ کے بغیر پایا جائے گا حالانکہ اثر کا بغیر مؤثر کے پایا جانا ناممکن ہے۔ اور اگر دوسری صورت ہو کہ عتق سرے سے ثابت ہی نہ ہو تو مؤثر ﴿اعتاق﴾ کا اثر ﴿عتق﴾ کے بغیر ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر تیسری صورت ہو کہ عتق بعض غلام میں ثابت ہو اور بعض میں ثابت نہ ہو تو اس صورت میں عتق کا متجزی ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بالاتفاق باطل ہے کیونکہ اوپر گذر چکا ہے کہ عتق بالاتفاق متجزی نہیں ہوتا۔

الحاصل اعتاق کو متجزی قرار دینا مذکورہ امور باطلہ کو مستلزم ہے اور جو مستلزم باطل ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا اعتاق کو متجزی قرار دینا باطل ہے اور جب اعتاق کو متجزی قرار دینا باطل ہے تو ثابت ہو گیا کہ اعتاق متجزی نہیں ہوتا یہی مطلب ہے ماتن رحمہ اللہ کے قول ﴿لئلا یلزم الاثر﴾ کہ اعتاق متجزی نہیں ہوتا تاکہ اثر کا بغیر مؤثر کے پایا جانا یا مؤثر کا بغیر اثر کے پایا جانا یا عتق کا متجزی ہونا لازم نہ آئے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ منار کے بعض نسخوں میں **او تجزی العتق** کے الفاظ نہیں ہیں لیکن ان کا ہونا ہی زیادہ مناسب ہے ورنہ دلیل تام نہیں ہوتی۔

﴿وقال ابوحنیفۃ رحمہ اللہ﴾ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ عتق اگرچہ متجزی نہیں ہوتا لیکن اعتاق تجزی کو قبول کرتا ہے۔

﴿انہ ازالۃ الملک الخ﴾ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں دلیل یہ ہے کہ اعتاق رقیت کو ساقط کرنے یا عتق ﴿آزادی﴾

کو ثابت کرنے کا نام نہیں ہے کہ صاحبین رحمہما اللہ کی بیان کردہ خرابیاں لازم آئیں بلکہ اعتاق نام ہے ملک کو زائل کرنے کا اور ملک تجزی کو قبول کرتی ہے تو لامحالہ ازالہ ملک بھی تجزی کو قبول کرے گا اور جب ازالہ ملک تجزی کو قبول کرتا ہے تو اعتاق جو ازالہ ملک کا نام ہے وہ بھی تجزی کو قبول کرے گا۔

﴿و ذلك لان المعتق الخ﴾ باقی رہی یہ بات کہ اعتاق آزادی کو ثابت کرنے اور رقیت کو ساقط کرنے کا نام نہیں ہے جیسا کہ صاحبین رحمہما اللہ نے فرمایا بلکہ ملک کو زائل کرنے کا نام ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کرنے والے آدمی یعنی مولیٰ کو صرف اپنے حق میں تصرف کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور اس کا حق صرف غلام کی ملکیت میں ہے جو قابلِ تجزی ہے رقیت اور عتق تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے جو کفر پر بطور سزا کے مشروع کیا گیا ہے پس چونکہ رقیت اور عتق صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس لئے آزاد کرنے والے آدمی کو اس میں تصرف کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ پس ثابت ہوگئی یہ بات کہ اعتاق ملک کو زائل کرنے کا نام ہے رقیت کو ساقط کرنے یا عتق کو ثابت کرنے کا نام نہیں ہے یہ الگ بات ہے کہ ازالہ ملک کے نتیجہ میں رقیت زائل ہو جاتی ہے اور زوالِ رقیت کے واسطے سے بالآخر عتق ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ قریبی رشتہ دار کو خریدنے سے اس میں ملک ثابت ہو جاتی ہے اور ملک ثابت ہونے کے واسطے سے عتق ہو جاتا ہے۔

وَالرِّقُّ يُنَافِيْ مَالِكِيَّةَ الْمَالِ لِقِيَامِ الْمَمْلُوْكِيَّةِ فِيْهِ حَالَ كَوْنِهٖ مَالًا فَلَا تَجْتَمِعَانِ لِاَنَّ الْمَالِكِيَّةَ سِمَةُ الْقُدْرَةِ وَ الْمَمْلُوْكِيَّةَ سِمَةُ الْعِجْزِ وَ قِيْلَ فِيْهِ بَحْثٌ لِاَنَّهٗ لِمَ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَّجْتَمِعَا فِيْهِ مِنْ جِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَالْمَمْلُوْكِيَّةُ تَكُوْنُ فِيْهِ مِنْ جِهَةِ الْمَالِيَّةِ وَ الْمَالِكِيَّةُ مِنْ جِهَةِ الْاٰدَمِيَّةِ حَتّٰى لَا يَمْلِكَ الْعَبْدُ وَ الْمُكَاتَبُ التَّسَرِّيَ اَيِ الْاَخْذَ بِالسُّرِّيَّةِ وَ هِيَ الْاَمَةُ الَّتِيْ بَوَّاْتَهَا وَ اَعْدَدْتَّهَا لِلْوَطْيِ وَ اِنْ اَذِنَ لَهُمَا الْمَوْلٰى بِذٰلِكَ وَ اِنَّمَا خَصَّ الْمُكَاتَبَ بِالذِّكْرِ مَعَ اَنَّ الْمُدَبَّرَ اَيْضًا كَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ صَارَ اَحَقَّ بِمَكَاسِبِهٖ يَدًا فَيُوْهِمُ ذٰلِكَ جَوَازَ التَّسَرِّيْ فَاَزَالَ الْوَهْمَ بِذِكْرِهٖ۔

ترجمہ ﴿اور غلامی مالکیت مال کے منافی ہے کیونکہ غلام میں مملوکیت پائی جاتی ہے﴾ اس حال میں کہ وہ ﴿مال ہو﴾ لہٰذا مالک ہونا اور مملوک ہونا یہ دونوں وصف جمع نہیں ہو سکتے اس لئے کہ مالک ہونا قدرت کی نشانی ہے اور مملوک ہونا عجز کی علامت ہے اور بعضوں نے کہا کہ اس استدلال میں کلام ہے اس لئے کہ یہ کیوں جائز نہیں ہے کہ غلام میں دو مختلف جہتوں سے جمع ہو جائیں پس مملوکیت غلام میں مال ہونے کی جہت سے ہوگی اور مالکیت آدمی ہونے کے لحاظ سے ہوگی ﴿یہاں تک کہ غلام اور مکاتب تسری کے مالک نہیں ہوں گے﴾ یعنی سریہ رکھنے کے مالک نہیں ہوں گے اور سریہ اس باندی کو کہتے ہیں جس کو تو ٹھکانہ دے اور اس کو جماع کے لئے تیار کرے اگرچہ مولیٰ ان کو اس کی اجازت بھی دیدے اور ماتن رحمہ اللہ نے مکاتب کو ذکر کے ساتھ خاص کیا باوجودیکہ مدبر بھی اسی طرح ہے اس لیے کہ مکاتب قبضہ کے لحاظ سے اپنی کمائیوں کا زیادہ مستحق ہوتا ہے تو یہ بات تسری کے جواز کا وہم دلاتی ہے اس لئے ماتن رحمہ اللہ نے مکاتب کو ذکر کر کے اس وہم کو دور کیا۔

تشریح ﴿والرق ینافی مالکیۃ المال الخ﴾ جب مصنف رحمہ اللہ رقیت کی تعریف کر چکے اور اعتاق کے متجزی ہونے نہ ہونے کے بارے میں فقہاءِ احناف کا اختلاف بیان کر کے فارغ ہو گئے تو اب رقیت کے احکام بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ رقیق ہونا من حیث المال مالکیت مال کے منافی ہے یعنی جو رقیق ہو وہ کسی مال کا مالک نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ مال ہونے کی حیثیت سے

اپنے مولیٰ کا مال اور اس کا مملوک ہے، اب اگر وہ کسی مالک کا مالک ہو جائے تو مالکیت ثابت ہو جائے گی حالانکہ مالکیت اور مملوکیت متضاد صفتیں ہیں اور وصفِ مملوکیت وصفِ مالکیت کی ضد ہے اس لئے کہ مالک ہونا قادر اور با اختیار ہونے کی علامت اور نشانی ہے اور مملوک ہونا عجز اور بے اختیار ہونے کی نشانی ہے لہٰذا مالکیت اور مملوکیت آپس میں ایک دوسرے کی ضدیں ہیں اس لئے ایک آدمی کے اندر دونوں وصف جمع نہیں ہو سکتے پس ثابت ہوا کہ رقیق ہونا مالکیت مال کے منافی ہے۔

﴿و قیل فیه بحث﴾ بعض لوگوں نے اس دلیل پر اعتراض کیا ہے شارح رحمہ اللہ اس اعتراض کو نقل کر رہے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آپ کا بیان محلِ اشکال ہے اس لئے کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ غلام میں وصفِ مالکیت اور وصفِ مملوکیت دونوں صفتیں دو مختلف جہتوں سے جمع ہو جائیں یعنی غلام میں مال ہونے کے لحاظ سے مملوکیت ثابت ہو اور آدمی ہونے کے لحاظ سے مالکیت ثابت ہو اس لئے ان دونوں صفتوں میں تضاد نہ رہا کہ ان کو جمع کرنا محال ہو اس اعتراض کا جواب صاحب مسیر الدائر نے دیا ہے کہ مالکیت قدرت کی علامت ہے اور مملوکیت عجز اور بے اختیار ہونے کی علامت ہے اور قدرت اور عجز میں منافات ہے اس لئے ایک شخص میں ان کا جمع ہونا محال ہے۔

﴿حتی لایملك العبد﴾ پس سابقہ بحث کا یہ خلاصہ نکلا کہ غلام کسی مال کا مالک نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا عبد رقیق ﴿خالص غلام﴾ اور عبد مکاتب جماع کے لئے باندی رکھنے کے مالک بھی نہیں ہوں گے اگر چہ مولیٰ نے ان کو اجازت دے دی ہو۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ''تسری'' کا معنی ہے سریہ رکھنا اور سریہ اس باندی کو کہتے ہیں جو خاص طور پر جماع اور وطی کے لئے گھر میں رکھی جائے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے خاص طور پر عبد مکاتب کا ذکر کیا اگر چہ مدبر کا بھی یہی حکم ہے کہ وہ جماع کے لئے باندی رکھنے کا مالک نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب چونکہ یداً ﴿قبضہ﴾ کے لحاظ سے آزاد ہوتا ہے اس لئے وہ اپنی کمائی کا ایک حد تک مالک ہو جاتا ہے پس اس وجہ سے مکاتب کے بارے میں یہ وہم ہو سکتا تھا کہ شاید مکاتب کے لئے جماع کے واسطے باندی رکھنا جائز ہو مصنف رحمہ اللہ نے صراحۃً مکاتب کا ذکر کر کے اس وہم کا ازالہ کر دیا کہ مکاتب کے لئے بھی جماع کی خاطر باندی رکھنا جائز نہیں ہے اور اس سے مدبر کے لئے جماع کے واسطے باندی رکھنے کا عدمِ جواز بدرجہ اولیٰ معلوم ہو گیا۔

وَلَا تَصِحُّ مِنْهُمَا حَجَّةُ الْإِسْلَامِ حَتّٰى لَوْ حَجَّا يَقَعُ نَفْلًا وَإِنْ كَانَ بِإِذْنِ الْمَوْلٰى لِأَنَّ مَنَافِعَهُمَا فِيْمَا سِوَى الصَّلٰوةِ وَالصِّيَامِ تَبْقٰى لِلْمَوْلٰى وَلَا تَكُوْنُ لَهُمَا قُدْرَةٌ عَلٰى أَدَائِهٖ بِخِلَافِ الْفَقِيْرِ إِذَا حَجَّ ثُمَّ اسْتَغْنٰى حَيْثُ يَقَعُ مَا أَدّٰى عَنِ الْفَرْضِ لِأَنَّ مِلْكَ الْمَالِ لَيْسَ بِشَرْطٍ لِذَاتِهٖ وَإِنَّمَا شُرِطَ لِلتَّمَكُّنِ عَنِ الْأَدَاءِ وَلَا يُنَافِيْ مَالِكِيَّةَ غَيْرِ الْمَالِ كَالنِّكَاحِ وَالدَّمِ فَإِنَّهٗ مَالِكٌ لِلنِّكَاحِ لِأَنَّ قَضَاءَ شَهْوَةِ الْفَرْجِ فَرْضٌ وَلَا سَبِيْلَ لَهٗ إِلَى التَّسَرِّيْ فَتَعَيَّنَ النِّكَاحُ وَلٰكِنَّهٗ مَوْقُوْفٌ عَلٰى رِضَاءِ الْمَوْلٰى لِأَنَّ الْمَهْرَ يَتَعَلَّقُ بِرَقَبَتِهٖ فَيُبَاعُ فِيْهِ وَفِيْ ذٰلِكَ إِضْرَارٌ لِلْمَوْلٰى فَلَا بُدَّ مِنْ رِضَائِهٖ وَكَذَا هُوَ مَالِكٌ لِدَمِهٖ لِأَنَّهٗ مُحْتَاجٌ إِلَى الْبَقَاءِ وَلَا بَقَاءَ إِلَّا بِهٖ وَلِهٰذَا لَا يَمْلِكُ الْمَوْلٰى إِتْلَافَ دَمِهٖ وَصَحَّ إِقْرَارُ الْعَبْدِ بِالْقِصَاصِ لِأَنَّهٗ فِيْ ذٰلِكَ مِثْلُ الْحُرِّ۔

ترجمہ ﴿اور خالص غلام اور مکاتب کی طرف سے اسلام کا حج درست نہیں ہوگا﴾ یہاں تک کہ اگر انہوں (خالص غلام اور مکاتب) نے حج کر لیا تو وہ حج نفل واقع ہوگا اگر چہ وہ حج مولیٰ کی اجازت سے ہو کیونکہ نماز اور روزے کے علاوہ باقی چیزوں میں ان

کے سارے منافع مولی کے لئے باقی رہتے ہیں اور ان کو حج ادا کرنے پر قدرت نہیں ہے بخلاف فقیر کے جب وہ حج کرے پھر مالدار ہو جائے کہ اس کا ادا کردہ حج فرض کی طرف سے واقع ہوگا کیونکہ مال کا مالک ہونا حج کی ذات کے لیے شرط نہیں ہے بلکہ اس کی شرط تو ادا پر قادر ہونے ہی کے لئے لگائی گئی ہے «اور رقیت غیر مال کے مالک ہونے کے منافی نہیں ہے جیسے عقد نکاح اور دم» کیونکہ غلام نکاح کا مالک ہوتا ہے اس لئے کہ شرمگاہ کی شہوت کو پورا کرنا فرض ہے اور غلام کے لیے وطی کی خاطر باندی رکھنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے لہٰذا نکاح متعین ہوا لیکن نکاح مولی کی رضامندی پر موقوف ہوگا کیونکہ مہر اس (غلام) کی گردن سے متعلق ہوتا ہے پھر مہر کی ادائیگی کے لئے اس کو بیچا جاسکتا ہے اور غلام کو بیچنے میں مولی کو نقصان پہنچانا ہے لہٰذا مولی کی رضا ضروری ہے اور اسی طرح غلام اپنے خون کا بھی مالک ہوتا ہے کیونکہ وہ زندہ رہنے کا محتاج ہے اور بغیر خون کے زندہ نہیں رہا جاسکتا اسی وجہ سے مولی غلام کے خون کو ہلاک کرنے مالک نہیں ہے اور غلام کا قصاص کا اقرار کرنا درست ہے کیونکہ وہ اپنے خون میں آزاد کی طرح ہے۔

تشریح..... «و لا تصح» مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عبد رقیق اور مکاتب غلام اگر اسلام کا فریضہ حج ادا کرے تو یہ درست نہیں ہوگا لہٰذا اگر انہوں نے حج کرلیا تو وہ فرض شمار نہیں ہوگا بلکہ نفل شمار ہوگا اگرچہ مولی نے حج ادا کرنے کی اجازت دی ہو کیونکہ وجوب حج کی شرائط میں سے ایک شرط قدرت اور استطاعت ہے اور غلام کو تو بالکل قدرت اور استطاعت حاصل نہیں ہوتی کیونکہ قدرت نام ہے غلام کے منافع بدنیہ اور منافع مالیہ کا اور نماز روزے کے ادائیگی کے علاوہ غلام کے ہر قسم کے منافع کا مالک مولی ہوتا ہے خواہ وہ منافع بدنیہ ہوں یا منافع مالیہ ہوں پس بذاتِ خود غلام کو ادائے حج کی قدرت نہیں ہے پس جب غلام کے اندر قدرت اور استطاعت معدوم ہے تو اس پر حج بھی فرض نہیں ہوگا اگر اس نے حج ادا کرلیا تو وہ نفلی حج شمار ہوگا حج فرض شمار نہیں ہوگا۔

«بخلاف الفقیر» سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ جس طرح فقیر پر حج فرض نہیں ہوتا لیکن اگر وہ کسی طرح حج ادا کرلے اور پھر مالدار ہوجائے تو اس کا یہی پہلا حج فرض شمار ہوتا ہے اسی طرح غلام پر بھی حج فرض نہیں ہے لیکن اگر کسی طرح حج ادا کرلے تو اس کا یہی پہلا حج فرض شمار ہونا چاہئے۔

شارح رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا حاصلِ جواب یہ ہے کہ غلام کو فقیر پر قیاس نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ فقیر میں وجوب حج کی شرائط میں سے مال کا مالک ہونے کی شرط نہیں پائی جارہی ہے اور غلام میں وجوب حج کی شرائط میں سے استطاعت کی شرط نہیں پائی جارہی ہے اور مال کا مالک ہونا یہ ادائے حج کی اصل شرط نہیں ہے اس کا شرط ہونا تو محض ادائے حج کی سہولت کے لئے ہے درحقیقت قدرت ادائے حج کی اصل شرط ہے جس کا تعلق بدن کے ساتھ ہے اور فقیر اپنے منافعِ بدن کا خود مالک ہے اس لئے اس کا حج فرض شمار ہوگا۔ اور غلام اپنے منافع بدن کا خود مالک نہیں ہے بلکہ ان کا مالک مولی ہے پس غلام نے حج ادا کیا تو گویا اس غیر کی ملک کیساتھ حج ادا کیا نہ کہ اپنی ملک کے ساتھ اس لئے غلام کا حج فرض شمار نہیں ہوگا اور مولی کے اجازت دینے سے غلام کے منافع بدن مولی کی ملک سے خارج نہیں ہوتے۔

«و لا ینافی مالکیة غیر المال» رقیت کا دوسرا حکم بیان کر رہے ہیں کہ رقیق ہونا مال کے علاوہ دوسری چیزوں کے مالک ہونے کے منافی نہیں ہے یعنی غلام مال کے علاوہ دوسری چیزوں کا مالک ہوسکتا ہے کیونکہ مال ہونے کے لحاظ سے اگرچہ وہ مملوک ہوتا ہے لیکن آدمی ہونے کے لحاظ سے وہ غیر مملوک ہوتا ہے اور غیرِ مال چونکہ آدمیت کے خصائص میں سے ہے اس لئے غلام اپنے آدمی ہونے کی وجہ سے ان تمام چیزوں کا مالک ہوگا جو غیرِ مال ہیں مثلاً نکاح غیر مال ہے لہٰذا غلام نکاح کا مالک ہوگا اس لئے کہ غلام نکاح کا محتاج ہوتا ہے کیونکہ جائز طریقہ پر فرج کی شہوت کو پورا کرنا فرض ہے اور غلام ضرورت کے وقت مولی کے مال سے کھانے پینے کے لحاظ

سے نفع اٹھا سکتا ہے مگر ضرورت کے وقت مولیٰ کی باندی سے وطی کے لحاظ سے نفع نہیں اٹھا سکتا ہے۔اور نہ ہی غلام جماع کرنے کے لئے باندی رکھ سکتا ہے اور جب وہ اس ضرورت (فرج کی شہوت) کو پورا کرنے کے لئے نہ مولیٰ کی باندی سے نفع اٹھا سکتا ہے اور نہ خود باندی رکھ سکتا ہے اور اس کو پورا کرنا بھی ضروری ہے تو اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے نکاح کے علاوہ کوئی اور صورت باقی نہ رہی پس غلام نکاح کا مالک ہوگا ہاں اتنی بات تو ضرور ہے کہ غلام کے نکاح کا نافذ ہونا مولیٰ کی رضامندی اور اس کی اجازت پر موقوف ہوگا اس لئے کہ نکاح مہر کو مستلزم ہے اور غلام کے پاس اپنے رقبہ کے علاوہ کوئی اور مال نہ ہو تو مہر کا وجوب اس کے رقبہ کے ساتھ متعلق ہوگا یعنی غلام کو بیچ کر اس کی بیوی کا مہر ادا کر دیا جائے گا حالانکہ غلام کا رقبہ مولیٰ کا حق ہے لہٰذا اگر مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر کے مہر واجب کر دیا گیا تو اس میں مولیٰ کا ضرر ہے اس لئے پہلے ہی سے مولیٰ کی اجازت اور رضامندی ضروری ہے اور غلام کا نکاح مولیٰ کی اجازت اور رضامندی پر موقوف ہوگا۔اور دم بھی غیر مال ہے لہٰذا غلام اپنے خون کا بھی مالک ہوگا اور اس کو مالک بنانے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ غلام بحیثیت انسان زندہ رہنے کا حق رکھتا ہے اور اپنے خون کے تحفظ کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں ہے اس لئے غلام اپنے خون کا مالک ہوگا یہی وجہ ہے کہ مولیٰ بھی اس کے خون کو تلف کرنے کا حق نہیں رکھتا اور غلام اگر کسی قتلِ عمد کا اقرار کرلے جو موجب قصاص ہے تو یہ اقرار صحیح ہوگا چونکہ اس سلسلے میں غلام آزاد کے مشابہ ہے پس جس طرح قتلِ عمد کے سلسلے میں آزاد کا اقرار صحیح ہے اسی طرح غلام کا اقرار بھی صحیح ہوگا۔

وَ يُنَافِيْ كَمَالَ الْحَالِ فِيْ اَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ الْمَوْضُوْعَةِ لِلْبَشَرِ كَالذِّمَّةِ وَ الْوِلَايَةِ وَ الْحَلِّ فَاِنَّ ذِمَّتَهٗ نَاقِصَةٌ لَا تَقْبَلُ اَنْ يَّجِبَ عَلَيْهِ دَيْنٌ مَا لَمْ يُعْتَقْ اَوْ لَمْ يُكَاتَبْ وَ لَا وِلَايَةَ لَهٗ عَلٰى اَحَدٍ بِالنِّكَاحِ وَ لَا يَحِلُّ لَهٗ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلُ مَا حَلَّ لِلْحُرِّ فَاِنَّ لِلْحُرِّ اَنْ تَحِلَّ اَرْبَعُ نِسَاءٍ وَ لِلرَّقِيْقِ نِصْفُ ذٰلِكَ وَ اِنَّهٗ اَيِ الرِّقُّ لَا يُؤَثِّرُ فِيْ عِصْمَةِ الدَّمِ اَيْ اِزَالَةِ عِصْمَةِ الدَّمِ بَلْ دَمُهٗ مَعْصُوْمٌ كَمَا كَانَ دَمُ الْحُرِّ مَعْصُوْمًا لِاَنَّ الْعِصْمَةَ الْمُؤْثِمَةَ بِالْاِيْمَانِ اَيْ مَنْ كَانَ مُؤْمِنًا يَسْتَحِقُّ الْاِثْمَ قَاتِلُهٗ فَتَجِبُ الْكَفَّارَةُ عَلَيْهِ وَ الْمُقَوِّمَةَ بِدَارِهٖ اَيِ الْعِصْمَةَ الَّتِيْ تُوْجِبُ الْقِيْمَةَ تَثْبُتُ بِدَارِ الْاِيْمَانِ فَمَنْ قُتِلَ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ فِيْ دَارِ الْاِسْلَامِ تَجِبُ الدِّيَةُ وَ الْقِصَاصُ عَلٰى قَاتِلِهٖ بِخِلَافِ مَنْ اَسْلَمَ فِيْ دَارِ الْحَرْبِ وَ لَمْ يُهَاجِرْ اِلٰى دَارِ الْاِسْلَامِ فَاِنَّهٗ لَا يَجِبُ عَلٰى قَاتِلِهٖ اِلَّا الْكَفَّارَةُ دُوْنَ الدِّيَةِ وَ الْقِصَاصِ اِذْ لَيْسَ لَهٗ اِلَّا الْعِصْمَةُ الْمُؤْثِمَةُ دُوْنَ الْمُقَوِّمَةِ وَ الْعَبْدُ فِيْهِ اَيْ فِيْ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْعِصْمَتَيْنِ كَالْحُرِّ اَمَّا فِي الْاِيْمَانِ فَظَاهِرٌ وَ اَمَّا فِي الْاِحْرَازِ فِيْ دَارِ الْاِسْلَامِ فَلِاَنَّهٗ تَبَعٌ لِلْمَوْلٰى فَاِذَا كَانَ الْمَوْلٰى مُحْرَزًا فِيْ دَارِ الْاِسْلَامِ كَانَ الْعَبْدُ اَيْضًا مُحْرَزًا فِيْهِ اِمَّا بِالْاِسْلَامِ اَوْ بِقَبُوْلِ الذِّمَّةِ وَ اِنَّمَا يُؤَثِّرُ فِيْ قِيْمَتِهٖ اَيْ اِنَّمَا يُؤَثِّرُ الرِّقُّ فِيْ نُقْصَانِ قِيْمَتِهٖ حَتّٰى اِذَا بَلَغَتْ قِيْمَتُهٗ عَشَرَةَ اٰلَافِ دِرْهَمٍ يَنْبَغِيْ اَنْ يُّنْقَصَ مِنْهُ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ حَطًّا لِمَرْتَبَتِهٖ عَنْ مَرْتَبَةِ الْحُرِّ۔

ترجمہ ﴿اور غلامی ان اعزازات کی اہلیت میں کمالِ حال کے منافی ہے﴾ جو انسان کے لئے وضع کئے گئے ہیں ﴿جیسے ذمہ اور ولایت اور حلت﴾ کہ غلام کا ذمہ ناقص ہے جو اس بات کو قبول نہیں کرتا کہ اس پر دین واجب ہو جب تک کہ وہ آزاد نہ کیا جائے یا

مکاتب نہ بنایا جائے اور نہ ہی غلام کو کسی پر نکاح کی ولایت حاصل ہے اور نہ ہی اس کے لئے اتنی عورتیں حلال ہیں جتنی آزاد مرد کے لئے حلال ہیں کیونکہ آزاد مرد کے لئے چار عورتیں حلال ہیں اور غلام کے لئے اس کا نصف حلال ہے ﴿اور یہ﴾ یعنی غلامی ﴿عصمت خون میں مؤثر نہیں ہے﴾ یعنی عصمت دم کو زائل کرنے میں مؤثر نہیں ہے بلکہ اس کا خون محفوظ ہوتا ہے جس طرح کہ آزاد کا خون محفوظ ہوتا ہے ﴿اس لئے کہ عصمت مؤثمہ (گنہگار کرنے والی عصمت) ایمان کی وجہ سے ہے﴾ یعنی جو شخص مومن ہو اس کا قاتل گناہ کا مستحق ہوتا ہے جس کی وجہ سے کفارہ اس پر واجب ہوتا ہے ﴿اور عصمت مقومہ دارالاسلام سے ثابت ہوتی ہے﴾ یعنی وہ عصمت جو قیمت کو واجب کرے وہ دارالاسلام سے ثابت ہوتی ہے پس دارالاسلام میں مسلمانوں میں سے جو شخص قتل کیا گیا اس کے قاتل پر دیت اور قصاص واجب ہوگا بخلاف اس شخص کے جو دارالحرب میں اسلام قبول کرے اور دارالاسلام کی طرف ہجرت نہ کرے تو اس کے قاتل پر صرف کفارہ واجب ہوگا نہ کہ دیت اور قصاص کیونکہ اس کو عصمت مؤثمہ حاصل ہے نہ کہ عصمتِ مقومہ ﴿اور غلام اس سلسلے میں﴾ یعنی ان دونوں عصمتوں میں سے ہر ایک میں ﴿آزاد کی طرح ہے﴾ بہرحال ایمان میں سو ظاہر ہے اور بہرحال دارالاسلام میں محفوظ ہونا سو اس لئے کہ غلام مولی کے تابع ہے پس جب مولی دارالاسلام میں محفوظ ہے تو غلام بھی محفوظ ہوگا یا تو اسلام کی بناء پر اور یا قبولِ ذمہ کی بناء پر ﴿البتہ غلامی اس کی قیمت میں مؤثر ہے﴾ یعنی غلام ہونا اس کی قیمت کے کم ہونے میں مؤثر ہے یہاں تک کہ جب غلام کی قیمت دس ہزار درہم کو پہنچ جائے تو مناسب ہے کہ اس سے دس درہم کم کئے جائیں غلام کے مرتبہ کو آزاد کے مرتبے سے کم کرنے کے لیے ہے

تشریح ﴿و ینافی کمال الحال﴾ مصنف ﷫ فرماتے ہیں کہ رقیت ان کرامتوں کے سلسلہ میں جو آدمی کے لیے اس دنیا میں موضوع ہیں کمال شرف اور کمال مرتبہ کے منافی ہے یعنی رقیت ان کمالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے جن کو شرف واعزاز کی اہلیت میں دخل ہے جو شرف واعزاز دنیا میں انسان کے لئے وضع کیا گیا ہے مطلب یہ ہے کہ آزاد آدمی کو اس دنیا میں کامل درجے کا اعزاز اور شرف حاصل ہوتا ہے مگر غلام کو اس کی رقیت کی وجہ سے اس کے مقابلے میں ناقص درجے کا اعزاز وشرف حاصل ہوتا ہے باقی اخروی شرف واعزاز میں غلام اور آزاد دونوں برابر ہیں کیونکہ اخروی شرف واعزاز کی اہلیت کا دارومدار تقویٰ پر ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے ﴿ان اکرمکم عند اللہ اتقٰکم﴾ بہرحال غلام دنیاوی کمال شرف واعزاز سے محروم ہوتا ہے مثلاً ذمہ، ولایت اور حلت یہ تینوں دنیاوی شرف واعزاز ہیں۔

(۱) ذمہ تو اس لئے شرف واعزاز ہے کہ انسان ذمہ کی وجہ سے اس بات کا اہل ہوتا ہے کہ وہ دوسروں پر کوئی چیز واجب کرے اور اس بات کا بھی اہل ہوتا ہے کہ اس پر کوئی چیز واجب کی جائے اور انسان ذمہ کی وجہ سے حیوانات سے ممتاز ہوتا ہے۔ اور خطاب کا اہل بنتا ہے یہ ساری چیزیں اس بات کی علامت ہیں کہ ذمہ ایک شرف اور اعزاز ہے اور غلام کا ذمہ ناقص ہوتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ دوسروں کا دین واجب ہونے کا اہل نہیں ہے۔ جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب نہ ہو جائے یعنی اگر غلام مجور ہو ﴿یعنی اس پر تجارت سے پابندی لگائی گئی ہو﴾ یا ماذون نہ ہو تو اس سے فی الحال دین کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ آزاد ہونے یا مکاتب ہونے کے بعد اس سے دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔

(۲) ولایت شرف واعزاز اس لئے ہے کہ ولایت کہتے ہیں دوسروں پر اپنا قول نافذ کرنا خواہ وہ دوسرے چاہیں یا نہ چاہیں۔ اور یہ بات آدمی کے صاحب غلبہ اور صاحب سلطنت ہونے کی نشانی ہے اور غلبہ اور سلطنت شرف واعزاز ہے لہٰذا ولایت بھی شرف واعزاز ہوگی اور غلام کی ولایت بھی ناقص ہے کیونکہ اس کو کسی کا نکاح کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے۔

(۳) اور حلتِ نساء یعنی عورتوں کا حلال ہونا اس لئے شرف واعزاز ہے کہ آزاد عورتوں کو اپنا فراش بنانا اور شہوت پوری کرنے کے طریقوں میں اس طرح توسع کرنا کہ گناہ اور ملامت سے بچ جائے بلاشبہ شرف واعزاز ہے پس ثابت ہوا کہ حلتِ نساء شرف واعزاز ہے اور رقیت کی وجہ سے غلام کی حلتِ نساء بھی ناقص ہے چنانچہ آزاد آدمی اگر چار عورتوں سے بیک وقت نکاح کرنے کا اختیار رکھتا ہے تو غلام اپنی رقیت کی وجہ سے بیک وقت صرف دو عورتوں سے نکاح کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔

﴿وانه ای الرق﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ رقیت خون کی عصمت ﴿حفاظت﴾ کو زائل کرنے میں مؤثر نہیں ہے یعنی رقیت کی وجہ سے غلام کے خون کی عصمت زائل نہیں ہوتی بلکہ غلام کا خون بھی اسی طرح معصوم اور محفوظ ہوتا ہے جس طرح آزاد آدمی کا خون معصوم ہوتا ہے کیونکہ عصمت نام ہے اس بات کا کہ جب صاحب شرع اور صاحب دم کے حق کو تلف کرنا حرام ہے پھر عصمت کی دو قسمیں ہیں: (۱) عصمتِ مؤثمہ (۲) عصمتِ مقومہ۔

عصمت مؤثمه: وہ عصمت ہے جس سے تعرض ﴿چھیڑ چھاڑ﴾ کرنے پر گناہ لازم ہوتا ہے اور یہ عصمت ایمان کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے یعنی مومنین کا قاتل گناہ کا مستحق ہوتا ہے جس کی تلافی کے لیے قاتل پر کفارہ واجب ہوتا ہے۔

اور **عصمت مقومه** وہ عصمت ہے جس سے تعرض کرنے پر قیمت یعنی ضمان ﴿دیت یا قصاص﴾ واجب ہوتا ہے اور یہ عصمت دارالاسلام میں رہنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے چنانچہ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو دارالاسلام میں قتل کردے تو اس کے قاتل پر دیت یا قصاص بھی واجب ہوگا اور کفارہ بھی واجب ہوگا کیونکہ اس مقتول مسلمان میں دونوں عصمتیں موجود ہیں عصمت مؤثمہ بھی ہے اور عصمت مقومہ بھی ہے۔ پس عصمتِ مؤثمہ کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا اور عصمت مقومہ کی وجہ سے دیت یا قصاص واجب ہوگا اور اگر کوئی شخص دارالحرب میں اسلام قبول کرکے وہیں رہ جائے دارالاسلام کی طرف ہجرت نہ کرے تو اس کے قاتل پر صرف کفارہ واجب ہوگا دیت یا قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس مقتول مسلمان میں صرف عصمتِ مؤثمہ یعنی ایمان موجود ہے عصمتِ مقومہ یعنی دارالاسلام میں رہنا موجود نہیں ہے۔

﴿والعبد فيه﴾ اور غلام ان دونوں عصمتوں میں آزاد کی مانند ہے عصمتِ مؤثمہ میں تو اس لیے کہ یہ حاصل ہوتی ہے ایمان سے اور ایمان میں غلام کا آزاد کی مانند ہونا ظاہر ہے کیونکہ آزاد اور غلام کے ایمان میں کوئی فرق نہیں ہے لہٰذا ایمان کی وجہ سے جس طرح آزاد کو عصمتِ مؤثمہ حاصل ہوتی ہے اسی طرح غلام کو بھی ایمان کی وجہ سے عصمتِ مؤثمہ حاصل ہوگی اور عصمتِ مقومہ یعنی دارالاسلام میں رہنا اس میں غلام آزاد کے مشابہ اس طرح ہے کہ غلام اپنے مولیٰ کے تابع ہوتا ہے پس جب مولیٰ دارالاسلام میں محفوظ الدم اور معصوم ہے اور اس کو عصمتِ مقومہ حاصل ہے تو اس کے تابع ہو کر غلام بھی معصوم اور محفوظ الدم ہوگا اور اس کو بھی عصمتِ مقومہ حاصل ہوگی باقی رہی یہ بات کہ مولیٰ کیوں معصوم اور محفوظ الدم ہے؟ تو فرمایا کہ اگر مولیٰ مسلمان ہو تب تو مسلمان ہونے کی بناء پر اور اگر مولیٰ کافر ہو اور ذمی ہونے کی حیثیت سے دارالاسلام میں رہ رہا ہو تو پھر ذمی ہونے کی بناء پر وہ محفوظ الدم ہوگا۔

﴿وانما يؤثر في قيمته﴾ ہاں البتہ رقیت غلام کی قیمت کو کم کرنے میں مؤثر ہوتی ہے یعنی رقیت کی وجہ سے غلام کی جان کی قیمت آزاد کی جان کی قیمت سے کم ہو جاتی ہے، چنانچہ اگر آزاد آدمی کو اگر کوئی شخص خطاءً قتل کردے تو دس ہزار درہم واجب ہوتے ہیں بطور دیت کے اور اگر کوئی شخص غلام خطاءً قتل کردے تو اگر اس کی قیمت دس ہزار درہم سے کم ہو پھر تو وہی قیمت واجب ہوگی اور اگر غلام کی قیمت آزاد آدمی کی دیت یعنی دس ہزار درہم سے زائد یا اس کے برابر ہو تو غلام کی دیت میں سے ۱۰ درہم کم کئے جائیں گے یعنی غلام کی

دیت میں دس درہم کم دس ہزار درہم واجب ہوں گے اور ایسا اس لئے کیا تا کہ آزاد آدمی کے رتبہ سے غلام کا رتبہ گھٹا رہے۔

وَ لِهٰذَا اَیْ لِكَوْنِ الْعَبْدِ مِثْلَ الْحُرِّ فِی الْعِصْمَةِ يُقْتَلُ الْحُرُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا عِنْدَنَا اِذْ قَدْ وُجِدَتِ الْمُسَاوَاةُ فِی الْمَعْنَى الْاَصْلِیِّ الَّذِیْ يَبْتَنِیْ عَلَيْهِ الْقِصَاصُ وَ الْكَرَامَاتُ الْاُخَرُ صِفَةٌ زَائِدَةٌ فِی الْحُرِّ لَا يَتَعَلَّقُ بِهَا الْقِصَاصُ كَمَا يَجْرِیْ ذٰلِكَ فِيْمَا بَيْنَ الذَّكَرِ وَ الْاُنْثٰى وَاِنْ كَانَ يَنْتَقِصُ بَدَلُ دَمِهَا عَنْ بَدَلِ دَمِ الذَّكَرِ وَ عِنْدَ الشَّافِعِیِّ ﷫ لَا يُقْتَلُ الْحُرُّ بِالْعَبْدِ لِعَدَمِ اَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ الْاِنْسَانِيَّةِ فَامْتَنَعَ الْقِصَاصُ لِعَدَمِ الْمُسَاوَاةِ وَ صَحَّ اَمَانُ الْمَاْذُوْنِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ يُقْتَلُ اَیْ وَ لِاَجْلِ كَوْنِ الْعَبْدِ مِثْلَ الْحُرِّ فِی الْعِصْمَةِ صَحَّ اَمَانُ الْمَاْذُوْنِ بِالْقِتَالِ لَا الْمَاْذُوْنِ فِی التِّجَارَةِ لِلْكُفَّارِ لِاَنَّهٗ لَمَّا اَذِنَهُ الْمَوْلٰى بِالْقِتَالِ صَارَ شَرِيْكًا فِی الْغَنِيْمَةِ فَالْاَمَانُ تَصَرُّفٌ فِیْ حَقِّ نَفْسِهٖ قَصْدًا ثُمَّ يَكُوْنُ فِیْ حَقِّ غَيْرِهٖ ضِمْنًا وَ اِنَّمَا قَيَّدَ بِالْمَاْذُوْنِ لِاَنَّ فِیْ اَمَانِ الْمَحْجُوْرِ خِلَافًا فَعِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ ﷫ لَا يَصِحُّ لِاَنَّهٗ لَا حَقَّ لَهٗ فِی الْجِهَادِ حَتّٰى يَكُوْنَ مُسْقِطًا حَقَّ نَفْسِهٖ وَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ وَ الشَّافِعِیِّ ﷮ يَصِحُّ اَمَانُهٗ لِاَنَّهٗ مُسْلِمٌ مِنْ اَهْلِ نُصْرَةِ الدِّيْنِ وَ لَعَلَّهٗ فِيْهِ يَكُوْنُ مَصْلَحَةٌ لِلْمُسْلِمِيْنَ۔

ترجمہ:۔۔۔۔۔ ﴿اور اسی وجہ سے﴾ یعنی چونکہ عصمت میں غلام آزاد کی طرح ہے ﴿اس لیے آزاد کو غلام کے بدلے میں قصاصًا قتل کیا جائے گا﴾ ہمارے نزدیک کیونکہ اس معنی اصلی میں برابری پائی گئی ہے جس پر قصاص کا دارو مدار ہے اور دوسرے شرف واعزاز آزاد کی ایک زائد صفت ہے کہ جس کے ساتھ قصاص کا کوئی تعلق نہیں ہے جس طرح کہ مرد اور عورت کے درمیان قصاص جاری ہوتا ہے اگرچہ عورت کے خون کا عوض مرد کے خون کے عوض سے کم ہے اور امام شافعی ﷫ کے نزدیک آزاد کو غلام کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا انسانی شرف واعزاز کی اہلیت کے نہ ہونے کی وجہ سے، پس برابری نہ ہونے کی وجہ سے قصاص ممنوع ہوگیا ﴿اور ماذون غلام کا امن دینا درست ہے﴾ اس کا عطف ماتن ﷫ کے قول یقتل پر ہے یعنی چونکہ غلام عصمت میں آزاد کی طرح ہے اس لئے اس غلام کا امن دینا درست ہے جس کو جہاد کی اجازت دی گئی ہو نہ کہ اس غلام کا امن دینا جس کو تجارت کی اجازت دی گئی ہو اس لئے کہ جب مولیٰ نے اس کو جہاد کی اجازت دیدی تو وہ مال غنیمت میں شریک ہوگیا پس امن دینا قصدًا اپنے حق میں تصرف کرنا ہے پھر اس کے غیر کے حق میں یہ تصرف ضمنًا ہوگا ماتن ﷫ نے ماذون کی قید لگائی ہے اس لئے کہ عبد محجور کے امن دینے کے سلسلے میں اختلاف ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ ﷫ کے نزدیک عبد محجور کا امن دینا درست نہیں ہے کیونکہ جہاد میں اس کا کوئی حق نہیں ہے کہ وہ اپنے حق کو ساقط کرنے والا ہو اور امام محمد ﷫ اور امام شافعی ﷫ کے نزدیک اس کا امن دینا درست ہے کیونکہ عبد محجور مسلمان ہے اور دین اسلام کے مددگاروں میں سے ہے اور ہوسکتا ہے کہ امن دینے میں مسلمانوں کی مصلحت وفائدہ ہو۔

تشریح:۔۔۔۔ ﴿و لهٰذا ای لكون العبد الخ﴾ چونکہ غلام دونوں عصمتوں میں آزاد کی طرح ہے اس لئے اگر کوئی آزاد آدمی غلام کو عمدًا قتل کردے تو ہمارے نزدیک غلام کے بدلے میں آزاد کو قصاصًا قتل کیا جائے گا اور امام شافعی ﷫ کے نزدیک قتل نہیں کیا جائے گا، ہماری دلیل یہ ہے کہ قصاص کی بنیاد مساوات پر ہے اور آزاد اور غلام کے درمیان مساوات موجود ہے کیونکہ غلام جان کے لحاظ

سے دونوں عصمتوں میں آزاد کے مشابہ ہے، پس جب دونوں عصمتوں میں غلام آزاد کی مانند ہے تو وہ معنی اصلی جس پر قصاص کا دارومدار ہے یعنی جان کا محفوظ الدم ہونا اس میں مساوات پائی گئی اور جب معنی اصلی میں مساوات پائی گئی تو غلام کے بدلے میں آزاد کو قصاصاً قتل کیا جائے گا۔ باقی رہے دوسرے شرف و اعزاز جو آزاد میں پائے جاتے ہیں اور غلام میں نہیں پائے جاتے (جیسے ذمہ، ولایت اور حلتِ نساء) وہ آزاد کی ایک زائد فضیلت ہے ان پر قصاص کا دارومدار نہیں ہے اگر قصاص کا دارومدار انہی اعزازات پر ہوتا تو عورت کے بدلے میں مرد کو قتل نہ کیا جاتا، حالانکہ عورت کے بدلے میں مرد کو قصاصاً قتل کیا جاتا ہے اگرچہ عورت کے خون کی دیت مرد کے خون کی دیت سے کم یعنی نصف ہوتی ہے وجہ وہی ہے کہ عورت دونوں عصمتوں میں مرد کے مشابہ ہے اس لئے عورت کے بدلے میں مرد کو قصاصاً قتل کیا جائے گا اور امام شافعی ﷫ فرماتے ہیں کہ غلام کے بدلے میں آزاد کو قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ غلام میں ان امور کی اہلیت نہیں پائی جاتی جو کہ انسان کے حق میں دنیا میں باعث شرف و اعزاز ہیں اور آزاد آدمی ان اعزازات کا اہل ہے اس لئے آزاد اور غلام دونوں میں مساوات نہیں ہے اور جب مساوات نہیں ہے تو غلام کو قتل کرنے کی وجہ سے آزاد پر قصاص نہیں آسکتا کیونکہ قصاص کا دارومدار برابری پر ہے۔

﴿و صح امان الماذون﴾ اس کا عطف ماتن ﷫ کے قول سابق **یقتل** پر ہے۔ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ غلام چونکہ دونوں عصمتوں میں آزاد کی طرح ہے اس لئے عبدِ ماذون فی الجہاد کا فرحربی کو امن دینا صحیح ہے۔

یہ بات یاد رکھئے کہ یہاں متن میں ماذون سے مراد ماذون فی الجہاد ہے ماذون فی التجارۃ نہیں ہے الغرض عبدِ ماذون فی الجہاد کا کافر حربی کو امن دینا اس لئے صحیح اور معتبر ہے کہ جب مولیٰ نے غلام کو جہاد کی اجازت دیدی تو اجازت ملنے کی وجہ سے غلام دوسرے غازیوں اور مجاہدین کے ساتھ مالِ غنیمت میں شریک ہوگیا کیونکہ غلام بھی ایک انسان ہے اور مخاطب ہے اور مستحق ہے پس جب عبد ماذون نے جہاد کے موقع پر کافر حربی کو امن دیا تو گویا کہ اس نے مالِ غنیمت میں اولاً اور قصداً اپنا حق تلف کیا ہے پھر دوسرے مجاہدین کے حق میں ضمناً وہ متعدی ہوجاتا ہے اور اس کا اثر ضرورۃً دوسرے کے حق میں پڑجاتا ہے اس لیے اس کا امن دینا درست ہوگا۔

﴿و انما قید بالماذون﴾ شارح ﷫ فرماتے ہیں کہ مصنف ﷫ نے ماذون کی قید اس لئے لگائی کہ عبدِ محجور (وہ غلام جس کو مولیٰ نے جہاد کی اجازت نہ دی ہو مگر وہ جہاد میں چلا گیا اور وہاں اس نے کسی کافر حربی کو امن دیا) کے امن دینے کے بارے میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہ ﷫ فرماتے ہیں کہ عبدِ محجور کا کافر حربی کو امن دینا صحیح اور معتبر نہیں ہے کیونکہ عبدِ محجور کا نہ جہاد میں کوئی حق ہے اور نہ ہی غنیمت میں وہ مجاہدین کے ساتھ شریک ہے اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ عبدِ محجور نے امن دے کر غنیمت میں سے اپنا حق تلف (ضائع) کیا ہے بلکہ اس نے امن دے کر قصداً دوسرے مجاہدین کا حق تلف کیا ہے اور دوسرے کا حق تلف کرنا جائز نہیں ہے اس لئے عبدِ محجور کا امن دینا صحیح نہیں ہے اور امام محمد ﷫ اور امام شافعی ﷫ فرماتے ہیں کہ عبدِ محجور کا امن دینا صحیح اور معتبر ہے کیونکہ وہ مسلمان ہے اور دینِ اسلام کی مدد اور نصرت کرنے والوں میں شامل ہے یعنی اس نے جہاد میں حصہ لے کر دین اسلام کی مدد اور نصرت کی ہے اور ممکن ہے کہ اس کے امن دینے میں عام مسلمانوں کی مصلحت اور فائدہ پوشیدہ ہو اس لئے اس کا امن دینا معتبر ہوگا۔

﴿تنبیہ﴾ کتاب کی عبارت ﴿صار شریکا فی الغنیمۃ﴾ میں غنیمت سے مراد رضخ ہے جو عطیہ کے معنی میں ہے کیونکہ غلام اگرچہ ماذون فی الجہاد ہو لیکن پھر بھی وہ مالِ غنیمت کا مستحق نہیں ہوتا البتہ عطیہ کے طور پر امیر المومنین اس کو تھوڑا بہت دے سکتا ہے اور اس کو اصطلاح میں رضخ سے تعبیر کیا جاتا ہے مگر رضخ بھی چونکہ مالِ غنیمت سے دیا جاتا ہے اس لئے وہ فی الجملہ غنیمت کا مال ہوا اس وجہ

سے ملا جیون رحمہ اللہ نے صار شریکا فی الغنیمۃ کہہ دیا ہے۔

وَ اِقْرَارُهٗ بِالْحُدُوْدِ وَ الْقِصَاصِ اَیْ صَحَّ اِقْرَارُ الْعَبْدِ الْمَاْذُوْنِ بِمَا یُوْجِبُ الْحُدُوْدَ وَ الْقِصَاصَ وَ اِنْ كَانَ یَشْتَرِكُ فِیْهِ الْمَحْجُوْرُ اَیْضًا لِاَنَّ اِقْرَارَهٗ یَصِیْرُ مُلَاقِیًا حَقَّ نَفْسِهِ الَّذِیْ هُوَ الدَّمُ وَ اِنْ كَانَ اِتْلَافَ مَالِیَّةِ الْمَوْلٰی بِطَرِیْقِ الضِّمْنِ وَ بِالسَّرِقَةِ الْمُسْتَهْلَكَةِ اَوِ الْقَائِمَةِ فَیَجِبُ الْقَطْعُ فِی الْمُسْتَهْلَكَةِ وَ لَا ضَمَانَ عَلَیْهِ لِاَنَّهٗ لَا یَجْتَمِعُ مَعَ الْقَطْعِ وَ یُرَدُّ الْمَالُ فِی الْقَائِمَةِ اِلَی الْمَسْرُوْقِ مِنْهُ وَ یُقْطَعُ وَ هٰذَا كُلُّهٗ فِی الْمَاْذُوْنِ **وَ فِی الْمَحْجُوْرِ اِخْتِلَافٌ** اَیْ اِنْ اَقَرَّ الْعَبْدُ الْمَحْجُوْرُ بِالسَّرِقَةِ فَاِنْ كَانَ الْمَالُ هَالِكًا قُطِعَ وَ لَا ضَمَانَ وَ اِنْ كَانَ قَائِمًا فَاِنْ صَدَّقَهُ الْمَوْلٰی قُطِعَ وَ یُرَدُّ وَ اِنْ كَذَّبَهُ الْمَوْلٰی فَفِیْهِ اِخْتِلَافٌ فَعِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رحمه الله یُقْطَعُ وَ یُرَدُّ وَ عِنْدَ اَبِیْ یُوْسُفَ رحمه الله یُقْطَعُ وَ لَا یُرَدُّ وَ لٰكِنْ یَضْمَنُ مِثْلَهٗ بَعْدَ الْاِعْتَاقِ وَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رحمه الله لَا یُقْطَعُ وَ لَا یُرَدُّ بَلْ یَضْمَنُ الْمَالَ بَعْدَ الْاِعْتَاقِ وَ دَلَائِلُ الْكُلِّ فِیْ كُتُبِ الْفِقْهِ۔

ترجمہ..... ﴿اور اس کا حدود و قصاص کا اقرار کرنا درست ہے﴾ یعنی عبد ماذون کا اس چیز کا اقرار کرنا درست ہے جو حدود و قصاص کو واجب کرے اگرچہ اس حکم میں عبد محجور بھی شریک ہے کیونکہ اس کا اقرار خود اس کے حق یعنی خون سے ملاقی ہوگا اگرچہ یہ اقرار ضمناً مولیٰ کی مالیت کو ضائع کرنے والا ہے ﴿اور چوری کا اقرار کرنا درست ہے خواہ چوری کیا ہوا مال ہلاک ہو چکا ہو یا موجود ہو﴾ تو چرایا ہوا مال جو ہلاک ہو چکا ہو اس میں قطع ید واجب ہوگا اور چور پر ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ ضمان قطع ید کے ساتھ جمع نہیں ہوتا اور جو مال مسروق موجود ہو اس میں وہ مال مسروق منہ کو واپس دیدیا جائے گا اور چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور یہ سارے احکام عبد ماذون کے بارے میں ہیں ﴿اور عبد محجور کے بارے میں اختلاف ہے﴾ یعنی اگر عبد محجور نے چوری کا اقرار کر لیا تو اگر مال ہلاک ہو چکا ہو تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا اور اگر چرایا ہوا مال موجود ہو اور مولیٰ اس کی چوری کی تصدیق کرے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور مال مسروق واپس کیا جائے گا اور اگر مولیٰ نے اس کی چوری کی تکذیب کی تو اس کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور چرایا ہوا مال بھی واپس کیا جائے گا اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہاتھ کاٹا جائے گا اور مال واپس نہیں کیا جائے گا لیکن عبد محجور آزاد کیے جانے کے بعد اس کے برابر مال کا ضامن ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نہ ہاتھ کاٹا جائے گا اور نہ مال واپس کیا جائے گا بلکہ آزادی کے بعد وہ مال کا ضامن ہوگا اور سب کے دلائل فقہ کی کتابوں میں موجود ہیں۔

تشریح..... ﴿و اقرارہ بالحدود و القصاص﴾ ماقبل میں دو اصول گذرے ہیں ان پر مسئلہ متفرع کر رہے ہیں پہلا اصول یہ ہے کہ رقیت غیر مال مثلاً دم کے مالک ہونے کے منافی نہیں یعنی غلام اپنے خون کا اسی طرح مالک ہوتا ہے جس طرح آزاد آدمی اپنے خون کا مالک ہوتا ہے اور دوسرا اصول یہ ہے کہ اگر اولاً اور قصداً ایک چیز غلام پر لازم ہو تو وہ ضمناً دوسروں کی طرف متعدی ہو سکتی ہے ان دونوں اصولوں پر مسئلہ متفرع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ غلام کا حدود و قصاص کا اقرار کرنا صحیح ہے یعنی غلام نے اگر ایسی چیز کا اقرار کیا جو حد کو واجب کرتی ہو یا ایسی چیز کا اقرار کیا جو قصاص کو واجب کرتی ہو تو اس کا اقرار صحیح ہوگا خواہ غلام ماذون ہو یا محجور ہو کیونکہ دم کے سلسلہ میں غلام اصل حریت پر باقی ہے یعنی غلام اپنے خون کا خود مالک ہے اسی وجہ سے نہ مولیٰ اس کا خون بہا سکتا ہے اور نہ اس پر حدود و قصاص کا اقرار کر سکتا ہے جب دم میں غلام اپنی اصل حریت پر باقی ہے اور اپنے خون کا خود مالک ہے تو اس کا موجب حد اور

موجب قصاص چیزوں کا اقرار کرنا درست ہوگا کیونکہ اس اقرار کا اثر براہ راست خود اس کے حق پر پڑ رہا ہے اگر آپ کہیں کہ قصاص سے مولیٰ کے حق (غلام کی رقبہ) کو تلف کرنا لازم آتا ہے۔لہٰذا قصاص کا اقرار صحیح نہیں ہونا چاہئے تو ﴿وان کان اتلافًا﴾ سے شارح رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا کہ غلام نے اولاً اور قصداً اپنا حق تلف کیا ہے پھر اس کے ضمن میں تبعاً مولیٰ کا حق تلف ہوا اور یہ بات جائز ہے کہ اولاً اور قصداً کوئی چیز غلام پر واجب ہو پھر وہ ضمناً اور تبعاً کسی اور کی طرف متعدی ہو جائے جیسا کہ اوپر امن دینے کے مسئلہ میں گذرا ہے۔

﴿و بالسرقة﴾ اور اسی طرح عبد ماذون اگر چوری کا اقرار کرے تو یہ صحیح اور معتبر ہوگا خواہ مالِ مسروق ہلاک ہو چکا ہو یا موجود ہو پس اگر مالِ مسروق ہلاک ہو چکا ہو تو غلام پر صرف قطع ید واجب ہوگا مالِ مسروق کا ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ قطع ید اور ضمان دونوں سزائیں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتیں۔اور اگر مالِ مسروق موجود ہو تو غلام پر قطع ید بھی واجب ہوگا۔اور مالِ مسروق کو مالک کی طرف واپس کرنا بھی واجب ہوگا۔قطع ید تو اس لئے واجب ہوگا کہ غلام دم کے سلسلے میں اصل حریت پر باقی ہے لہٰذا چوری کرنے کی وجہ سے جس طرح آزاد پر قطع ید واجب ہوتا ہے اسی طرح غلام پر بھی واجب ہوگا اور مالِ مسروق مالک کو واپس کرنا اس لئے ضروری ہے کہ اگر مالِ مسروق مالک کو واپس نہ کیا گیا بلکہ غلام کے قبضے میں رہا تو یہ مال مولیٰ کی ملک ہو جائے گا۔کیونکہ غلام کے قبضے میں جو کچھ ہوتا ہے وہ مولیٰ کی ملک ہوتا ہے اور جب یہ مال مولیٰ کی ملک ہوا تو لازم آئے گا کہ غلام کا ہاتھ اس مال کی وجہ سے کاٹا جائے جو مولیٰ کی ملک ہے حالانکہ یہ بات بالکل محال ہے کہ مولیٰ کے مال کی وجہ سے غلام کا ہاتھ کاٹا جائے لہٰذا مالِ مسروق مالک کو واپس کیا جائے گا یہ تفصیل عبدِ ماذون کے بارے میں ہے

﴿و فی المحجور اختلاف﴾: اور عبدِ محجور کے بارے میں اختلاف ہے یعنی اگر چوری کا اقرار کرنے والا غلام عبدِ محجور ہو تو اس کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے چنانچہ اگر عبدِ محجور نے چوری کا اقرار کرلیا اور مالِ مسروق ہلاک ہو چکا ہو تو عبدِ محجور پر صرف قطعِ ید واجب ہوگا مالِ مسروق کا ضمان واجب نہیں ہوگا اور اگر مالِ مسروق موجود ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں کیونکہ مولیٰ اس کے اقرار کی تصدیق کرے گا کہ واقعۃً اس نے چوری کی ہے یا تکذیب کرے گا کہ واقع میں اس نے چوری نہیں کی ،اگر مولیٰ اس کے اقرار کی تصدیق کرے تو عبدِ محجور پر قطع ید بھی واجب ہوگا اور مالِ مسروق مالک کو واپس کرنا بھی ضروری ہوگا اور اگر مولیٰ اس کے اقرار کی تکذیب کرے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی قطع ید اور مالِ مسروق مالک کو واپس کرنا دونوں واجب ہوں گے۔

اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قطع ید تو فی الحال واجب ہوگا۔مگر مالک کو مالِ مسروق واپس کرنا فی الحال واجب نہیں ہوگا بلکہ آزاد ہونے کے بعد مالِ مسروق کے برابر مال کا ضمان واجب ہوگا کیونکہ عبدِ محجور نے دو چیزوں کا اقرار کیا ہے ایک تو خود اپنے حق کا یعنی چوری کا اقرار کرکے اپنے ہاتھ کاٹے جانے کا اقرار کیا ہے دوسرا مولیٰ کے حق (مال) کا کیونکہ غلام کے قبضہ میں جو کچھ ہوتا ہے وہ سب مولیٰ کی ملک ہوتا ہے۔پس پہلے اقرار میں چونکہ کوئی تہمت نہیں ہے اس لئے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور دوسرے اقرار میں چونکہ مولیٰ کو ضرر پہنچانے کی تہمت ہے اس لئے اس میں اقرار صحیح نہیں ہوگا لہٰذا جو مال غلام کے پاس موجود ہے وہ مالک کی طرف واپس نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کا مالک مولیٰ ہوگا لیکن غلام چونکہ عاقل بالغ ہے اور اقرار کر چکا ہے اس لئے آزاد ہونے کے بعد اس پر اس مال کا ضمان واجب ہوگا۔

بعنوان دیگر: یوں کہہ لیا جائے کہ غلام کے قبضہ میں جو مال ہوتا ہے وہ مولیٰ کا ہوتا ہے، پس غلام نے جو اقرار کیا ہے یہ غیر

یہ اقرار ہے اور جس غیر (مولیٰ) کے خلاف اقرار کیا ہے وہ اس کی تکذیب کر رہا ہے، اس لیے وہ مال مسروق منہ کو واپس نہیں کیا جائے گا اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عبد مجور پر نہ تو قطع ید واجب ہوگا اور نہ ہی مال مسروق مالک کو واپس کرنا ضروری ہوگا البتہ آزاد ہونے کے بعد اس مال کا ضمان اس غلام پر واجب ہوگا اس لئے کہ عبد مجور کا اپنے قبضے میں موجود مال کے بارے میں اقرار کرنا کہ یہ فلاں مسروق منہ کا ہے درحقیقت مولیٰ کے خلاف اقرار کرنا ہے کیونکہ غلام کے قبضہ میں جو کچھ ہے وہ سب مولیٰ کی ملک ہے اور جب معاملہ اس طرح ہے تو عبد مجور کا یہ اقرار صحیح نہیں ہوگا تو جب چوری کا یہ اقرار صحیح نہیں ہے تو اس کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ ہاتھ چوری میں کاٹا جاتا ہے اور چوری مال اٹھائے بغیر متحقق نہیں ہوتی شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ان اختلافات کے تفصیلی دلائل کتب فقہ میں موجود ہیں۔

وَ الْمَرَضُ عَطْفٌ عَلٰی مَا قَبْلَهٗ وَ هُوَ حَالَةٌ لِلْبَدَنِ يَزُوْلُ بِهَا اِعْتِدَالُ الطَّبِيْعَةِ وَ اِنَّهٗ لَا يُنَافِيْ اَهْلِيَّةَ الْحُكْمِ وَ الْعِبَارَةِ اَيْ يَكُوْنُ اَهْلًا لِوُجُوْبِ الْحُكْمِ وَ لِلتَّعْبِيْرِ عَنِ الْمَقَاصِدِ بِالْعِبَارَةِ حَتّٰى صَحَّ نِكَاحُهٗ وَ طَلَاقُهٗ وَ سَائِرُ مَا يَتَعَلَّقُ بِعِبَارَتِهٖ وَ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ سَبَبَ الْمَوْتِ وَ اِنَّهٗ اَيْ وَ الْحَالُ اَنَّ الْمَوْتَ عِجْزٌ خَالِصٌ كَانَ الْمَرَضُ مِنْ اَسْبَابِ الْعِجْزِ فَشُرِعَتِ الْعِبَادَاتُ عَلَيْهِ بِالْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ فَيُصَلِّيْ قَاعِدًا اِنْ لَّمْ يَقْدِرْ عَلَى الْقِيَامِ وَ مُسْتَلْقِيًا اِنْ لَّمْ يَقْدِرْ عَلَى الْقُعُوْدِ وَ لَمَّا كَانَ الْمَوْتُ عِلَّةَ الْخِلَافَةِ اَيْ خِلَافَةِ الْوَارِثِ وَ الْغُرَمَاءِ فِيْ مَالِهٖ كَانَ الْمَرَضُ مِنْ اَسْبَابِ تَعَلُّقِ حَقِّ الْوَارِثِ وَ الْغَرِيْمِ بِمَالِهٖ فَيَكُوْنُ مِنْ اَسْبَابِ الْحَجْرِ بِقَدْرِ مَا يَتَعَلَّقُ بِهٖ صِيَانَةُ الْحَقِّ اَيْ حَقِّ الْغَرِيْمِ وَ الْوَارِثِ وَ يَكُوْنُ الْمَرِيْضُ مَحْجُوْرًا مِنْ قَدْرِ الدَّيْنِ الَّذِيْ هُوَ حَقُّ الْغَرِيْمِ وَ مِنَ الثُّلُثَيْنِ الَّذِيْ هُوَ حَقُّ الْوَارِثِ وَ لٰكِنْ لَا مُطْلَقًا بَلْ اِذَا اتَّصَلَ بِالْمَوْتِ وَ يَمُوْتُ مِنْ ذٰلِكَ الْمَرَضِ فَحِيْنَئِذٍ يَظْهَرُ كَوْنُهٗ مَحْجُوْرًا وَ لٰكِنْ يَكُوْنُ مُسْتَنِدًا اِلٰی اَوَّلِهٖ اَيْ يُقَالُ عِنْدَ الْمَوْتِ اِنَّهٗ مَحْجُوْرٌ عَنِ التَّصَرُّفِ مِنْ اَوَّلِ الْمَرَضِ حَتّٰى لَا يُؤَثِّرُ الْمَرَضُ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ بِقَدْرِ مَا يَتَعَلَّقُ بِهٖ صِيَانَةُ الْحَقِّ اَيْ اِنَّمَا يُؤَثِّرُ الْمَرَضُ فِيْمَا تَعَلَّقَ بِهٖ حَقُّ الْغَيْرِ وَ لَا يُؤَثِّرُ فِيْمَا لَا يَتَعَلَّقُ بِهٖ حَقُّ غَرِيْمٍ وَ وَارِثٍ كَالنِّكَاحِ بِمَهْرِ الْمِثْلِ فَاِنَّهٗ مِنَ الْحَوَائِجِ الْاَصْلِيَّةِ وَ حَقُّهُمْ يَتَعَلَّقُ فِيْمَا يَفْضُلُ مِنْهَا۔

ترجمہ:..... ﴿اور مرض﴾ اس کا عطف ماقبل پر ہے مرض بدن کی اس حالت کا نام ہے جس سے طبیعت کا اعتدال ختم ہو جاتا ہے ﴿اور یہ حکم اور عبارت کے اہل ہونے کے منافی نہیں ہے﴾ یعنی مریض حکم کے وجوب کا اہل ہوتا ہے اور مقاصد کو لفظ سے تعبیر کرنے کا اہل ہوتا ہے یہاں تک کہ مریض کا نکاح کرنا اور طلاق دینا اور وہ تمام عقود کہ جن کا تعلق اس کی عبارت سے ہے سب درست ہیں ﴿لیکن مرض چونکہ موت کا سبب ہے اور بلاشبہ یہ﴾ یعنی حال یہ ہے کہ موت ﴿خالص مجبوری ہے اس لیے مرض اسباب عجز میں سے بن گیا اسی وجہ سے قدرت ممکنہ کے ساتھ مریض پر عبادات مشروع کی گئی ہیں﴾ چنانچہ اگر قیام پر قادر نہ ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھے اور اگر بیٹھنے پر بھی قدرت نہ ہو تو لیٹ کر نماز پڑھے ﴿اور چونکہ موت خلافت کی علت ہے﴾ یعنی اس کے مال میں وارث اور قرض خواہوں کے خلیفہ بننے کی علت ہے﴾ اس لیے مرض مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرض خواہ کا حق متعلق ہونے کے اسباب میں سے ہوگا جس کی وجہ سے مال کی اتنی مقدار میں مرض پابندی لگانے کے اسباب میں سے ہوگا کہ جس کے ساتھ حق حفاظت کا تعلق ہو﴾ یعنی قرض

خواہ اور وارث کے حق کی حفاظت کا تعلق ہو اور مریض محجور ہوگا مقدار دین سے جو قرض خواہ کا حق ہے اور دو ثلث سے جو وارث کا حق ہے لیکن ہر حال میں مرض اسباب حجر میں سے نہیں ہے بلکہ ﴿جب مرض موت کے ساتھ متصل ہو جائے﴾ اور اسی مرض سے مریض مر جائے تو اس وقت مریض کا محجور ہونا ظاہر ہوگا لیکن ﴿یہ حجر منسوب ہوگا ابتداء مرض کی طرف﴾ یعنی موت کے وقت یہ کہا جائے گا کہ یہ مریض مرض کے شروع ہی سے محجور عن التصرف تھا ﴿یہاں تک کہ مرض مؤثر نہیں ہوگا﴾ یہ متعلق ہے ماتن ﷫ کے قول بقدر ما يتعلق به صيانة الحق کے یعنی مرض صرف اس مال میں مؤثر ہوگا جس کے ساتھ غیر کا حق متعلق ہو اور اس مال میں مؤثر نہیں ہوگا ﴿جس کے ساتھ قرض خواہ اور وارث کا حق متعلق نہیں ہے﴾ جیسے مہر مثل کے بدلے میں نکاح کرنا کیونکہ نکاح ضروریات اصلیہ میں سے ہے اور دوسروں کا حق اس مال میں متعلق ہوتا ہے جو ضروریات اصلیہ سے زائد ہو۔

تشریح:...... ﴿و المرض﴾ اس کا عطف بھی صغر پر ہے۔ عوارضِ سماوی میں سے آٹھواں عارض مرض ہے۔

﴿و هو حالة للبدن﴾ سے ﴿مرض کی تعریف﴾ کر رہے ہیں۔ مرض بدن کی اس حالت کو کہتے ہیں جس کے لاحق ہونے کی وجہ سے طبیعت اور بدن کا اعتدال ختم ہو جاتا ہے۔

﴿و انه لاينافي﴾ مصنف ﷫ منار فرماتے ہیں کہ مرض نہ تو اہلیتِ حکم کے منافی ہے اور نہ ہی اہلیتِ عبارۃ کے۔ یعنی مریض وجوبِ حکم کا بھی اہل ہوتا ہے اور اپنے مقاصد کو الفاظ سے تعبیر کرنے کا بھی اہل ہوتا ہے، کیونکہ مرض کی وجہ سے نہ تو مریض کی عقل میں خلل واقع ہوتا ہے اور نہ اس کے اختیار میں اور نہ ثواب وعقاب کی اہلیت میں اس لیے مریض وجوب حکم کا اہل بھی ہوگا اور اپنے مقاصد کو الفاظ سے تعبیر کرنے کا اہل بھی ہوگا چونکہ مریض وجوبِ حکم کا اہل ہے اس لئے اس کی طرف خطابِ شرع متوجہ ہوگا اور اس کے حق میں احکام ثابت ہوں گے خواہ وہ احکام حقوق اللہ میں سے ہوں جیسے نماز، روزہ، یا حقوق العباد میں سے ہوں جیسے قصاص، بیویوں اور اولاد کا خرچہ اور بیع وشراء اور مریض چونکہ اپنے مقاصد کو الفاظ سے تعبیر کرنے کا اہل ہے اس لئے اس کا نکاح کرنا، طلاق دینا، اور غلام آزاد کرنا اور اسی طرح کے وہ تصرفات درست ہوں گے جن کا تعلق الفاظ اور عبارات سے ہو۔

﴿و لكنه لما كان سبب الخ﴾ لیکن چونکہ مرض موت کا سبب ہے اور موت کا حال یہ ہے کہ وہ خالص عجز اور مجبوری ہے اس لئے مرض اسبابِ عجز میں سے بن گیا اسی بناء پر قدرتِ ممکنہ یعنی ادائیگی کی قدرت کی رعایت کرتے ہوئے مریض کے حق میں عبادات انجام دینے کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ اگر وہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے پر قادر نہ ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھے اور اگر بیٹھ کر نماز پڑھنے پر قادر نہ ہو تو لیٹ کر نماز پڑھے۔

﴿و لما كان الموت علة الخ﴾ سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب مرض نہ تو وجوبِ حکم کی اہلیت کے منافی ہے اور نہ عبارت کی اہلیت کے منافی ہے تو پھر مرض کو اسبابِ حجر میں سے کیوں بنایا گیا ہے یعنی اس (مریض) کی وصیت اور ہبہ وغیرہ تصرفات کو کیوں روک دیا گیا ہے ماتن ﷫ نے اسکا جواب دیا کہ مرض سبب ہے موت کا اور موت علت ہے خلافت کی یعنی جب موت کی وجہ سے میت کی اہلیت ملک باطل ہو گئی تو اقرب الناس یعنی ورثاء اس کے مال کی ملک میں اس کے خلیفہ ہوں گے اور قرض خواہوں کے حق کے ساتھ چونکہ اس کا مال مشغول ہے اس لیے قرض خواہ بھی اس کے مال میں اس کے خلیفہ ہوں گے اور جب معاملہ اس طرح ہے تو مرض اس بات کا سبب ہوگا کہ مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرض خواہ کا حق متعلق ہو اور جب مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرض خواہ کا حق متعلق ہو گیا تو وارث اور قرض خواہ کے حق کی حفاظت کے لیے مریض پر حجر ثابت ہوگا یعنی مریض تصرفات سے محجور ہو جائے گا لیکن یہ حجر مال کی اتنی مقدار میں ثابت ہوگا جتنی مقدار کے ساتھ ان کے حق کی حفاظت ہو سکتی ہو

چنانچہ مقدار قرض جو کہ قرض خواہ کا حق ہے اس میں مریض کا تصرف نافذ نہیں ہوگا اور قرضہ کی ادئیگی کے بعد جو مال باقی بچے گا اس کے دو تہائی میں جو ورثہ کا حق ہے مریض کا تصرف نافذ نہیں ہوگا۔

﴿و لکن لا مطلقا﴾ لیکن یہ بات ذہن نشین رہے کہ مرض ہر حال میں حجر یعنی تصرفات سے روکنے کا سبب نہیں ہے بلکہ جب یہ مرض موت کے ساتھ متصل ہو جائے اور اسی مرض میں اس کی موت واقع ہو جائے تو اس وقت مرض حجر کا سبب ہوگا اور اس کا محجور ہونا ثابت ہوگا البتہ یہ حجر شروع مرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے ظاہر ہوگا یعنی موت کے وقت یہ فیصلہ دیا جائے گا کہ مرض کے شروع ہی سے یہ تصرفات سے محجور تھا اور اس مرض کے شروع ہی سے اس کا تصرف نافذ نہیں ہوا۔

﴿حتی لا یوثر المریض﴾ اس عبارت کا تعلق متن کی عبارت ﴿بقدر ما یتعلق به صیانة الحق﴾ کے ساتھ ہے اور مطلب یہ ہے کہ مرض کا اثر ﴿پابندی لگنا﴾ صرف اس چیز میں ظاہر ہوگا جس سے دوسرے آدمی یعنی وارث اور قرض خواہ کا حق متعلق ہو اور اس چیز میں مرض کا اثر ﴿پابندی لگانا﴾ ظاہر نہیں ہوگا جس کے ساتھ وارث اور قرض خواہ کا حق متعلق نہ ہو جیسے مہر مثل کے عوض نکاح کرنا کیونکہ نکاح انسان کی ضروریات اصلیہ میں داخل ہے اور دوسروں یعنی وارث اور قرض خواہ کا حق اس مال کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جو ایسی ضروریات سے زائد ہو۔

فَيَصِحُّ فِي الْحَالِ كُلُّ تَصَرُّفٍ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ كَالْهِبَةِ وَ الْمُحَابَاةِ وَ هُوَ الْبَيْعُ بِأَقَلَّ مِنَ الْقِيمَةِ إِذِ الْمَوْتُ مَشْكُوكٌ فِي الْحَالِ وَ لَيْسَ فِي صِحَّةِ هٰذَا التَّصَرُّفِ فِي الْحَالِ ضَرَرٌ بِأَحَدٍ فَيَنْبَغِي أَنْ يَصِحَّ حِينَئِذٍ ثُمَّ يُنْقَضُ إِنِ احْتِيجَ إِلَيْهِ أَيْ إِلَى النَّقْضِ عِنْدَ تَحَقُّقِ الْحَاجَةِ وَ مَا لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ جُعِلَ كَالْمُعَلَّقِ بِالْمَوْتِ وَ هُوَ الْمُدَبَّرُ كَالْإِعْتَاقِ إِذَا وَقَعَ عَلٰى حَقِّ غَرِيمٍ أَوْ وَارِثٍ بِأَنْ أَعْتَقَ عَبْدًا مِنْ مَالِهِ الْمُسْتَغْرَقِ بِالدَّيْنِ أَوْ أَعْتَقَ عَبْدًا قِيمَتُهُ تَزِيدُ عَلَى الثُّلُثِ فَحُكْمُ هٰذَا الْمُعْتَقِ حُكْمُ الْمُدَبَّرِ قَبْلَ الْمَوْتِ فَيَكُونُ عَبْدًا فِي جَمِيعِ الْأَحْكَامِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْحُرِّيَّةِ مِنَ الْكَرَامَاتِ وَ بَعْدَ الْمَوْتِ يَكُونُ حُرًّا وَ يَسْعٰى فِي قِيمَتِهِ لِلْغُرَمَاءِ وَ الْوَرَثَةِ وَ أَمَّا إِنْ كَانَ فِي الْمَالِ وَفَاءٌ بِالدَّيْنِ أَوْ هُوَ يَخْرُجُ مِنَ الثُّلُثِ فَيَنْفُذُ الْعِتْقُ فِي الْحَالِ لِعَدَمِ تَعَلُّقِ حَقِّ أَحَدٍ بِهِ بِخِلَافِ إِعْتَاقِ الرَّاهِنِ حَيْثُ يَنْفُذُ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ وَ هُوَ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ إِنَّ الْإِعْتَاقَ لَا يَنْفُذُ فِي الْحَالِ إِذَا وَقَعَ عَلٰى حَقِّ غَرِيمٍ أَوْ وَارِثٍ وَ مَعَ ذٰلِكَ جَوَّزْتُمْ إِعْتَاقَ الرَّاهِنِ عَبْدًا مَرْهُونًا يَتَعَلَّقُ بِهِ حَقُّ الْمُرْتَهِنِ فَأَجَابَ بِأَنَّ إِعْتَاقَ الرَّاهِنِ إِنَّمَا يَنْفُذُ لِأَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ فِي الْيَدِ دُوْنَ الرَّقَبَةِ إِذْ فِي الرَّقَبَةِ بَقِيَ حَقُّ الرَّاهِنِ وَ صِحَّةُ الْإِعْتَاقِ تَبْتَنِي عَلَيْهِ۔

ترجمہ: ﴿لہٰذا فی الحال ہر وہ تصرف درست ہوگا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہو جیسے ہبہ اور محابات﴾ محابات وہ بیع ہے جو قیمت سے کم ثمن کے عوض پر ہو کیونکہ موت فی الحال مشکوک ہے اور اس تصرف کے فی الحال درست ہونے میں کسی کا ضرر نہیں ہے، لہٰذا مناسب ہے کہ اس وقت یہ تصرف درست ہو ﴿پھر اس تصرف کو فسخ کر دیا جائے گا اگر اس کی ضرورت پڑے﴾ یعنی نقض تصرف کی ضرورت پڑے حاجت کے پائے جانے کے وقت ﴿اور جو تصرف فسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو اسے موت پر معلق کی طرح بنایا جائے گا﴾ اور وہ مدبر ہے

﴿جیسے غلام آزاد کرنا جب یہ قرض خواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو﴾ بایں طور کہ مریض اپنے اس مال میں سے غلام کو آزاد کرے جو قرض میں گھرا ہو یا اس غلام کو آزاد کرے جس کی قیمت ثلث مال سے زیادہ ہو پس اس آزاد کردہ غلام کا حکم وہی ہوگا جو موت سے پہلے مدبر کا ہوتا ہے چنانچہ وہ ان تمام اعزازی احکام میں غلام رہے گا جن کا تعلق آزادی کے ساتھ ہے اور مریض کی موت کے بعد آزاد ہوگا اور اپنی قیمت میں قرض خواہوں اور وارثوں کے لئے سعی کرے گا لیکن اگر مریض کا مال ادائے قرض کے لئے کافی ہو یا غلام ثلث مال سے نکلتا ہو تو فی الحال عتق نافذ کیا جائے گا کیونکہ غلام کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہیں ہے ﴿بخلاف راہن کے آزاد کرنے کے اس کی آزادی نافذ کی جائے گی﴾ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ اعتاق اس صورت میں فی الحال نافذ نہیں ہوگا جب قرض خواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو اور اس کے باوجود تم نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ راہن عبد مرہون کو آزاد کرے جس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہے تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب دیا کہ راہن کے آزاد کرنے کو اس لیے نافذ قرار دیا جائے گا کہ ﴿مرتہن کا حق قبضہ میں ہے نہ کہ رقبہ میں﴾ کیونکہ رقبہ میں راہن کا حق باقی ہے اور رقبہ پر آزادی کے صحیح ہونے کا دار و مدار ہے۔

تشریح:...... ﴿**فیصح فی الحال**﴾ یہاں سے متن کی عبارت ﴿**اذا اتصل بالموت**﴾ پر مسئلہ متفرع کرنا چاہتے ہیں کہ مرض حجر کا سبب چونکہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ مرض موت کے ساتھ متصل ہو جائے اس لئے فی الحال یعنی بحالتِ مرض ہر وہ تصرف درست ہوگا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہو جیسے مریض کا ہبہ کرنا اور محاباۃ یعنی بہت زیادہ کم قیمت پر اپنا سامان بیچنا یہ سارے تصرفات درست ہوں گے کیونکہ ابھی تک موت کا واقع ہونا مشکوک ہے تو جب موت کا واقع ہونا مشکوک ہے تو فی الحال حجر بھی مشکوک ہے کیونکہ حجر کا سبب وہی مرض ہے جس کی وجہ سے موت واقع ہو، لہٰذا مرض کے زمانے میں حجر ثابت نہیں ہوگا اور جب مرض کے زمانے میں حجر ثابت نہیں ہوا تو مریض کا ہر وہ تصرف صحیح ہوگا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہو کیونکہ اس تصرف کے صحیح ہونے میں کسی کا کوئی ضرر نہیں ہے اس لیے کہ مریض اگر مر بھی گیا تو ضرورت پیش آنے پر اس تصرف کو فسخ کر کے اس کا تدارک ممکن ہے اور بحالتِ مرض مریض سے جو تصرف صادر ہوا گر وہ فسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے غلام آزاد کرنا تو ایسے تصرف کو موت پر معلق قرار دیا جائے گا جب کہ وہ اعتاق یعنی غلام آزاد کرنا قرض خواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو یعنی اس اعتاق کی وجہ سے قرض خواہ یا وارث کا حق متاثر ہوتا ہو مثلاً مریض نے اپنا غلام آزاد کیا حالانکہ اس مریض کے ذمے اتنا قرض ہے جو اس کے پورے مال کو گھیرے ہوئے ہے تو اس صورت میں قرض خواہ کا حق متاثر ہوگا یا مریض نے اپنا غلام آزاد کیا حالانکہ اس کے ورثاء زندہ ہیں اور اس غلام کی قیمت اس کے ثلث مال سے زائد ہے تو اس صورت میں وارث کا حق متاثر ہوگا، ان دونوں صورتوں میں اس آزاد کردہ غلام کا حکم مدبر کی طرح ہوگا۔ یعنی جس طرح مدبر اپنے مولیٰ کی زندگی میں ان تمام اعزازی احکام میں غلام شمار ہوتا ہے جو آزاد کے ساتھ مخصوص ہیں اسی طرح مریض کا آزاد کردہ غلام اس کی زندگی میں ان تمام اعزازی احکام میں غلام شمار ہوگا جو آزاد کے ساتھ مخصوص ہیں اور جس طرح مولیٰ کے مرنے کے بعد مدبر آزاد ہو جاتا ہے لیکن مولیٰ کے قرض خواہوں کا قرضہ ادا کرنے کے لئے اپنی قیمت کے بقدر کمائی کر کے ان کا قرضہ ادا کرتا ہے بشرطیکہ مولیٰ کے پاس اس کے غلام کے علاوہ قرض ادا کرنے کے لئے اور مال نہ ہو اور اگر مولیٰ کے ذمے قرض نہ ہو تو وہ مدبر دو تہائی مال میں سعی کر کے مولیٰ کے ورثاء کا حق ادا کرتا ہے بشرطیکہ مولیٰ کے وارث زندہ ہوں اور اگر مولیٰ کے پاس اتنا مال ہو کہ اس کا قرضہ ادا کیا جا سکتا ہے اور مدبر کی قیمت اس کے ثلث مال سے زائد بھی نہیں ہے تو ایسا مدبر بغیر سعی کے فی الحال آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح مرض کے زمانے میں آزاد کردہ غلام مولیٰ کی موت کے بعد آزاد ہو جائے گا مگر قیمت کے بقدر قرض خواہوں کے لئے سعی کرے گا

بشرطیکہ مولیٰ کے پاس قرضہ ادا کرنے کے لئے اور مال نہ ہو اور اگر اس غلام کی قیمت اس کے ثلث مال سے زائد ہے تو وہ ورثہ کے لئے ثلث مال سے زائد میں سعی کرے گا اور اگر مریض کے پاس اس غلام کے علاوہ اتنا مال ہے۔ جس سے قرض ادا کیا جا سکتا ہے یا اس غلام کی قیمت مریض کے ثلث مال سے کم ہے تو پھر آزاد کرنے کے وقت ہی آزادی نافذ ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں غلام کی مالیت اور قیمت کے ساتھ کسی کا کوئی حق متعلق نہیں ہے۔

﴿بخلاف اعتاق الراھن﴾ سوالِ مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اعتاق قرض خواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو یعنی اعتاق کی وجہ سے قرض خواہ یا وارث کا حق متاثر ہوتا ہو تو وہ اعتاق فی الحال یعنی مریض کی موت سے پہلے نافذ نہیں ہوگا کیونکہ اس غلام کے ساتھ قرض خواہ یا وارث کا حق متعلق ہو چکا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر راہن اس غلام کو آزاد کرے جو مرتہن کے پاس مرہون ہے تو وہ غلام آزاد نہ ہو کیونکہ اس غلام کے ساتھ مرتہن جو قرض خواہ ہے اس کا حق متعلق ہو چکا ہے مگر اس کے باوجود آپ نے راہن کے اعتاق کو جائز قرار دیا ہے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کا جواب دیا حاصل یہ ہے کہ مرتہن کا حق صرف قبضہ میں ہے غلام کے رقبہ اور مالیت کے ساتھ اس کا حق متعلق نہیں ہے بلکہ غلام کے رقبہ اور مالیت پر راہن ہی کا حق باقی ہے یعنی عبد مرہون کی ملکِ ید اگرچہ مرتہن کو حاصل ہے مگر ملکِ رقبہ راہن ہی کو حاصل ہے اور اعتاق کا صحیح ہونا ملکِ رقبہ ہی پر موقوف ہوتا ہے ملکِ ید پر موقوف نہیں ہوتا یعنی جس شخص کو ملکِ رقبہ حاصل ہو ملک رقبہ حاصل نہ ہو اس کا آزاد کرنا صحیح ہوتا ہے اور جس شخص کو صرف ملکِ ید حاصل ہو ملکِ رقبہ حاصل نہ ہو اس کا آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ اگر مولیٰ نے عبد آبق کو آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا حالانکہ مولیٰ کو اس پر ملکِ ید حاصل نہیں ہے، صرف ملکِ رقبہ حاصل ہے، پس یہاں چونکہ ملکِ رقبہ راہن کا حق ہے اس لئے اس کا آزاد کرنا صحیح ہوگا اور اعتاقِ مریض کی صورت میں غلام کی ملکِ رقبہ کے ساتھ چونکہ مریض کا حق متعلق نہیں رہا بلکہ قرض خواہ اور وارث کا حق متعلق ہو گیا ہے اس لئے فی الحال مریض کا اعتاق نافذ نہیں ہوگا۔

وَ الْحَيْضُ وَ النِّفَاسُ مَعْطُوْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ ذَكَرَهُمَا بَعْدَ الْمَرَضِ لِاتِّصَالِهِمَا بِهٖ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِمَا عُذْرًا وَ هُمَا لَا يُعْدِمَانِ الْاَهْلِيَّةَ لَا اَهْلِيَّةَ الْوُجُوْبِ وَ لَا اَهْلِيَّةَ الْاَدَاءِ فَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ لَا تَسْقُطَ بِهِمَا الصَّلٰوةُ وَ الصَّوْمُ لٰكِنَّ الطَّهَارَةَ لِلصَّلٰوةِ شَرْطٌ وَ فِيْ فَوْتِ الشَّرْطِ فَوْتُ الْاَدَاءِ وَ هٰذَا مِمَّا وَافَقَ فِيْهِ الْقِيَاسُ النَّقْلَ وَ قَدْ جُعِلَتِ الطَّهَارَةُ عَنْهُمَا شَرْطًا لِصِحَّةِ الصَّوْمِ نَصًّا بِخِلَافِ الْقِيَاسِ اِذِ الصَّوْمُ يَتَاَدّٰى بِالْحَدَثِ وَ الْجَنَابَةِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَتَاَدّٰى بِالْحَيْضِ وَ النِّفَاسِ لَوْ لَا النَّصُّ وَ قَدْ تَقَرَّرَ مِنْ هٰهُنَا اَنْ لَا تُؤَدَّى الصَّلٰوةُ وَ الصَّوْمُ فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ وَ النِّفَاسِ فَاِذَنْ لَا بُدَّ اَنْ يُفَرَّقَ بَيْنَ قَضَائِهِمَا وَ هُوَ اَنَّ شَرْطَ الطَّهَارَةِ فِيْهِ خِلَافُ الْقِيَاسِ فَلَمْ يَتَعَدَّ اِلَى الْقَضَاءِ مَعَ اَنَّهٗ لَا حَرَجَ فِيْ قَضَائِهٖ اِذْ قَضَاءُ صَوْمِ عَشَرَةِ اَيَّامٍ فِيْ مَا بَيْنَ اَحَدَ عَشَرَ شَهْرًا مِمَّا لَا يَضِيْقُ وَ اِنْ فُرِضَ اَنْ يَسْتَوْعِبَ النِّفَاسُ شَهْرَ رَمَضَانَ كَامِلَةً فَمَعَ اَنَّهٗ نَادِرٌ لَا يُنَاطُ بِهٖ اَحْكَامُ الشَّرْعِ اَيْضًا لَا حَرَجَ فِيْهِ اِذْ قَضَاءُ صَوْمِ شَهْرٍ وَاحِدٍ فِيْ اَحَدَ عَشَرَ شَهْرًا مِمَّا لَا حَرَجَ فِيْهِ بِخِلَافِ الصَّلٰوةِ فَاِنَّ فِيْ قَضَاءِ صَلٰوةِ عَشَرَةِ اَيَّامٍ فِيْ كُلِّ عِشْرِيْنَ يَوْمًا مِمَّا يُفْضِيْ اِلٰى

الحرج غالبا فلهذا انتفى ۔

ترجمہ: ﴿اور حیض اور نفاس﴾ ان دونوں کا عطف بھی ماقبل پر ہے، مصنف ؒ نے ان دونوں کو مرض کے بعد ذکر کیا کیونکہ عذر ہونے کی حیثیت سے ان کو مرض کے ساتھ مناسبت ہے اس لیے کہ ﴿اور یہ دونوں اہلیت کو زائل نہیں کرتے﴾ نہ اہلیت وجوب کو اور نہ اہلیت ادا کو، لہٰذا مناسب ہے کہ ان کی وجہ سے نماز اور روزہ ساقط نہ ہوں ﴿لیکن طہارت نماز کے لئے شرط ہے اور شرط کے فوت ہونے میں ادا کا فوت ہونا ہے﴾ یہ بات وہ ہے جس میں قیاس دلیل نقلی کے موافق ہے ﴿اور خلاف قیاس نص کی وجہ سے روزے کے صحیح ہونے کے لئے حیض ونفاس سے پاک ہونے کو شرط بنایا گیا ہے﴾ اس لیے روزہ حدث وجنابت کے ہوتے ہوئے ادا ہو جاتا ہے تو مناسب تھا کہ حیض ونفاس کے ہوتے ہوئے بھی روزہ ادا ہو جاتا اگر نص نہ ہوتی اور یہاں سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ نماز اور روزہ کو حیض ونفاس کی حالت میں ادا نہیں کیا جا سکتا ہے تو اس وقت ضروری ہے کہ نماز اور روزہ کی قضا کے درمیان فرق بیان کیا جائے اور وہ یہ ہے کہ روزے میں طہارت کی شرط خلاف قیاس ہے ﴿اس لئے قضا کی طرف شرط طہارت متعدی نہیں ہوگی باوجودیکہ روزہ قضا کرنے میں کوئی حرج وتنگی نہیں ہے﴾ اس لئے گیارہ مہینوں میں دس دن کے روزوں کی قضاء کرنا دشوار نہیں ہے اور اگر یہ فرض کر لیا جائے نفاس کا رمضان کے پورے مہینے کو گھیر لینا تو باوجودیکہ شاذ ونادر ہے اور جس پر شریعت کے احکام کا مدار نہیں ہوتا ہے اس میں کوئی حرج وتنگی بھی نہیں ہے ﴿بخلاف نماز کے﴾ کیونکہ بیس دن میں دس دن کی نمازوں کی قضا کرنا عموما حرج وتنگی کی طرف پہنچاتا ہے، پس اسی وجہ سے نماز کی قضا معاف ہوگئی ہے۔

تشریح: ﴿و الحیض و النفاس﴾ ان دونوں کا عطف بھی صغر پر ہے عوارض سماوی میں سے نواں عارض حیض اور دسواں عارض نفاس ہے۔ ماتن ؒ نے ان دونوں کو مرض کے ساتھ متصلا اس لئے ذکر کیا کہ جس طرح مرض ایک عذر ہے اسی طرح یہ دونوں بھی عذر ہیں۔

حیض کی تعریف: حیض اس خون کو کہتے ہیں جسے اس عورت کا رحم پھینکے جو بیماری اور صغر سے سلامت ہو۔

نفاس کی تعریف: نفاس اس خون کو کہتے ہیں جو عورت کی قبل سے ولادت کے بعد نکلے۔

﴿**وهما لا يعدمان الاهلية**﴾ حیض ونفاس دونوں سے کسی طرح کی اہلیت زائل نہیں ہوتی نہ اہلیتِ وجوب اور نہ اہلیتِ ادا کیونکہ ان دونوں کی وجہ سے نہ تو ذمے میں خلل واقع ہوتا ہے اور نہ عقل وتمیز میں اور نہ ہی بدن کی قدرت میں خلل واقع ہوتا ہے اس لئے ان کی وجہ سے اہلیت زائل نہیں ہوتی پس جب ان کی وجہ سے نہ اہلیت وجوب باطل ہوتی ہے اور نہ اہلیت اداء تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ ان کی وجہ سے صوم وصلوٰۃ ساقط نہ ہوں لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا ﴿**تدع الحائض الصوم والصلوٰۃ ایام اقرائها**﴾ کہ حائضہ عورت ایام حیض میں نماز اور روزہ چھوڑ دے اور نفاس چونکہ حیض کے حکم میں ہے اس لئے نفاس کا حکم بھی وہی ہے جو حیض کا ہے، چنانچہ نفاس کی وجہ سے بھی وہ عورت نماز اور روزہ چھوڑ دے گی پس اس حدیث کی وجہ سے نماز ادا کرنے کے لئے حیض ونفاس سے پاک ہونا شرط ہوا۔ اور جو عورت حیض ونفاس میں مبتلا ہو اس میں یہ شرط نہیں پائی جا رہی بلکہ اس میں یہ شرط فوت ہے اور شرط کے فوت ہونے سے مشروط فوت ہو جاتا ہے اس لئے اس عورت سے نماز کی ادا فوت ہو جائے گی اس حد تک نص (نص سے مراد بخاری کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فاطمہ بنت ابی حبیش ؓ سے فرمایا کہ جب تمہیں حیض آئے تو نماز چھوڑ دو اور جب حیض ختم ہو جائے تو پھر نماز پڑھو) کے ساتھ قیاس کی موافقت پائی جاتی ہے پھر خلاف قیاس نص کی وجہ سے حیض ونفاس سے پاک ہونا روزہ کے صحیح ہونے

کے لئے بھی شرط ہے اور یہ شرط خلاف قیاس اس لئے ہے کہ روزہ جب حدث اور جنابت کی حالت میں ادا ہوسکتا ہے تو اگر نص نہ ہوتی تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ حیض ونفاس کی حالت میں بھی روزہ ادا کرنا صحیح ہو لیکن نص سے ثابت ہے کہ حیض ونفاس کی حالت میں روزہ ادا کرنا صحیح نہیں ہے اس لیے روزہ کی صحت کے لیے حیض ونفاس سے پاک ہونے کی شرط خلاف قیاس ہے اور وہ نص حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جس کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ہمیں حیض آتا تھا پھر جب ہم پاک ہوتیں تو آپ ﷺ ہمیں روزہ کی قضاء کا حکم فرماتے لیکن نماز کی قضاء کا حکم نہیں فرماتے، اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کے عہد مبارک میں عورتیں حالتِ حیض میں روزے نہیں رکھتی تھیں، پھر روزوں کی قضاء ہے اور نماز کی قضاء نہیں اس سے ثابت ہوا کہ روزہ رکھنے کے لیے حیض سے پاک ہونا شرط ہے اور نفاس کا حکم بھی حیض کی طرح ہے۔

پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ حیض ونفاس کی حالت میں نماز اور روزے میں سے کوئی بھی ادا نہیں کیا جاسکتا یعنی نماز اور روزہ کے درمیان اداء کے لحاظ سے فرق نہیں ہے لیکن ان دونوں کی قضا کے درمیان فرق ہے کہ ایام حیض ونفاس گذرنے کے بعد روزوں کی قضا تو واجب ہوگی لیکن نماز کی قضا واجب نہیں ہوگی، جب نماز اور روزہ کے درمیان ادا کے لحاظ سے فرق نہیں ہے تو پھر قضاء کے لحاظ سے فرق کیوں ہے؟ ان دونوں کی قضاء کے درمیان وجہ فرق بیان کرنا ضروری ہے اور وجہ فرق دو ہیں ① پہلی وجہ فرق یہ ہے کہ روزہ ادا کرنے کے لیے حیض ونفاس سے پاک ہونے کی شرط خلاف قیاس نص سے ثابت ہوئی ہے اور جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو وہ اپنی مورد پر بند رہتی ہے اس سے تجاوز نہیں کرتی اس لئے حیض ونفاس سے پاک ہونے کی شرط اپنے مورد (اداء) پر بند رہے گی حکم قضا کی طرف تجاوز نہیں کرے گی لہٰذا روزے کی قضا واجب ہوگی۔ روزے کی قضا کے واجب ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ روزہ قضا کرنے میں کوئی حرج اور دشواری نہیں ہے کیونکہ روزہ سال میں ایک بار فرض ہے اس لئے حیض والی عورت کو گیارہ ماہ کے طویل عرصے میں زیادہ سے زیادہ دس روزوں کی قضا کرنی پڑے گی اور اس میں حرج اور تنگی نہیں ہے اور رہا نفاس تو **اولاً** رمضان میں اس کا وقوع اتفاقی ہے اور **ثانیاً** اگر بالفرض رمضان کا پورا مہینہ نفاس میں گذر جائے تو یہ بالکل شاذ ونادر ہے اور نادر پر احکام شریعت کا دارومدار نہیں ہوتا اور **ثالثاً** ایک ماہ کے روزوں کی قضا باقی گیارہ ماہ میں اجتماعی اور انفصالی طور پر کرنا کوئی دشوار نہیں ہے اس لئے روزوں کی قضا میں کوئی حرج لازم نہیں آئے گا اور جب روزوں کی قضا میں کوئی حرج نہیں ہے تو روزوں کا نفسِ وجوب ذمے سے ساقط نہیں ہوگا۔ اگرچہ روزوں کی ادا ساقط ہوجائے گی اور جب حیض ونفاس والی عورت کے ذمہ سے روزوں کا نفسِ وجوب ساقط نہیں ہوا تو ایام حیض ونفاس گذرنے کے بعد ان پر روزوں کی قضا واجب ہوگی۔ بخلاف نماز کے کہ نمازوں کی قضا میں حرج اور تنگی ہے کیونکہ اقل مدت حیض تین دن اور تین رات اور اکثر مدت حیض دس دن اور دس رات ہے اور نفاس کی مدت عموماً اس سے زیادہ ہوتی ہے، لہٰذا ان ایام کی فوت شدہ نمازیں کثیر تعداد میں ہوجائیں گی، پھر یہ سلسلہ ہر ماہ جاری رہے گا تو ہر مہینے کے بیس دنوں میں دس دنوں کی نماز کی قضا کرنے میں حرج اور دشواری ہے اور ﴿وما جعل علیکم فی الدین من حرج﴾ شریعتِ اسلام میں حرج دفع کیا گیا ہے پس حرج دور کرنے کے لئے حیض ونفاس کی وجہ سے سرے سے نماز ہی ساقط ہوجائے گی یعنی نفسِ وجوب ساقط ہوجائے گا اور جب نفسِ وجوب ساقط ہوگیا تو نہ ادا واجب ہوگی اور نہ قضا واجب ہوگی۔

وَالْمَوْتُ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ وَهُوَ اٰخِرُ الْاُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ السَّمَاوِيَّةِ وَاِنَّهٗ يُنَافِي الْاَهْلِيَّةَ فِي اَحْكَامِ الدُّنْيَا مِمَّا فِيْهِ تَكْلِيْفٌ حَتّٰى بَطَلَتِ الزَّكٰوةُ وَسَائِرُ الْقُرَبِ عَنْهُ وَاِنَّمَا خَصَّ الزَّكٰوةَ اَوَّلًا دَفْعًا لِوَهْمِ

مَنْ يَتَوَهَّمُ أَنَّهَا عِبَادَةٌ مَالِيَّةٌ لَا تَتَعَلَّقُ بِفِعْلِ الْمَيِّتِ فَيُؤَدِّيهَا الْوَلِيُّ كَمَا زَعَمَ الشَّافِعِيُّ رحمه الله وَ ذٰلِكَ لِأَنَّهَا عِبَادَةٌ لَا بُدَّ لَهَا مِنَ الْإِخْتِيَارِ وَ الْمَقْصُودُ مِنْهَا الْأَدَاءُ دُونَ الْمَالِ فَهِيَ تُسَاوِي الصَّلٰوةَ وَ الصَّوْمَ فِي الْبُطْلَانِ وَ إِنَّمَا يَبْقٰى عَلَيْهِ الْمَأْثَمُ لَا غَيْرُ فَإِنْ شَاءَ اللّٰهُ عَفَا عَنْهُ بِفَضْلِهِ وَكَرَمِهِ وَ إِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ بِعَدْلِهِ وَ حِكْمَتِهِ وَ هٰذَا هُوَ حَالُ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى وَ أَمَّا حَقُّ الْعِبَادِ فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ حَقًّا لِلْغَيْرِ عَلَيْهِ أَوْ حَقًّا لَهُ عَلَى الْغَيْرِ وَ أَشَارَ إِلَى الْأَوَّلِ بِقَوْلِهِ وَ مَا شُرِعَ عَلَيْهِ لِحَاجَةِ غَيْرِهِ فَإِنْ كَانَ حَقًّا مُتَعَلِّقًا بِالْعَيْنِ يَبْقٰى بِبَقَائِهِ كَالْمَرْهُونِ يَتَعَلَّقُ بِهِ حَقُّ الْمُرْتَهِنِ وَ الْمُسْتَأْجَرِ يَتَعَلَّقُ بِهِ حَقُّ الْمُسْتَأْجِرِ وَ الْمَبِيعِ يَتَعَلَّقُ بِهِ حَقُّ الْمُشْتَرِيْ وَ الْوَدِيعَةِ يَتَعَلَّقُ بِهَا حَقُّ الْمُودِعِ فَإِنَّ هٰذِهِ الْأَعْيَانَ يَأْخُذُهَا صَاحِبُ الْحَقِّ أَوَّلًا مِنْ غَيْرِ أَنْ تَدْخُلَ فِي التَّرِكَةِ وَ تُقْسَمَ عَلَى الْغُرَمَاءِ أَوِ الْوَرَثَةِ ۔

ترجمہ: ﴿اور موت﴾ اس کا عطف ہے ماقبل پر اور یہ عوارض سماویہ کی آخری قسم ہے ﴿اور موت دنیا کے ان احکام میں اہلیت کے منافی ہے جن میں مکلف ہے چنانچہ زکوۃ اور دیگر عبادات اس کی طرف سے باطل ہوں گی﴾ اور ماتن رحمہ اللہ نے اولاً زکوۃ کو خاص کیا ان لوگوں کے وہم کو دور کرنے کے لیے جو وہم کرتے ہیں کہ زکوۃ عبادت مالیہ ہے جو میت کے فعل سے تعلق نہیں رکھتی ہے لہٰذا ولی زکوۃ ادا کرسکتا ہے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے گمان کیا ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ زکوۃ ایک عبادت ہے اس کے لئے اختیار کا ہونا ضروری ہے اور اس سے مقصد ادا ہے نہ کہ مال لہٰذا یہ ادائیگی کے باطل ہونے میں نماز روزے کے برابر ہے ﴿اور میت پر صرف گناہ باقی رہے گا﴾ نہ کہ اس کے علاوہ پس اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو اپنے فضل وکرم سے اس کو معاف کردے اور اگر چاہے تو اس کو عذاب دے اپنے عدل وحکمت سے اور یہ حق اللہ کا حال ہے اور باقی رہا حق العباد سو وہ خالی نہیں ہوگا اس بات سے کہ یا تو وہ غیر کا حق ہوگا میت پر یا میت کا حق ہوگا غیر پر اور پہلی قسم کی طرف اشارہ کیا ماتن رحمہ اللہ نے اپنے اس قول سے ﴿اور جو حکم میت پر مشروع کیا گیا ہے اس کے غیر کی حاجت کے لئے اگر وہ ایسا حق ہو کہ جس کا تعلق عین کے ساتھ ہے تو وہ حق عین کے باقی رہنے سے باقی رہے گا﴾ جیسے مال مرہون کہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے اور کرایہ پر لی ہوئی چیز کہ اس کے ساتھ کرایہ دار کا حق متعلق ہوتا ہے اور مبیع کہ اس کے ساتھ مشتری کا حق متعلق ہوتا ہے اور ودیعت کہ اس کے ساتھ ودیعت رکھنے والے کا حق متعلق ہوتا ہے کیونکہ ان اشیاء کو ان کا مالک لے لے گا بغیر اس بات کے کہ یہ ترکہ میں داخل ہوں اور قرض خواہوں یا وارثوں پر تقسیم کی جائیں۔

تشریح: ﴿و الموت﴾ اس کا عطف بھی صغر پر ہے عوارض سماوی میں سے گیارہواں اور آخری عارض موت ہے اکثر اہل سنت والجماعت کے نزدیک موت ایک وجودی صفت ہے جس کو حیات کی ضد بنا کر پیدا کیا گیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی آیت ﴿الذی خلق الموت والحیوٰۃ﴾ میں موت کو مخلوق کہا ہے اور مخلوق وجودی چیز ہوتی ہے نہ کہ عدمی، اور بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ موت عدمی چیز ہے اس لئے کہ عدم حیات کا نام موت ہے یہ عدمی ہونے کا جو انہوں نے مطلب بیان کیا ہے یہ بھی غلط ہے کیونکہ صاحب مسلم الثبوت علامہ محب اللہ بن عبدالشکور بہاری نے لکھا ہے کہ عدمی ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ وہ عدم محض اور فنائے محض ہے بلکہ عدمی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ موت نام ہے بدن سے روح کے جدا ہونے کا اور اس دار یعنی دنیا سے اُس دار یعنی آخرت کی طرف منتقل ہونے کا اسی وجہ سے میت کو احکام آخرت کے سلسلے میں حی اور زندہ شمار کیا گیا ہے۔

﴿وانه ینافی الاھلیة﴾ موت ان احکام کی اہلیت کو ختم کر دیتی ہے کہ آدمی جن کا دنیا میں مکلف تھا اس کی وضاحت یہ ہے کہ احکام کی دو قسمیں ہیں، احکامِ دنیوی اور احکامِ اخروی پھر احکام دنیوی کی چار قسمیں ہیں:

﴿مما فیه تکلیف الخ﴾ احکام دنیوی کی پہلی قسم وہ احکام ہیں جو تکلیف کے قبیل سے ہوں جیسے زکوۃ، نماز، روزہ وغیرہ ان کا حکم یہ ہے کہ موت ان احکام کی اہلیت کو ختم کر دیتی ہے اس لیے یہ احکام موت کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں صرف گناہ باقی رہتا ہے، ساقط اس لیے ہو جاتے ہیں کہ احکام کا مکلف کرنے کی غرض یہ ہے کہ بندہ ان احکام کو اپنے اختیار سے بجالائے اور موت کی وجہ سے یہ غرض فوت ہو جاتی ہے اس وجہ سے زکوۃ اور دیگر عبادات ساقط ہو جاتی ہیں، لہٰذا گذشتہ سالوں کی چھوٹی ہوئی زکوۃ ادا کرنا اور اس کے مال سے حج کروانا اور فوت شدہ نمازوں کا فدیہ دینا ورثہ پر واجب نہیں ہے، یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعی ﷫ کے نزدیک گذشتہ سالوں کی زکوۃ ادا کرنا ورثہ پر واجب ہے۔

مصنف ﷫ نے خاص کر زکوۃ کا ذکر اولاً کیا ایک وہم کا ازالہ کرنے کے لئے وہم یہ ہے کہ زکوۃ ایک ایسی عبادت مالیہ ہے جس کا میت کے بدنی عمل سے کوئی تعلق نہیں ہے یعنی زکوۃ میں مال مقصود ہوتا ہے صاحب نصاب کا فعل مقصود نہیں ہوتا۔ اس لئے میت کی طرف سے اس کا ولی زکوۃ ادا کر سکتا ہے اس لیے شاید موت کے بعد زکوۃ باقی رہے جیسا کہ امام شافعی ﷫ کا مذہب ہے تو مصنف ﷫ نے خاص طور پر زکوۃ کا ذکر کر کے اس وہم کا ازالہ کر دیا کہ موت کی وجہ سے زکوۃ بھی ساقط ہو جائے گی کیونکہ زکوۃ بھی دراصل عبادت ہے اور عبادت کا بندے کی طرف سے قصداً اور اختیار کے ساتھ ادا ہونا ضروری ہے۔ زکوۃ سے محض مال مقصود نہیں ہے بلکہ فعلِ ادا مقصود ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ کسی شخص نے زکوۃ ادا کرنی ہو اور اس کے ادا کیے بغیر فقیر خود ہی اٹھالے تو فقیر کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور اگر وہ ایسا کرلے تو اس شخص کی زکوۃ ادا نہیں ہوگی، اگر زکوۃ سے مقصود محض مال ہوتا تو فقیر کے اٹھانے سے زکوۃ ادا ہو جاتی، پس معلوم ہوا کہ زکوۃ سے مقصود فعل اداء ہے اور موت کی وجہ سے فعل فوت ہو گیا ہے اس لئے احکامِ دنیا میں میت کے ذمے سے زکوۃ ساقط ہو جائے گی پس میت کی طرف سے ادائیگی ساقط ہونے کے حکم میں زکوۃ بھی صوم وصلوٰۃ کے برابر ہے۔ البتہ زکوۃ اور دوسری عبادات ادا نہ کرنے کا گناہ اس کے ذمے باقی رہے گا کیونکہ گناہ احکامِ آخرت میں سے ہے۔ اور میت احکامِ آخرت کے حق میں زندہ ہوتا ہے۔ اب اللہ تعالیٰ کی مرضی ہے چاہے تو اپنے فضل وکرم سے معاف کر دے اور چاہے تو اپنے عدل وحکمت کی رو سے عذاب دے یہ حق اللہ کے بارے میں احکام کا حال تھا۔

﴿واما حق العباد﴾ احکام دنیا کی دوسری اور تیسری قسم کا تعلق حقوق العباد کے ساتھ ہے پھر جو احکام حقوق العباد سے متعلق ہیں ان کی دو قسمیں ہیں: ① وہ احکام جو میت پر دوسروں کی ضرورت کی وجہ سے مشروع کیے گئے ہوں ② وہ احکام جو دوسروں پر میت کی ضرورت کی وجہ سے مشروع کیے گئے ہوں، ان دو قسموں میں سے پہلی قسم احکام دنیا کی دوسری قسم ہے اور دوسری قسم احکامِ دنیا کی تیسری قسم ہے۔

﴿وما شرع علیه لحاجة غیرہ﴾ حقوق العباد سے متعلقہ احکام کی پہلی قسم کا بیان ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ احکام جو میت پر دوسروں کی ضرورت کی وجہ سے مشروع کیے گئے ہیں ان کی دو صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ حکمِ مشروع ایسا حق ہو جو عین شی کے ساتھ متعلق ہو تو وہ حکم اس عین کے باقی رہنے کی وجہ سے موت کے بعد بھی باقی رہے گا یعنی جب تک عین باقی رہے گی وہ حکم بھی باقی رہے گا مثلاً شی مرہون کہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے اور کرائے کا مکان کہ اس کے ساتھ کرائے دار کا حق متعلق ہوتا ہے

اور مبیع کہ اس کے ساتھ مشتری کا حق متعلق ہوتا ہے۔اور مالِ ودیعت کہ اس کے ساتھ ودیعت رکھوانے والے کا حق متعلق ہوتا ہے پس راہن، مالکِ مکان، بائع، اور مودِع کے مرنے کے بعد اگر مذکورہ چیزیں بعینہٖ موجود ہوں تو ان کے باقی رہنے کی وجہ سے مرتہن، کرائے دار، مشتری، اور مودَع کا حق باقی رہے گا راہن، مالکِ مکان وغیرہ کے مرنے کی وجہ سے ان کا حق باطل نہیں ہوگا چنانچہ یہ چیزیں میت کے ترکہ میں داخل ہوئے بغیر اور قرض خواہوں اور وارثوں پر تقسیم ہوئے بغیر اربابِ حق کو مل جائیں گی یعنی جن لوگوں کا حق متعلق ہے وہی ان چیزوں کو لیں گے۔

وَإِنْ كَانَ دَيْنًا لَمْ يَبْقَ بِمُجَرَّدِ الذِّمَّةِ حَتّٰى يُضَمَّ إِلَيْهَا أَيْ إِلَى الذِّمَّةِ مَالٌ أَوْ مَا يُؤَكَّدُ بِهِ الذِّمَمُ وَهُوَ ذِمَّةُ الْكَفِيْلِ يَعْنِيْ مَا لَمْ يَتْرُكْ مَالًا أَوْ كَفِيْلًا مِنْ حُضُوْرِهِ لَا يَبْقٰى دَيْنُهُ فِي الدُّنْيَا فَلَا يُطَالِبُهُ مِنْ أَوْلَادِهِ وَإِنَّمَا يَأْخُذُهُ فِي الْآخِرَةِ وَلِهٰذَا أَيْ لِأَجْلِ أَنَّهُ لَمْ يَبْقَ فِيْ ذِمَّتِهِ دَيْنٌ قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ ﷫ إِنَّ الْكَفَالَةَ بِالدَّيْنِ عَنِ الْمَيِّتِ الْمُفْلِسِ لَا تَصِحُّ إِذَا لَمْ يَبْقَ لَهُ كَفِيْلٌ مِنْ حَالَةِ الْحَيٰوةِ لِأَنَّ الْكَفَالَةَ هِيَ ضَمُّ الذِّمَّةِ إِلَى الذِّمَّةِ فَإِذَا لَمْ تَبْقَ لِلْمَيِّتِ ذِمَّةٌ مُعْتَبَرَةٌ فَكَيْفَ تُضَمُّ ذِمَّةُ الْكَفِيْلِ إِلَيْهِ بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ لَهُ مَالٌ أَوْ كَفِيْلٌ مِنْ حَالَةِ الْحَيٰوةِ فَإِنَّ ذِمَّتَهُ كَامِلَةٌ فَتَصِحُّ الْكَفَالَةُ مِنْهُ حِيْنَئِذٍ وَبِخِلَافِ مَا إِذَا تَبَرَّعَ بِقَضَاءِ دَيْنِهِ إِنْسَانٌ بِدُوْنِ الْكَفَالَةِ فَإِنَّهُ صَحِيْحٌ وَقَالَا تَصِحُّ الْكَفَالَةُ عَنِ الْمَيِّتِ الْمُفْلِسِ لِأَنَّ الْمَوْتَ لَمْ يُشْرَعْ مُبَرِّأً لِلدَّيْنِ وَلَوْ بَرِئَ لَمَا حَلَّ الْأَخْذُ مِنَ الْمُتَبَرِّعِ وَلَمَا يُطَالَبُ بِهِ فِي الْآخِرَةِ بِخِلَافِ الْعَبْدِ الْمَحْجُوْرِ الَّذِيْ يُقِرُّ بِالدَّيْنِ ثُمَّ تَكَفَّلَ عَنْهُ رَجُلٌ فَإِنَّهُ يَصِحُّ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْعَبْدُ مُطَالَبًا بِهِ قَبْلَ الْعِتْقِ لِأَنَّ ذِمَّتَهُ فِيْ حَقِّهِ كَامِلَةٌ لِحَيَاتِهِ وَعَقْلِهِ وَالْمُطَالَبَةُ ثَابِتَةٌ أَيْضًا فِي الْجُمْلَةِ إِذْ يُتَصَوَّرُ أَنْ يُصَدِّقَهُ مَوْلَاهُ أَوْ يُعْتِقَهُ فَيُطَالَبُ فِي الْحَالِ فَلَمَّا صَحَّتْ مُطَالَبَتُهُ صَحَّتِ الْكَفَالَةُ عَنْهُ وَلٰكِنْ يُؤْخَذُ الْكَفِيْلُ بِهِ فِي الْحَالِ وَإِنْ كَانَ الْأَصِيْلُ وَهُوَ الْعَبْدُ الْمَحْجُوْرُ غَيْرَ مُطَالَبٍ بِهِ فِي الْحَالِ لِوُجُوْدِ الْمَانِعِ فِيْ حَقِّهِ وَزَوَالِهِ فِيْ حَقِّ الْكَفِيْلِ۔

ترجمہ: ﴿اور اگر وہ حق دین ہو تو محض ذمہ کی وجہ سے باقی نہیں رہے گا یہاں تک کہ اس کے ساتھ﴾ یعنی اس ذمہ کے ساتھ ﴿ایسا مال یا ایسی چیز ملائی جائے جس سے ذموں کو پکا کیا جاتا ہے اور وہ کفیل کا ذمہ ہے﴾ یعنی جب تک میت کوئی مال یا ایسا کفیل نہ چھوڑے جس کا کفیل بنا اس کی زندگی سے ہو تو اس کا قرض دنیا میں باقی نہیں رہے گا لہٰذا قرض خواہ اس کی اولاد سے اس قرضہ کا مطالبہ نہیں کر سکتا بلکہ اس سے آخرت میں لے گا ﴿اور اسی وجہ سے﴾ یعنی چونکہ میت کے ذمہ میں دین باقی نہیں رہا اسی بناء پر امام ابوحنیفہ ﷫ نے فرمایا کہ مفلس میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا صحیح نہیں ہے﴾ جبکہ زندگی کی حالت سے اس کا کوئی کفیل باقی نہ ہو اس لئے کہ کفالت نام ہے ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانے کا اور جب میت کے لئے ذمہ معتبرہ باقی نہیں رہا تو اس کے ساتھ کفیل کا ذمہ کیسے ملایا جائے گا بخلاف اس صورت کے کہ جب میت کا مال ہو یا زندگی کی حالت سے کوئی کفیل ہو کیونکہ اس وقت اس کا ذمہ کامل ہے لہٰذا اس کی طرف سے کفیل بننا بھی درست ہوگا، بخلاف اس کے کہ کوئی شخص بغیر کفالت کے میت کا قرضہ ادا کر کے تبرع

کرے کہ یہ ... ن ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ نے فرمایا کہ مفلس میت کی طرف سے کفیل بننا درست ہے کیونکہ موت دین سے بری کرنے کے لئے مشروع نہیں ہوئی اور اگر میت بری ہو جاتا تو تبرع کرنے والے شخص سے دین وصول کرنا حلال نہ ہوتا اور آخرت میں میت سے اس قرضہ کا مطالبہ نہیں کیا جاتا ﴿بخلاف عبد محجور کے جو قرضہ کا اقرار کرے﴾ پھر کوئی شخص اس کی طرف سے کفیل بن جائے کہ یہ کفالت درست ہے اگرچہ غلام سے اس کی آزادی سے پہلے مطالبہ نہیں کیا جاسکتا ہے ﴿کیونکہ غلام کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے﴾ اس کی حیات اور عقل کی وجہ سے اور کسی نہ کسی صورت میں مطالبہ بھی ثابت ہے کیونکہ یہ بات متصور ہو سکتی ہے کہ مولی اس کی تصدیق کردے یا اس کو آزاد کردے فی الحال اس سے مطالبہ کیا جائے گا پس جب عبد محجور سے مطالبہ درست ہے تو اس کی طرف سے کفیل بننا بھی درست ہوگا لیکن کفیل سے دین کا فی الحال مطالبہ کیا جائے گا اگرچہ اصیل جو کہ عبد محجور ہے اس سے فی الحال مطالبہ نہیں کیا جائے گا غلام کے حق میں مانع کے پائے جانے کی وجہ سے اور کفیل کے حق میں مانع کے زائل ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: ﴿**وان کان دینا لم یبق الخ**﴾ دوسری صورت وہ حکم مشروع جو میت پر دوسروں کی ضرورت کی وجہ سے مشروع کیا گیا ہو اگر دین فی الذمہ کے قبیل سے ہو تو وہ محض میت کے ذمے کی وجہ سے باقی نہیں رہے گا بلکہ جب میت کے ذمہ کے ساتھ مال ملا ہو یعنی میت نے مال چھوڑا ہو یا میت کے ذمے کے ساتھ وہ چیز ملی ہوئی ہو جس کی وجہ سے ذمہ مستحکم اور مضبوط ہو جاتا ہے یعنی میت نے اپنا کفیل چھوڑا ہو تو ان دونوں صورتوں میں دین باقی رہے گا۔ چنانچہ مال چھوڑنے کی صورت میں اس مال سے دین وصول کیا جائے گا اور کفیل چھوڑنے کی صورت میں کفیل سے دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اور اگر میت نے نہ مال چھوڑا ہو اور نہ کفیل چھوڑا تو اس صورت میں احکام دنیوی کے اعتبار سے اس کے ذمے میں دین باقی نہیں رہے گا اور جب اس صورت میں دین باقی نہیں رہا تو میت کی اولاد سے اس دین کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا ہاں آخرت میں اس دین کو وصول کرنے کا قرض خواہ کو پورا پورا حق حاصل ہوگا۔

﴿**ولہٰذا ای لاجل الخ**﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میت کے محض ذمے کی وجہ سے چونکہ دین باقی نہیں رہتا اس لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میت اگر مفلس ہو اس نے نہ مال چھوڑا ہو اور نہ اس نے کوئی کفیل چھوڑا ہو ایسی صورت میں اس میت کی طرف سے اگر کوئی شخص دین کا کفیل بن جائے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ کفالہ کہتے ہیں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا دین کے مطالبے میں اور مال اور کفیل نہ چھوڑنے کی وجہ سے میت کا ذمہ ہی معتبر نہیں ہے اور جب میت کا ذمہ معتبر نہیں ہے تو اس کے ذمہ کے ساتھ کفیل کا ذمہ کس طرح ملایا جاسکتا ہے اور جب کفیل کا ذمہ میت کے ذمے کے ساتھ نہیں ملایا جاسکتا تو میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا صحیح نہیں ہوگا کہ کفالہ متحقق نہیں ہوگا ہاں اگر میت نے مال چھوڑا ہو یا اس کی زندگی کے وقت سے کفیل موجود ہو تو اس صورت میں چونکہ میت کا ذمہ معتبر ہے اس لئے اس کے ساتھ کفیل کا ذمہ ملانا صحیح اور معتبر ہوگا اور جب کفیل کا ذمہ ملانا درست ہے تو اس کا میت کی طرف سے کفیل ہونا درست ہوگا یہ بات ذہن نشین رہے کہ محض تبرع اور احسان کے طور پر کسی انسان نے بغیر کفالہ کے میت کا دین ادا کردیا تو یہ بالاتفاق صحیح ہوگا صاحبین اور ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں اگر میت نے مال اور کفیل نہ چھوڑا ہو تب بھی میت کی طرف سے دین کا کفیل بننا صحیح ہے اس لئے کہ موت میت کو دین سے بری نہیں کرتی اگر موت کی وجہ سے میت دین سے بری ہو جاتا تو پھر تبرعاً دین ادا کرنے والے سے دین لینا حلال نہ ہوتا اور میت سے اس دین کا آخرت میں مطالبہ نہ کیا جاتا، حالانکہ معاملہ ایسے نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ میت دین سے بری نہیں ہوتا اس لئے اس کی طرف سے کفیل ہونا صحیح ہوگا۔

﴿**بخلاف العبد المحجور الخ**﴾ سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ ذمے کا ضعیف ہونا عبد محجور اور میت دونوں میں برابر ہے کہ جس طرح میت کا ذمہ ضعیف ہے اسی طرح عبد محجور کا ذمہ بھی ضعیف ہے لہٰذا جس طرح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے

مذہب کے مطابق میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا صحیح نہیں ہے اسی طرح عبد محجور کی طرف سے بھی دین کا کفیل ہونا صحیح نہیں ہونا چاہیے حالانکہ آپ کے ہاں عبد محجور کی طرف سے کفیل ہونا صحیح ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا کہ عبد محجور اگر کسی کے لئے دین کا اقرار کرلے تو اس کی طرف سے اگر کوئی شخص دین کا کفیل بن جائے تو یہ اس لئے صحیح ہے کہ عبد محجور کی حیاۃ، عقل اور بلوغ کی وجہ سے اس کے حق میں اس کا ذمہ کامل ہے اور فی الحال عبد محجور سے مطالبہ بھی ممکن ہے۔ بایں طور کہ مولی عبد محجور کے اقرار کی تصدیق کردے یا عبد محجور کو آزاد کرے تو ان دونوں صورتوں میں عبد محجور سے فی الحال دین کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے پس جب عبد محجور سے دین کا مطالبہ کرنا صحیح ہے تو اس کی طرف سے کفیل ہونا بھی صحیح ہوگا کیونکہ کفالہ کا دارومدار مطالبہ پر ہے لیکن فرق صرف اتنا ہے کہ جو شخص عبد محجور کی طرف سے کفیل ہوگا تو اس سے فی الحال دین کا مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ اس کے حق میں مطالبہ سے مانع کوئی چیز نہیں ہے مگر عبد محجور سے فی الحال دین کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ عبد محجور کے حق میں مطالبہ سے مانع چیز موجود ہے اور وہ ہے اس کا مفلس ہونا اور کسی چیز کا مالک نہ ہونا اس لئے اس سے فی الحال دین کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ آزاد ہونے کے بعد یا جب مولی اس کے اقرار کی تصدیق کرے تو اس سے دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔

وَاَشَارَ اِلَى الثَّانِيْ بِقَوْلِهٖ وَاِنْ كَانَ حَقًّا لَهٗ اَيِ الْمَشْرُوْعُ حَقًّا لِلْمَيِّتِ بَقِيَ لَهٗ مَا تُقْضٰى بِهِ الْحَاجَةُ وَلِذٰلِكَ قُدِّمَ تَجْهِيْزُهٗ لِاَنَّ حَاجَتَهٗ اِلَى التَّجْهِيْزِ اَقْوٰى مِنْ جَمِيْعِ الْحَوَائِجِ ثُمَّ دُيُوْنُهٗ لِاَنَّ الْحَاجَةَ اِلَيْهَا اَمَسُّ لِاِبْرَاءِ ذِمَّتِهٖ بِخِلَافِ الْوَصِيَّةِ فَاِنَّهَا تَبَرُّعٌ ثُمَّ وَصَايَاهُ مِنْ ثُلُثِهٖ لِاَنَّ الْحَاجَةَ اِلَيْهَا اَقْوٰى مِنْ حَقِّ الْوَرَثَةِ وَالثُّلُثَانِ حَقُّهُمْ فَقَطْ ثُمَّ وَجَبَ الْمِيْرَاثُ بِطَرِيْقِ الْخِلَافَةِ عَنْهُ نَظَرًا لَهٗ لِاَنَّ رُوْحَهٗ يَتَشَفّٰى بِغَنَائِهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يُوَفَّقُوْنَ بِسَبَبِ حُسْنِ الْمَعَاشِ لِلدُّعَاءِ وَالصَّدَقَةِ لَهٗ فَيُصْرَفُ اِلٰى مَنْ يَّتَّصِلُ بِهٖ نَسَبًا اَيْ قَرَابَةً اَوْ سَبَبًا اَيْ زَوْجِيَّةً اَوْ دِيْنًا بِلَا نَسَبٍ اَوْ سَبَبٍ يَعْنِيْ يُوْضَعُ فِيْ بَيْتِ الْمَالِ تُقْضٰى بِهٖ حَوَائِجُ الْمُسْلِمِيْنَ وَلِهٰذَا اَيْ وَلِاَنَّ الْمَوْتَ لَا يُنَافِي الْحَاجَةَ بَقِيَتِ الْكِتَابَةُ بَعْدَ مَوْتِ الْمَوْلٰى وَبَعْدَ مَوْتِ الْمُكَاتَبِ عَنْ وَفَاءٍ فَاِذَا مَاتَ الْمَوْلٰى وَبَقِيَ الْمُكَاتَبُ حَيًّا يُؤَدِّي الْكِتَابَةَ اِلٰى وَرَثَتِهٖ لِاِحْتِيَاجِ الْمَوْلٰى اِلَى الْوَلَاءِ وَبَدَلِ الْكِتَابَةِ وَكَذَا اِذَا مَاتَ الْمُكَاتَبُ عَنْ وَفَاءٍ اَيْ مَالٍ وَافٍ لِبَدَلِ الْكِتَابَةِ وَبَقِيَ الْمَوْلٰى حَيًّا يُؤَدِّيَ الْوَفَاءَ وَرَثَةُ الْمُكَاتَبِ اِلَى الْمَوْلٰى لِحَاجَتِهٖ اِلٰى تَحْصِيْلِ الْحُرِّيَّةِ حَتّٰى يَكُوْنَ مَا بَقِيَ عَنْهُ مِيْرَاثًا لِوَرَثَتِهٖ وَيُعْتَقُ اَوْلَادُهُ الْمَوْلُوْدُوْنَ وَالْمُشْتَرُوْنَ فِيْ حَالِ الْكِتَابَةِ وَيُعْتَقُ هُوَ فِيْ اٰخِرِ جُزْءٍ مِّنْ اَجْزَاءِ حَيَاتِهٖ وَاِنَّمَا قُلْنَا عَنْ وَفَاءٍ لِاَنَّهٗ اِذَا لَمْ يَتْرُكْ وَفَاءً لَا يَنْبَغِيْ لِاَوْلَادِهٖ اَنْ يَّكْسِبُوا الْوَفَاءَ وَيُؤَدُّوْهُ اِلَى الْمَوْلٰى۔

ترجمہ اور دوسری قسم کی طرف ماتن رحمہ اللہ نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ﴿اگر وہ خود اس کا حق ہو﴾ یعنی حکم مشروع میت کا حق ہو ﴿تو اس کے لئے اتنی مقدار مال باقی رہے گا جس سے ضرورت پوری کی جاسکے اسی وجہ سے میت کے کفن دفن کو مقدم کیا جائے گا﴾ کیونکہ کفن دفن کی طرف اس کی ضرورت تمام ضرورتوں سے بڑھ کر ہے ﴿پھر اس کے قرضوں کو﴾ اس لئے کہ اس کے ذمہ کو بری

کرنے کے لئے قرضہ کی ادائیگی کی ضرورت زیادہ ہے بخلاف وصیت کے اس لیے کہ وصیت تو ایک احسان ہے ﴿ پھر ثلث مال سے اس کی وصیتوں کو ﴾ کیونکہ وصیت کو پورا کرنے کی ضرورت ورثاء کے حق سے بڑھ کر ہے اور ورثاء کا حق صرف دوثلث مال ہے ﴿ پھر میت سے نیابت کے طور پر میراث واجب ہوگی میت کے فائدہ کے لیے ﴾ کیونکہ میت کی روح کو وارثوں کے مالدار ہونے سے خوشی ہوگی اور ہوسکتا ہے کہ معاشی حالت بہتر ہونے کی وجہ سے اس کے لیے اور صدقہ کرنے کی ان کو توفیق ہو ﴿ چنانچہ میت کے ترکہ کو ان لوگوں پر خرچ کیا جائے گا جو نسب کے اعتبار سے اس سے تعلق رکھتے ہوں ﴾ یعنی قرابت کے لحاظ سے ﴿ یا سبب کے اعتبار سے ﴾ یعنی زوجیت کے اعتبار سے ﴿ یا دین کے اعتبار سے بغیر سبب اور نسب کے ﴾ یعنی میت کا ترکہ بیت المال میں رکھ دیا جائے گا جس سے مسلمانوں کی ضرورتوں کو پورا کیا جائے گا ﴿ اور اسی وجہ سے ﴾ یعنی چونکہ موت حاجت کے منافی نہیں ہے ﴿ اس لیے عقد کتابت باقی رہے گا مولیٰ کے مرنے کے بعد اور مالِ وافی چھوڑ کر مکاتب کے مرنے کے بعد ﴾ پس جب مولیٰ مر گیا اور مکاتب زندہ رہا تو بدل کتابت مولیٰ کے ورثاء کو ادا کیا جائے گا کیونکہ مولیٰ بدل کتابت اور ولاء کا محتاج ہے اور اسی طرح جب مکاتب مر جائے وفاء کو چھوڑ کر یعنی اتنا مال چھوڑ کر جو بدل کتابت کے لئے کافی ہو اور مولیٰ زندہ رہے تو مکاتب کے ورثاء مولیٰ کو وفاء (بدل کتابت) کریں گے کیونکہ مکاتب آزادی حاصل کرنے کا محتاج ہے تاکہ بدل کتابت سے بچا ہوا ترکہ مکاتب کے ورثاء کے لیے میراث بن سکے اور مکاتب ہونے کی حالت میں پیدا ہوئے بچوں اور خریدے ہوئے بچوں کو آزاد کیا جاسکے اور وہ مکاتب اپنی زندگی کے آخری جزء میں آزاد ہوگا۔ اور ہم نے عن فاء کہا ہے اس لئے کہ مکاتب جب اتنا مال چھوڑ کر نہ جائے جو بدل کتابت کے لئے کافی ہو تو اس کی اولاد کے لئے مناسب نہیں کہ وہ مال کمائیں اور مولیٰ کو دیں۔

تشریح:...... ﴿ وان كان حقاً له اى المشروع حقًا للميت ﴾ احکام دنیاوی کی چوتھی قسم بیان کر رہے ہیں یعنی وہ احکام جو دوسروں پر میت کی ضرورت کی وجہ سے مشروع کیے گئے ہوں، چنانچہ فرمایا کہ اگر حکمِ مشروع خود میت کا حق ہو یعنی وہ حق خود میت کی ضرورت کی وجہ سے مشروع کیا گیا ہو تو اس قسم کا حکم یہ ہے کہ وہ حکم مشروع میت کے لئے اتنی مقدار میں باقی رہے گا جس سے میت کی حاجت پوری ہو جائے چونکہ میت کا حق بقدر ضرورت باقی رہتا ہے اسی وجہ سے میت کے کفن دفن کو ادائیگی دین اور اس کے علاوہ تمام امور پر مقدم رکھا گیا ہے کیونکہ کفن دفن کی طرف میت کا محتاج ہونا دین کی ادائیگی اور دوسرے حوائج سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ زندگی میں کپڑے پہننے کی حاجت قرض خواہوں کے حق پر مقدم ہے لہٰذا مرنے کے بعد بھی یہ حاجت قرض خواہوں کے حق پر مقدم ہوگی کفن دفن کے بعد میت کے دیون ادا کئے جائیں گے کیونکہ اپنے ذمہ کو بری کرنے کے لئے ادائے دین کی حاجت وصیت کی حاجت سے بہت بڑھ کر ہے اس لئے کہ وصیت تو میت کی طرف سے تبرع اور احسان ہے۔ دیون کی ادائیگی کے بعد جو مال باقی بچے اس کے تہائی سے میت کی وصیتیں ادا کی جائیں گی کیونکہ وصیت کی طرف محتاج ہونا ورثہ کے حق سے زیادہ قوی ہے اس لئے کہ وصیت کا فائدہ آخرت میں میت کی طرف لوٹے گا اور میت آخرت میں اس کی طرف محتاج ہے اور وصیتیں نافذ کرنے کے بعد وارثوں کو میت کا خلفاء اور جانشین بناتے ہوئے باقی دوثلث مال میں میراث جاری ہوگی یعنی میت کے بقیہ دوثلث مال میں اس کے ورثاء اس کے جانشین ہوں گے۔

کتاب کی عبارت ﴿ نظرا له ﴾ کا تعلق سابقہ تمام امور سے ہے یعنی کفن دفن، ادائیگی دین، تنفیذ وصایا اور جریانِ میراث ان تمام امور کا نفع خود میت کو لوٹے گا چنانچہ کفن دفن، ادائیگی دین، اور تنفیذ وصایا کے نفع کا میت کی طرف لوٹنا تو ظاہر ہے اور جریانِ میراث کا نفع میت کی طرف اس طرح لوٹے گا کہ جب اس کے ورثاء مالدار ہوں گے اور اس کے مال سے نفع اٹھائیں گے تو اس کی روح کو سکون

ملے گا اور اس کی روح خوش ہوگی اور اسے آخرت میں ثواب حاصل ہوگا اور ممکن ہے کہ معاشی حالت بہتر ہونے کی وجہ سے میت کے ورثاء اس کے حق میں دعائے خیر کریں اور اس کے لئے کچھ صدقہ کردیں چنانچہ میت کا ترکہ تقسیم کیا جائے گا ان لوگوں پر جو یا تو قرابت نسب کے لحاظ سے اس سے نزدیک تر ہوں یا سبب یعنی تعلق زوجیت کے لحاظ سے اور یا نسب اور سبب کے بغیر محض دین کے اعتبار سے اس کے قریب تر ہوں یعنی جب میت کا کوئی وارث نہ ہو تو میت کا ترکہ بیت المال میں داخل کردیا جائے گا تاکہ عام مسلمانوں کی ضروریات میں صرف ہو۔

﴿ولهذا اى ولان الموت﴾ صاحب کتاب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ موت حاجتِ انسانی کے باقی رہنے کے منافی نہیں ہے بلکہ میت کے لئے بقدرِ حاجت حکمِ مشروع باقی رہتا ہے اس لئے مولیٰ کے مرنے کے بعد عقدِ کتابت باقی رہے گا اور موت کی وجہ سے عقدِ کتابت ختم نہیں ہوگا عبدِ مکاتب مولیٰ کے ورثاء کو بدلِ کتابت ادا کرکے آزاد ہوسکتا ہے کیونکہ موت کے بعد بھی دیون وغیرہ کی ادائیگی کے لئے مولیٰ ولاء اور بدلِ کتابت کا محتاج ہے اور اسی طرح اگر مکاتب مرگیا اور اس نے اتنا مال چھوڑا جس سے بدلِ کتابت ادا کیا جا سکتا ہے اور مولیٰ زندہ رہا تو عقدِ کتابت کے باقی رہنے کا حکم لگایا جائے گا چنانچہ مکاتب کے ورثاء اس کی طرف سے اس کے متروکہ مال میں سے بدلِ کتابت ادا کریں گے۔

یہاں بھی عقدِ کتابت کے بقاء کا حکم حاجت کی وجہ سے دیا گیا ہے کیونکہ مکاتب اس بات کا محتاج ہے کہ اس کو آزادی حاصل ہوجائے اور کفر کا اثر یعنی رقیت اس سے زائل ہوجائے تاکہ بدلِ کتابت ادا کرنے کے بعد اس کا بقیہ مال اس کے ورثاء کے لئے میراث ہو پس جب مکاتب غلام کے ورثہ مولیٰ کو بدلِ کتابت ادا کردیں تو مکاتب اپنی زندگی کے آخری لمحہ سے آزاد شمار ہوگا جس کا ثمرہ یہ ہوگا کہ اس کے جو بچے مکاتب کے زمانے میں پیدا ہوئے یا مکاتب ہونے کے زمانہ میں جن بچوں کو اس نے خریدا وہ سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ حریت اور رقیت میں اولاد باپ کے تابع ہوتی ہے۔

﴿وانما قلنا عن وفاء﴾ ہم نے عن وفاء ﴿بدلِ کتابت کے بقدر مال چھوڑنا﴾ کی قید اس لئے لگائی کہ اگر مکاتب اتنا مال چھوڑ کر نہ جائے جس سے بدلِ کتابت ادا کیا جاسکے تو اس کی اولاد کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا وہ خود مال کما کر اس کی طرف سے مولیٰ کو بدلِ کتابت ادا کریں۔

وَ قُلْنَا مَعْطُوْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ بَقِيَتْ اَیْ وَ لِهٰذَا قُلْنَا تَغْسِلُ الْمَرْاَةُ زَوْجَهَا فِیْ عِدَّتِهَا لِبَقَاءِ مِلْكِ الزَّوْجِ فِی الْعِدَّةِ وَ الْمَالِكُ هُوَ الْمُحْتَاجُ اِلَی الْغُسْلِ بِخِلَافِ مَا اِذَا مَاتَتِ الْمَرْاَةُ حَيْثُ لَا يَغْسِلُهَا زَوْجُهَا لِاَنَّهَا مَمْلُوْكَةٌ وَ قَدْ بَطَلَتْ اَهْلِيَّةُ الْمَمْلُوْكِيَّةِ بِالْمَوْتِ وَ لِهٰذَا لَا تَكُوْنُ الْعِدَّةُ عَلَيْهِ بَعْدَهَا وَ قَالَ الشَّافِعِیُّ رحمہ اللہ يَغْسِلُهَا زَوْجُهَا كَمَا تَغْسِلُ هِیَ زَوْجَهَا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِعَائِشَةَ رضی اللہ عنہا لَوْ مُتِّ لَغَسَّلْتُكِ وَ الْجَوَابُ اَنَّ مَعْنٰی لَغَسَّلْتُكِ لَقُمْتُ بِاَسْبَابِ غُسْلِكِ۔

ترجمہ ﴿اور ہم نے کہا﴾ اس کا عطف ہے ماتن رحمہ اللہ کے قول بقیت پر یعنی اسی وجہ سے ہم نے کہا ﴿بیوی اپنے شوہر کو اپنی عدت میں غسل دے سکتی ہے عدت میں شوہر کی ملک کے باقی رہنے کی وجہ سے﴾ اور مالک ہی غسل کا محتاج ہے ﴿بخلاف اس کے کہ جب بیوی مرجائے﴾ کہ اس کا شوہر اس کو غسل نہیں دے سکتا ہے ﴿کیونکہ بیوی مملوکہ ہے اور موت کی وجہ سے اہلیت مملوکیت باطل ہوچکی ہے﴾ اسی وجہ سے بیوی کے مرنے کے بعد شوہر پر عدت واجب نہیں ہوتی اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کا شوہر اس کو غسل

دے سکتا ہے جس طرح بیوی اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے فرمایا (اگر تمہاری موت واقع ہو جائے تو میں تمہیں غسل دیدوں گا) اور جواب یہ ہے کہ (لغسلتك) کا مطلب ہے کہ میں تمہارے غسل کے سامان کا انتظام کروں گا۔

تشریح:...... ﴿وقلنا﴾ اس کا عطف ماتن رحمۃ اللہ علیہ کے قول سابق بقیت پر ہے۔یعنی چونکہ موت حاجت انسانی کے باقی رہنے کے منافی نہیں ہے بلکہ بقدر حاجت میت کے لئے حکم مشروع باقی رہتا ہے اس لئے ہم نے کہا کہ شوہر کے مرنے کے بعد عورت اپنی عدت کے زمانے میں شوہر کو غسل دے سکتی ہے اس لئے کہ تابقاء عدت شوہر مرنے کے بعد بھی اپنی بیوی کا مالک ہے اسی وجہ سے بیوی پر عدت واجب ہوتی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ملک نکاح ورثہ کی طرف منتقل نہیں ہوتی لہٰذا تابقاء عدت شوہر کی ملک ان تمام چیزوں میں باقی رہے گی جن کے ساتھ شوہر کی ضرورت وابستہ ہے۔اور جو چیزیں ضروریات میں سے نہیں ہیں ان میں شوہر کی ملک باقی نہیں رہے گی اور غسل شوہر کی ضرورت ہے اس لئے غسل کے سلسلے میں شوہر کی ملک نکاح قائم رہے گی اور بیوی کے لئے شوہر کو غسل دینے کی اجازت ہوگی۔ بخلاف اس کے کہ اگر بیوی مرگئی تو شوہر اس کو غسل نہیں دے سکتا اس لئے کہ بیوی مملوکہ ہوتی ہے اور اس کی موت کی وجہ سے اس کے مملوک ہونے کی اہلیت باطل ہو جاتی ہے کیونکہ میت ان تصرفات کا محل نہیں ہو سکتی جن کا تعلق مملوک ہونے کے ساتھ ہے۔ بہرحال جب عورت کی مملوکیت باطل ہوگئی تو نکاح اپنے تمام علائق کے ساتھ مرتفع ہو گیا یہی وجہ ہے کہ بیوی کے مرنے کے بعد مرد پر عدت واجب نہیں ہوتی بہرحال جب نکاح ختم ہو گیا تو اب مرد نہ اس کو غسل دے سکتا ہے نہ دیکھ سکتا ہے اور نہ چھو سکتا ہے۔امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح عورت اپنے شوہر کے مرنے کے بعد اس کو غسل دے سکتی ہے اسی طرح شوہر بھی اپنی بیوی کے مرنے کے بعد اس کو غسل دے سکتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے فرمایا تھا کہ ﴿لو مت لغسلتك﴾ اگر تمہاری موت واقع ہوگئی تو میں تمہیں غسل دوں گا اس سے معلوم ہوا کہ مرد عورت کو غسل دے سکتا ہے۔

﴿و الجواب﴾ احناف کی طرف سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ لغسلتك کا مطلب یہ ہے کہ میں تمہارے غسل کے سامان کا انتظام کروں گا حقیقۃً غسل دینا مراد نہیں ہے۔دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ﴿کل نسب وسبب ینقطع بالموت الا نسبی سببی﴾ ہر نسب اور سبب موت سے ختم ہو جاتا ہے مگر میرا نسب اور سبب موت سے ختم نہیں ہوتا۔اسی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کے ساتھ کسی کا نکاح جائز نہیں ہے، پس چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی موت کے بعد زوجیت باقی رہے گی اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کو غسل دے سکتے ہیں۔

وَ مَا لَا يَصْلُحُ لِلْحَاجَةِ كَالْقِصَاصِ وَ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ اِبْتِدَاءَ كَلَامٍ وَقَعَ مُبْتَدأً وَ خَبَرًا اِنَّمَا اَوْرَدَهٗ بِتَقْرِيْبِ مَا تُقْضٰى بِهِ الْحَاجَةُ وَ اِنَّمَا يَكُوْنُ الْقِصَاصُ مِمَّا لَا يَصْلُحُ لِحَاجَتِهٖ لِاَنَّهٗ شُرِعَ عُقُوْبَةً لِدَرْكِ الثَّارِ وَ هُوَ تَشَفِّي الصُّدُوْرِ لِلْاَوْلِيَاءِ بِدَفْعِ شَرِّ الْقَاتِلِ وَ وَقَعَتِ الْجِنَايَةُ عَلٰى اَوْلِيَائِهٖ مِنْ وَجْهٍ لِاِنْتِفَاعِهِمْ بِحَيَاتِهٖ فَاَوْجَبْنَا الْقِصَاصَ لِلْوَرَثَةِ اِبْتِدَاءً لَا اَنَّهٗ يَثْبُتُ لِلْمَيِّتِ اَوَّلًا ثُمَّ يَنْتَقِلُ اِلَيْهِمْ كَالْحُقُوْقِ وَ السَّبَبُ اِنْعَقَدَ لِلْمَيِّتِ لِاَنَّ الْمُتْلَفَ حَيَاتُهٗ فَكَانَتِ الْجِنَايَةُ وَاقِعَةً فِيْ حَقِّهٖ مِنْ وَجْهٍ فَيَصِحُّ عَفْوُ الْمَجْرُوْحِ بِاعْتِبَارِ اَنَّ السَّبَبَ اِنْعَقَدَ لِلْمُوْرِثِ وَ عَفْوُ الْوَارِثِ قَبْلَ مَوْتِ الْمَجْرُوْحِ لِاَنَّ الْحَقَّ بِاعْتِبَارِ

نَفْسِ الْوَاجِبِ لِلْوَارِثِ وَ قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ رحمہ اللہ اِنَّ الْقِصَاصَ غَيْرُ مَوْرُوْثٍ اَىْ لَا يَثْبُتُ عَلٰى وَجْهٍ تَجْرِىْ فِيْهِ سِهَامُ الْوَرَثَةِ بَلْ يَثْبُتُ ابْتِدَاءً لِلْوَرَثَةِ لِمَا قُلْنَا اِنَّ الْغَرْضَ دَرْكُ ثَأْرِهِمْ وَ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ مَعْنًى وَاحِدًا لَا يَحْتَمِلُ التَّجَزِّىَ ثَبَتَ لِكُلِّ وَاحِدٍ عَلٰى سَبِيْلِ الْكَمَالِ كَوِلَايَةِ الْاِنْكَاحِ لِلْاِخْوَةِ وَ لِهٰذَا لَوِ اسْتَوْفَى الْاَخُ الْكَبِيْرُ قَبْلَ كِبَرِ الصَّغِيْرِ يَجُوْزُ لَهٗ بِخِلَافِ مَا اِذَا كَانَ اَحَدُ الْكَبِيْرَيْنِ غَائِبًا فَاِنَّهٗ لَا يَجُوْزُ لِلْحَاضِرِ اَنْ يَسْتَوْفِىَ لِاَنَّ احْتِمَالَ عَفْوِ الْغَائِبِ رَاجِحٌ وَاِحْتِمَالُ تَوَهُّمِ عَفْوِ الصَّغِيْرِ بَعْدَ الْبُلُوْغِ نَادِرٌ فَلَا يُعْتَبَرُ وَ عِنْدَهُمَا يَثْبُتُ الْقِصَاصُ لِلْوَرَثَةِ بِطَرِيْقِ الْاِرْثِ لَا بِطَرِيْقِ الْاِبْتِدَاءِ ۔

ترجمہ:...... ﴿اور وہ حق جو ضرورت سے تعلق نہ رکھتا ہو جیسے قصاص اور یہ جملہ اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہو کہ یہ نیا کلام ہو جو مبتدا اور خبر پر واقع ہوا ہے اور ماتن رحمہ اللہ اس کو لائے ہیں **ما تقضی به الحاجة** کو قریب الی الفہم کرنے کے لئے اور قصاص جو میت کی حاجت کے ساتھ اس لیے تعلق نہیں رکھتا ہے۔﴿ کیونکہ قصاص بطور سزا کے خون کا انتقام لینے کے لئے مشروع ہوا ہے﴾ اور وہ قاتل کے شر کے دور ہونے سے ورثاء کے سینوں کا ٹھنڈا ہونا ہے۔﴿اور ایک لحاظ سے جنایت اولیائے مقتول پر واقع ہوئی ہے کہ مقتول کی حیات سے اولیاء کے سے نفع اٹھانے کی وجہ سے اس لئے ہم نے ابتداءً قصاص کو ورثاء کے لیے ثابت کیا ہے۔﴾ نہ یہ کہ قصاص اولاً میت کے لئے ثابت ہو پھر ورثاء کی طرف منتقل ہو حقوق ﴿اور سبب میت کے حق میں منعقد ہوا﴾ کیونکہ جو چیز تلف کی گئی ہے وہ میت کی زندگی ہے تو ایک لحاظ سے جنایت میت کے حق میں واقع ہوئی ہے ﴿لہٰذا زخمی کا معاف کرنا درست ہوگا﴾ اس اعتبار سے کہ سبب مورث کے حق میں منعقد ہوا ہے ﴿اور زخمی کی موت سے پہلے وارث کا معاف کرنا بھی درست ہے﴾ اس لئے کہ نفس واجب کے اعتبار سے حق وراث ہی کا ہے ﴿اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ قصاص میں وراثت جاری نہیں ہوتی﴾ یعنی قصاص اس طرح ثابت نہیں ہوتا کہ اس میں ورثاء کے حصے جاری ہوں بلکہ قصاص ابتداءً ہی ورثاء کے لئے ثابت ہوتا ہے کیونکہ ہم نے کہا ہے کہ غرض خون کا انتقام لینا ہے لیکن چونکہ قصاص ایک ایسا معنی ہے جو تقسیم ہونے کا احتمال نہیں رکھتا اسی وجہ سے ہر وراث کے لیے علی وجہ الکمال قصاص کا حق حاصل ہوتا ہے بھائیوں کو نکاح کی ولایت علی وجہ الکمال حاصل ہوتی ہے اسی وجہ سے اگر بڑا بھائی چھوٹے بھائی کے بالغ ہونے سے پہلے قصاص لے لے تو یہ درست ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب بڑے دو بھائیوں میں سے کوئی ایک غائب ہو تو حاضر کے لئے جائز نہیں ہے کہ قصاص لے کیونکہ غائب بھائی کے معاف کرنے کا احتمال راجح ہے اور چھوٹے بھائی کے بالغ ہونے کے بعد اس کے معاف کرنے کا احتمال نادر ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ورثاء کے لئے قصاص بطور وراثت کے ثابت ہوتا ہے نہ کہ بطریق ابتداء۔

تشریح:...... ﴿وما لایصلح لحاجته﴾ شارح رحمہ اللہ نے اس عبارت کی ترکیب کے بارے میں دو احتمال بیان کئے ہیں:

(ا) **ما لا یصلح لحاجته** کا عطف ہے ﴿**ما تقضی به الحاجة**﴾ پر تو عبارت یوں ہو جائے گی ﴿**بقی للمیت ما تقضی به الحاجة وما لا یصلح لحاجته کالقصاص**﴾ یعنی میت کا اس قدر حق باقی رہے گا جس سے اس کی حاجت پوری کی جا سکے اور وہ حکم بھی باقی رہے گا جو اس کی حاجت سے متعلق نہ ہو جیسے قصاص۔ دوسری ترکیب یہ ہے کہ یہ جملہ مستانفہ ہے ﴿**ما لا یصلح**﴾ مبتدا اور ﴿**کالقصاص**﴾ خبر ہے اس کا منشاء یہ ہے کہ ﴿**ماتقضی به الحاجة**﴾ (وہ چیز جس سے میت کی حاجت

پوری ہو سکے) کی مناسبت سے اور اس کو قریب الی الفہم کرنے کے لیے ﴿ما لا یصلح لحاجته﴾ (وہ چیز جس سے میت کی حاجت پوری نہ ہو سکے) کا حکم بھی بیان کر دیا۔

بہر حال عبارت کا مطلب یہ ہے کہ احکامِ دنیوی کی چوتھی قسم وہ چیز ہے جو میت کی حاجت سے متعلق نہ ہو یعنی جس کو میت کی حاجت کے پورا کرنے کے لئے مشروع نہ کیا گیا ہو وہ بھی موت کے بعد باقی رہے گی جیسے قصاص کہ اس کو میت کی حاجت پورا کرنے کے لئے مشروع نہیں کیا گیا کیونکہ قصاص مشروع ہونے کی غرض قاتل سے خون کا انتقام اور بدلہ لینا ہے اور اس انتقام کے ذریعے مقتول کے اولیاء کا دل ٹھنڈا ہوگا کہ قاتل کا شر ان سے دور ہو گیا۔ مقتول کا دل ٹھنڈا نہیں ہوگا کیونکہ مقتول تو انتقام کا اہل ہی نہیں رہا۔

خلاصہ یہ ہے کہ قصاص مقتول کی حاجت روائی کے لئے مشروع نہیں ہوا بلکہ اولیائے مقتول کی حاجت روائی کے لئے مشروع ہوا ہے نیز قتل کی جنایت ایک لحاظ سے اولیائے مقتول ہی کے حق میں واقع ہوئی ہے کیونکہ مقتول اگر زندہ ہوتا تو اس کی زندگی سے اولیاء ضرور کچھ نہ کچھ فائدہ اٹھاتے۔ الغرض اس لحاظ سے قتل کی جنایت اولیاء کے حق میں واقع ہوئی ہے اور جب جنایت اولیاء کے حق میں واقع ہوئی ہے تو قصاص جو اس جنایت کا بدلہ ہے وہ بھی ابتداءً اولیاء کے لئے ثابت ہوگا ایسا نہیں ہوگا کہ قصاص اولاً مقتول کے لیے ثابت ہو پھر بطریق خلافت ورثہ کی طرف منتقل ہو ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ قصاص کا ثبوت ایسے سبب سے ہوا کہ جو مورث یعنی مقتول کے لئے حق میں پایا گیا کیونکہ قاتل نے مقتول کی جان اور زندگی تلف کی ہے پس اس لحاظ سے جنایت مقتول کے حق میں واقع ہوئی ہے جب اس اعتبار سے جنایت مقتول کے حق میں واقع ہوئی ہے تو موت واقع ہونے سے پہلے یہ مقتول زخمی ہونے کی حالت میں قاتل کو معاف کرنا چاہے تو کر سکتا ہے اور واجب ہونے والا حق ﴿قصاص﴾ چونکہ ورثاء کا حق ہے اس لئے ورثاء مقتول کی موت سے پہلے اس کے زخمی ہونے کی حالت میں اگر قاتل کو معاف کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں۔

﴿و قال ابو حنیفة رحمه الله ان القصاص﴾ قصاص کے بارے میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کا اختلاف ہے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قصاص میں وراثت جاری نہیں ہوتی یعنی قصاص اس طرح ثابت نہیں ہوتا کہ اولاً میت کے لئے ثابت ہو پھر ورثاء کے حقوق کے مطابق اس میں حصے جاری ہوں بلکہ یہ ابتداء ہی ورثاء کے حق کے طور پر ثابت ہوتا ہے اس کی وجہ ہم نے اوپر بیان کر دی ہے کہ قصاص خون کا انتقام لینے اور خون کا بدلہ لینے کے لئے مشروع ہوا ہے اور انتقام لینے سے وارثوں کا دل ٹھنڈا ہوتا ہے نہ کہ میت کا کیونکہ وہ تو انتقام کا اہل ہی نہیں رہا اس لئے قصاص ابتداءً ورثاء کا حق ہوگا ایسا نہیں ہوگا کہ اولاً میت کے لئے ثابت ہو پھر اس میں وراثت جاری ہو لیکن چونکہ قصاص ایک ایسا وصف ہے جس میں تجزی اور تقسیم ممکن نہیں ہے اس لئے ہر وارث کو علی وجہ الکمال قصاص کا حق حاصل ہوگا جیسا کہ بہن کے نکاح کی ولایت ہر ایک بھائی کو کامل طور پر حاصل ہوتی ہے چونکہ قصاص کا حق ہر وارث کو علی وجہ الکمال حاصل ہوتا ہے اس لئے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص کو عمداً قتل کر دیا اور اس کے دو بیٹے ہوں ایک بالغ ہو اور دوسرا نابالغ ہو اور چھوٹے بھائی کے بالغ ہونے سے پہلے بڑا بھائی قصاص لینا چاہے تو اس کو قصاص لینے کا حق حاصل ہے بخلاف اس صورت کے کہ جب دونوں بھائی بالغ ہوں اور ان میں سے ایک حاضر ہو اور دوسرا غائب ہو تو تنہا حاضر بھائی کو قصاص لینے کا حق حاصل نہیں ہوگا کیونکہ اس بات کا احتمال راجح ہے کہ شاید غائب بھائی قصاص معاف کر دے کیونکہ معاف کرنا مستحب چیز ہے لیکن یہ احتمال نادر ہے کہ نابالغ بھائی بالغ ہونے کے بعد معاف کر دے اس لئے اس احتمال کا اعتبار نہیں ہوگا۔

صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب یہ ہے کہ قصاص میں وراثت جاری ہوتی ہے چنانچہ ان کے نزدیک وارثوں کو قصاص کا حق ابتداءً نہیں ملتا

بلکہ بطور وراثت ان کو حق قصاص حاصل ہوتا ہے۔

وَ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ تَظْهَرُ فِيمَا إِذَا كَانَ بَعْضُ الْوَرَثَةِ غَائِبًا وَ أَقَامَ الْحَاضِرُ الْبَيِّنَةَ عَلَيْهِ فَعِنْدَهُ يَحْتَاجُ الْغَائِبُ إِلَى إِعَادَةِ الْبَيِّنَةِ عِنْدَ حُضُورِهِ لِأَنَّ الْكُلَّ مُسْتَقِلٌّ فِي هٰذَا الْبَابِ وَ لَا يُقْضٰى بِالْقِصَاصِ لِأَحَدٍ حَتّٰى يَجْتَمِعَا وَ عِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَ مَوْرُوثًا لَا يَحْتَاجُ إِلَى إِعَادَةِ الْبَيِّنَةِ عِنْدَ حُضُورِ الْغَائِبِ لِأَنَّ أَحَدَ الْوَرَثَةِ يَنْتَصِبُ خَصْمًا عَنِ الْمَيِّتِ فَلَا تَجِبُ إِعَادَتُهَا وَ إِذَا انْقَلَبَ أَيِ الْقِصَاصُ مَالًا بِالصُّلْحِ أَوْ بِعَفْوِ الْبَعْضِ صَارَ مَوْرُوثًا فَيَكُونُ حُكْمُهُ حُكْمَ الْأَمْوَالِ حَتّٰى تُقْضٰى دُيُونُهُ مِنْهُ وَ تُنَفَّذُ وَصَايَاهُ وَ يَنْتَصِبُ أَحَدُ الْوَرَثَةِ خَصْمًا عَنِ الْمَيِّتِ فَلَا يُحْتَاجُ إِلَى إِعَادَةِ الْبَيِّنَةِ لِأَنَّ الدِّيَةَ خَلَفٌ عَنِ الْقِصَاصِ وَ الْخَلَفُ قَدْ يُفَارِقُ الْأَصْلَ فِي الْأَحْكَامِ كَالتَّيَمُّمِ فَارَقَ الْوُضُوْءَ فِي اِشْتِرَاطِ النِّيَّةِ وَ وَجَبَ الْقِصَاصُ لِلزَّوْجَيْنِ كَمَا فِي الدِّيَةِ فَيَنْبَغِيْ أَنْ تَقْتَصَّ الْمَرْأَةُ مِنَ الزَّوْجِ وَ الزَّوْجُ مِنَ الْمَرْأَةِ وَ لٰكِنْ عِنْدَهُ ابْتِدَاءً وَ عِنْدَهُمَا بِطَرِيْقِ الْإِرْثِ كَمَا يَثْبُتُ لَهُمَا اسْتِحْقَاقُ الدِّيَةِ بِطَرِيْقِ الْإِرْثِ وَ قَالَ مَالِكٌ رحمه الله لَا يَرِثُ الزَّوْجُ وَ الزَّوْجَةُ مِنَ الدِّيَةِ لِأَنَّ وُجُوْبَهَا بَعْدَ الْمَوْتِ وَ الزَّوْجِيَّةُ تَنْقَطِعُ بِهٖ وَ لَنَا أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَمَرَ بِتَوْرِيْثِ امْرَأَةِ أَشْيَمَ الضِّبَابِيِّ مِنْ عَقْلِ زَوْجِهَا أَشْيَمَ وَ لَهُ أَيْ لِلْمَيِّتِ حُكْمُ الْأَحْيَاءِ فِيْ أَحْكَامِ الْآخِرَةِ لِأَنَّ الْقَبْرَ لِلْمَيِّتِ كَالْمَهْدِ لِلطِّفْلِ فَمَا يَجِبُ لَهُ عَلَى الْغَيْرِ أَوْ يَجِبُ لِلْغَيْرِ عَلَيْهِ مِنَ الْحُقُوْقِ وَ الْمَظَالِمِ وَ مَا تَلَقَّاهُ مِنْ ثَوَابٍ أَوْ عِقَابٍ بِوَاسِطَةِ الطَّاعَاتِ وَ الْمَعَاصِيْ كُلُّهَا يَجِدُهُ الْمَيِّتُ فِي الْقَبْرِ وَ يُدْرِكُهُ كَالْحَيِّ۔

ترجمہ: اور اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کہ بعض ورثاء غائب ہوں اور حاضر ورثاء دعویٰ قصاص پر بینہ قائم کردیں تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک غائب وارث اپنے حاضر ہونے کے وقت دوبارہ بینہ پیش کرنے کا محتاج ہوگا اس لئے کہ ہر وارث اس باب میں مستقل ہے اور کسی ایک کے لیے قصاص کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ دونوں اکٹھے ہوجائیں اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک چونکہ قصاص میں وراثت جاری ہوگی اس لئے غائب کے حاضر ہونے پر دوبارہ بینہ قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ ورثاء میں سے کوئی ایک بھی میت کی طرف سے مدعی بن سکتا ہے لہٰذا دوبارہ بینہ پیش کرنا واجب نہیں ہوگا ﴿اور جب﴾ قصاص ﴿مال سے تبدیل ہوجائے﴾ صلح کے ذریعے یا بعض وارثوں کے معاف کرنے سے ﴿تو یہ موروث بن جائے گا﴾ لہٰذا اس کا حکم وہی ہوگا جو دیگر اموال کا ہے یہاں تک کہ اس سے میت کے قرضے ادا کیے جائیں گے اور اس کی وصیتیں نافذ کی جائیں گی اور میت کی طرف سے وارثوں میں سے کوئی ایک مدعی بن سکے گا لہٰذا دوبارہ بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ دیت قصاص کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کبھی احکام میں اصل سے جدا ہوجاتا ہے جیسے تیمم نیت کے شرط ہونے میں وضو سے جدا ہوگیا ہے ﴿اور زوجین کے لئے قصاص واجب ہوگا جس طرح دیت میں ان کا حق ثابت ہوتا ہے﴾ پس بیوی شوہر کا قصاص لے سکتی ہے اور شوہر بیوی کا قصاص لے سکتا ہے لیکن امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ان کو ابتداءً حق قصاص حاصل ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بطور وراثت کے جیسا کہ دیت کا استحقاق ان کے لئے بطور وراثت ثابت ہوتا ہے اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میاں بیوی ایک دوسرے کی دیت کے وارث نہیں

بنیں گے اس لئے دیت کا وجوب موت کے بعد ہوتا ہے اور موت سے ازدواجی رشتہ ختم ہو جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت اشیم ضبابی رضی اللہ عنہ کی بیوی کو ان کے شوہر اشیم رضی اللہ عنہ کی دیت کا وارث بنانے کا حکم دیا ﴿اور اس کے لیے﴾ یعنی میت کے لیے ﴿احکام آخرت میں زندوں کا حکم ہے﴾ اس لئے کہ قبر میت کے لئے ایسے ہے جیسے بچے کے لیے گہوارہ چنانچہ حقوق اور مظالم میں جو میت کے دوسروں پر واجب ہوں یا دوسروں کے میت پر واجب ہوں اور طاعات اور معاصی کے واسطہ سے جو ثواب و عقاب کو حاصل ہوا ان سب کو میت قبر میں پاتا ہے اور زندہ آدمی کی طرح ان کو محسوس کرتا ہے۔

تشریح...... ﴿وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان﴾ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے مذکورہ اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کہ بعض وارث غائب ہوں اور بعض حاضر ہوں اور حاضر وارث دعوئ قصاص پر بینہ پیش کر دے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک غائب وارث جب واپس آ جائے تو اس پر ضروری ہے کہ وہ دوبارہ بینہ پیش کرے اس لئے کہ قصاص میں ہر وارث کا استحقاق مستقل ہے لہٰذا جب تک سب وارث اکٹھے نہ ہو جائیں اس وقت تک کسی ایک وارث کے حق میں قصاص کا فیصلہ نہیں دیا جا سکتا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک چونکہ قصاص میں وراثت جاری ہوتی ہے اور قصاص میت کی طرف سے بطور وراثت حاصل ہوتا ہے اس لئے غائب وارث کے واپس آنے پر دوبارہ بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جب قصاص اولاً میت کے لئے ثابت ہوتا ہے تو وارثوں میں سے کوئی بھی میت کی طرف سے مدعی بن کر میت کی طرف سے مطالبہ کر سکتا ہے اس لئے میت کی جانب سے ایک دفعہ بینہ کے ساتھ قصاص ثابت کرنے کے بعد دوبارہ بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

﴿و اذا انقلب﴾ جب قصاص مال یعنی دیت سے تبدیل ہو جائے گا صلح کی وجہ سے یا بعض وارثوں کے معاف کر دینے کی وجہ سے یعنی بعض ورثہ نے قصاص معاف کر دیا ہو اور باقی ورثہ کے لیے مال واجب کیا گیا ہو تو پھر اس میں بالاتفاق وراثت جاری ہوگی یعنی اولاً وہ مال میت کے لیے ثابت ہوگا پھر بطریق خلافت ورثہ کے لیے ثابت ہوگا، چنانچہ اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو دوسرے اموال وراثت کا ہے لہٰذا اس مال سے میت کا قرضہ ادا کیا جائے گا اور اس کے بعد اگر کچھ مال بچا تو اس کے ایک ثلث سے میت کی وصیتیں نافذ کی جائیں گی اور باقی دو ثلث بطریق خلافت ورثہ کو دیا جائے گا اور اگر کوئی وارث میت کی طرف سے مدعی بن کر اس مال کا دعویٰ کر دے اور بینہ کے ذریعہ ثابت کر دے تو دوسرے وارث پر دوبارہ بینہ پیش کرنا ضروری نہیں ہوگا۔

﴿لان الدية خلف﴾ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جب قصاص ابتداءً وارثوں کے لئے ثابت ہوتا ہے اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی تو دیت میں بھی وراثت جاری نہیں ہونی چاہیے بلکہ وہ بھی ابتداءً وارثوں کے لیے ثابت ہونی چاہیے کیونکہ دیت قصاص کا خلیفہ ہے اور خلیفہ حکم میں اصل سے جدا اور مختلف نہیں ہوتا۔

جواب: دونوں میں فرق اس لیے ہوا کہ دونوں کی حالتوں میں فرق ہے بایں طور کہ اصل یعنی قصاص مقتول کی حاجت کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور شبہ کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا اور خلیفہ یعنی دیت اس کی صلاحیت رکھتا ہے اس وجہ سے خلیفہ کا حکم اصل سے مختلف ہو گیا کہ اصل (قصاص) ابتداءً ہی ورثہ کے لیے ثابت ہوگا مگر خلیفہ (دیت) ابتداءً مقتول کے لیے ثابت ہوگا کہ اس سے اس کی حاجتیں پوری کی جائیں گی، پھر بقیہ مال ورثہ کو دیا جائے گا اور اختلاف حال کے وقت کہ خلیفہ احکام میں اصل سے جدا اور مختلف ہو جاتا ہے جیسے وضو اصل اور تیمم اس کا خلیفہ ہے مگر احکام میں اس سے جدا ہے بایں طور کہ وضو میں نیت شرط نہیں ہے اور تیمم میں شرط ہے اور یہ اختلاف حال کی وجہ سے ہے کہ پانی بذات خود مطہر ہے نیت کا محتاج نہیں ہے جب کہ مٹی ملوث ہے محض تعبدی طور پر بحکم شرع

مظہر بنتی ہے اس لیے نیت کی محتاج ہے۔
﴿و وجب القصاص للزوجین﴾ صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ زوجین میں سے کسی ایک کو اگر عمداً قتل کیا گیا تو آخر کے لئے بھی حق قصاص ثابت ہوگا مطلب یہ ہے کہ بیوی اپنے مقتول شوہر کا قصاص لے سکتی ہے اور شوہر اپنی مقتولہ بیوی کا قصاص لے سکتا ہے لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کو قصاص کا حق براہ راست حاصل ہوگا بطریق وراثت حاصل نہیں ہوگا اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک قصاص کا حق بطور وراثت حاصل ہوگا جیسے دیت کا استحقاق سب کے نزدیک بطریق وراثت ثابت ہوتا ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میاں بیوی ایک دوسرے کی دیت کے وراث نہیں ہوتے کیونکہ دیت ثابت ہوتی ہے موت کے بعد اور ازدواجی رشتہ موت کے ساتھ ہی منقطع ہو جاتا ہے۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت اشیم ضبابی رضی اللہ عنہ جن کو خطأً قتل کیا گیا تھا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بیوی کو ان کے شوہر حضرت اشیم رضی اللہ عنہ کی دیت کا وارث قرار دیا تھا۔
﴿وله حکم الاحیاء﴾ ماقبل میں ہم نے بیان کیا تھا کہ جو احکام میت کے ساتھ متعلق ہیں وہ دو قسم پر ہیں احکام دنیوی اور احکام اخروی۔ احکام دنیوی کی تفصیلات سے فراغت کے بعد اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ احکام اخروی کی تفصیل بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ میت احکام آخرت میں زندوں کے حکم میں ہوتا ہے کیونکہ حکم آخرت میں میت کے لئے قبر ایسی ہے جیسے بچے کے لئے گہوارہ پس جیسے گہوارہ دنیا کی منزلوں میں سے پہلی منزل ہے اسی طرح قبر آخرت کی منزلوں میں سے پہلی منزل ہے اور جس طرح بچے کو گہوارہ میں نکلنے کے لئے رکھا جاتا ہے اسی طرح میت کو قبر میں نکلنے کے لئے رکھا جاتا ہے اور جس طرح بعض احکام میں جنین کے لئے زندوں کا حکم ہوتا ہے اسی طرح قبر کے اندر میت احکام آخرت کے لحاظ سے زندوں کے حکم میں ہوتا ہے چنانچہ حقوق مالیہ اور مظالم ﴿وہ حقوق جن کا تعلق جان یا عزت سے ہو﴾ جو میت کے لئے دوسروں پر ہوں یا دوسروں کے لئے میت پر ہوں طاعت کی وجہ سے جس ثواب کا میت مستحق ہے اور معصیت کی وجہ سے جس عقاب کا وہ مستحق ہے سب کچھ قبر میں پائے گا اور زندہ آدمی کی طرح ان کو محسوس کرے گا۔

وَ إِذَا فَرَغْنَا عَنِ الْأُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ السَّمَاوِيَّةِ شَرَعْنَا فِيْ بَيَانِ الْأُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ الْمُكْتَسِبَةِ فَقَوْلُهُ وَ مُكْتَسَبٌ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ سَمَاوِيٌّ وَ هُوَ مَا كَانَ لِإِخْتِيَارِ الْعَبْدِ مَدْخَلٌ فِيْ حُصُوْلِهِ وَ هٰذَا أَنْوَاعٌ الْأَوَّلُ الْجَهْلُ الَّذِيْ هُوَ ضِدُّ الْعِلْمِ وَ إِنَّمَا عُدَّ مِنَ الْأُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ مَعَ كَوْنِهِ أَصْلًا فِي الْإِنْسَانِ لِكَوْنِهِ خَارِجًا عَنْ حَقِيْقَةِ الْإِنْسَانِ أَوْ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ قَادِرًا عَلٰى إِزَالَتِهِ بِاكْتِسَابِ الْعِلْمِ جُعِلَ تَرْكُهُ اكْتِسَابًا لِلْجَهْلِ وَ إِخْتِيَارًا لَهُ وَ هُوَ أَنْوَاعٌ جَهْلٌ بَاطِلٌ لَا يَصْلُحُ عُذْرًا فِي الْأٰخِرَةِ كَجَهْلِ الْكَافِرِ بَعْدَ وُضُوْحِ الدَّلَائِلِ عَلٰى وَحْدَانِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَ رِسَالَةِ الرُّسُلِ لَا يَصْلُحُ عُذْرًا فِي الْأٰخِرَةِ وَ إِنْ كَانَ يَصْلُحُ عُذْرًا فِي الدُّنْيَا لِدَفْعِ عَذَابِ الْقَتْلِ إِذَا قَبِلَ الذِّمَّةَ وَ جَهْلِ صَاحِبِ الْهَوٰى فِيْ صِفَاتِ اللّٰهِ وَ أَحْكَامِ الْأٰخِرَةِ كَجَهْلِ الْمُعْتَزِلَةِ بِإِنْكَارِ الصِّفَاتِ وَ عَذَابِ الْقَبْرِ وَ الرُّؤْيَةِ وَ الشَّفَاعَةِ وَ جَهْلِ الْبَاغِيْ بِإِطَاعَةِ الْإِمَامِ الْحَقِّ مُتَمَسِّكًا بِدَلِيْلٍ فَاسِدٍ حَتّٰى يَضْمَنَ مَالَ الْعَادِلِ وَ نَفْسَهُ إِذَا أَتْلَفَهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مَنَعَةٌ لِأَنَّهُ

يُمْكِنُ اِلْزَامُهُ بِالدَّلِيْلِ وَ الْجَبْرِ عَلَى الضَّمَانِ وَ اَمَّا اِذَا كَانَ لَهُ مَنَعَةٌ فَلَا يُؤْخَذُ بِضَمَانِ مَا اَتْلَفَهُ بَعْدَ التَّوْبَةِ كَمَا لَا يُؤْخَذُ اَهْلُ الْحَرْبِ بَعْدَ الْاِسْلَامِ ۔

ترجمہ:..... اور جب ہم عوارض سماویہ سے فارغ ہوگئے تو عوارض کسبیہ کے بیان میں شروع ہوگئے تو ماتن رحمہ اللہ کا قول ﴿اور کسبی﴾ اس کا عطف ماتن رحمہ اللہ کے قول سماوی پر ہے اور کسبی عارض وہ ہے جن کے حصول میں بندے کے اختیار کو دخل ہو ﴿اور اس کی متعدد انواع ہیں﴾ پہلی نوع ﴿جہل ہے﴾ جو علم کی ضد ہے اور جہالت کو عوارض میں سے شمار کیا گیا حالانکہ یہ انسان کے اندر اصل ہے اس لئے کہ یہ انسان کی ماہیت سے خارج ہے یا اس لئے کہ انسان علم حاصل کر کے چونکہ جہل کو زائل کرنے پر قدرت رکھتا تھا اس لئے حصول علم کو ترک کرنا کسب جہل اور اختیار جہل قرار دیا گیا ﴿اور جہل کی چند قسمیں ہیں ① وہ جہل جو باطل یہ آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا﴾ جیسے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور رسولوں کی رسالت پر دلائل کے واضح ہونے کے بعد کافر کا جہل آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اگر چہ دنیا میں قتل کے عذاب کو دور کرنے کے لئے عذر بن سکتا ہے جب وہ کافر ذمہ کو قبول کر لے ﴿اور اللہ کی صفات اور امور آخرت کے بارے میں خواہش پرستوں کا جہل﴾ جیسے معتزلہ کا جاہل ہونا اللہ تعالیٰ کی صفات اور عذاب قبر اور دیدار باری تعالیٰ اور شفاعت کا انکار کرتے ہیں ﴿اور باغی کا جاہل ہونا﴾ امام کی اطاعت سے دلیل فاسد کے ذریعے استدلال کرتے ہوئے ﴿یہاں تک کہ باغی عادل کے مال اور اس کی جان کا ضامن ہوگا جب اس کو ہلاک کر دے﴾ جب کہ باغی کے ساتھ کوئی لشکر نہ ہو کیونکہ اس پر دلیل سے الزام قائم کرنا اور ضمان پر مجبور کرنا ممکن ہے اور جب اس کے ساتھ کوئی لشکر ہو تو توبہ کے بعد اس سے ہلاک کردہ جان و مال کے ضمان کا مؤاخذہ نہیں کیا جائے گا جیسا کہ اہل حرب کے اسلام لانے کے بعد ان سے مواخذہ نہیں کیا جاتا ہے۔

تشریح:..... ﴿و اذا فرغنا﴾ جب مصنف رحمہ اللہ عوارضِ سماوی کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اب عوارضِ کسبی کو بیان کر رہے ہیں عوارضِ کسبی ان عوارض کو کہتے ہیں جن کے حصول میں بندے کے اختیار کو دخل ہو عوارضِ کسبی میں سے سب سے پہلا عارض جہل ہے جہل علم کی ضد ہے علم یہ ہے کہ کسی چیز کے بارے میں اس طرح اعتقاد کرنا کہ جس طرح وہ واقع اور نفس الامر میں ہے۔ پھر وہ جہل یا تو جہل بسیط ہوگا یا جہلِ مرکب ہوگا جہلِ بسیط کہتے ہیں ایسی چیز کے نہ جاننے کو جس کی شان یہ ہو کہ اس کو جانا جائے اور جہلِ مرکب کہتے ہیں کہ کسی چیز کا واقع اور نفس الامر کے خلاف اعتقاد کرنا۔ بعنوان دیگر جہل مرکب کہتے ہیں اس اعتقاد جازم کو (پکے اعتقاد) کو جو واقع کے مطابق نہ ہو لیکن انسان اس کو واقع کے مطابق سمجھتا ہو پس یہ جہل دو جہالتوں سے مرکب ہے۔

﴿وانما عد من الامور المعترضة﴾ سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں **سوال** یہ ہے کہ انسان کے اندر جہل عارض نہیں ہے بلکہ اصلی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿والله اخرجكم من بطون امهٰتكم لا تعلمون شيئا﴾ پس جہل عارض نہیں ہے بلکہ اصلی ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے اس کو عوارض میں سے کیوں شمار کیا؟

شارح رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا جواب کا حاصل یہ ہے کہ جہل کو عوارض میں سے اس لئے شمار کیا ہے کہ جہل انسان کی ماہیت سے خارج اور ایک زائد چیز ہے اور انسان کے لئے لازم بھی نہیں ہے بلکہ اس سے جدا ہو جاتا ہے، پس گویا یہ عارض ہوا۔

﴿او لانه لما كان﴾ سوال کا جواب دے رہے ہیں، **سوال** یہ ہے کہ مان لیا کہ جہل عوارض میں سے ہے لیکن اس کو عوارض کسبیہ میں سے شمار کرنا درست نہیں کیونکہ عوارض کسبیہ وہ ہوتے ہیں کہ بندہ جن کو اپنے اختیار سے حاصل کرے اور جہل کو بندہ اپنے اختیار سے حاصل نہیں کرتا بلکہ یہ اصل خلقت میں ثابت ہے؟ اور اس کا **جواب** یہ ہے کہ اور جہل کو عوارض کسبی میں سے اس لئے شمار کیا ہے

کہ بندہ تحصیل علم کے ذریعے جہل کو زائل کرنے پر قادر تھا لیکن اس نے اکتساب علم میں کوتاہی کی حتی کہ تحصیل علم کو ترک کر دیا اور جہل پر مستمر (قائم) رہا پس بندے کا تحصیل علم کو ترک کر دینا اور جہل پر مستمر رہنا ایسا ہے کہ گویا اس نے اپنے اختیار سے جہل کو حاصل کیا ہے اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جہل کو عوارض کسبی میں سے شمار کیا ہے۔

﴿و هو انواع﴾ جہل کی چار قسمیں ہیں پہلی قسم یہ ہے کہ وہ جہل جو بلاشبہ باطل ہو جیسے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور انبیاء علیہم السلام کی ذات و صفات اور حضور علیہ السلام کی نبوت کا کفر کرنا یعنی ان چیزوں کا کفر ایسا جہل ہے جس کے باطل ہونے میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ یہ جہل آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا یعنی کافر کو آخرت میں معذور سمجھ کر جہنم سے نجات دی جائے ایسا نہیں ہو سکتا بلکہ آخرت میں کافر ضرور معذب فی النار ہوگا اس لیے کہ دلائل کے واضح ہونے اور جاننے کے باوجود انکار کرنا مکابرہ اور ہٹ دھرمی ہے۔ ہاں احکام دنیا میں اس جہل ﴿کفر﴾ کو عذر قرار دیا گیا ہے مثلاً اگر کافر ذمی ہونے کو قبول کرے تو وہ قتل اور حبس ﴿قید﴾ کی سزا سے نجات پائے گا لیکن آخرت میں یہ عقد ذمہ اس کو عذاب جہنم سے نجات نہ دلا سکے گا۔

جہل کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر کافر عقدِ ذمہ کو قبول بھی نہ کرے اور مسلمان بھی نہ ہو تو دعوتِ اسلام کے بعد اس سے قتال کیا جائے گا اور مناظرے کے ساتھ اس کو سمجھانے کی کوشش نہیں کی جائے گی۔

﴿و جهل صاحبِ الهواء﴾ جہل کی اس قسم میں سے وہ جہل بھی ہے جو کافر کے جہل سے تو کمتر ہے لیکن کافر کے جہل کی طرح یہ بھی آخرت میں عذر بننے کے قابل نہیں ہے اور وہ ہے صفات باری اور احکام آخرت کے سلسلہ میں نفس پرستوں اور عقل پرستوں کا جہل۔ مثلاً معتزلہ صفات باری تعالیٰ کے انکار میں جاہل ہیں کہ وہ اپنی جہالت کی وجہ سے صفات باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں اور یوں کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ عالم ہیں لیکن بغیر علم کے اور قادر ہیں لیکن بغیر قدرت کے اور متکلم ہیں لیکن بغیر کلام کے۔ پس معتزلہ اللہ تعالیٰ کو عالم و قادر اور متکلم تو کہتے ہیں لیکن حقیقتِ علم اور حقیقتِ قدرت اور حقیقتِ کلام کی نفی کرتے ہیں اسی طرح معتزلہ کا یہ جہل کہ وہ عذابِ قبر اور رؤیتِ باری تعالیٰ اور شفاعت کا انکار کرتے ہیں۔

جہل کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ ایسے جاہل کو کافر نہیں کہا جائے گا بلکہ فاسق کہا جائے گا اور اس کو اپنے جہل کی وجہ سے معذور شمار نہیں کیا جائے گا اور ایسے جاہل کے ساتھ مناظرہ کیا جائے گا اور دلائل کے ساتھ اسے حق قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

﴿وجهل الباغی﴾ جہل کی اسی قسم میں باغی کا جہل بھی داخل ہے باغی وہ شخص ہے جو ادلہ صحیحہ واضحہ کو چھوڑ کر فاسد اور مہمل دلائل سے استدلال کرتے ہوئے امام برحق عادل کی اطاعت سے یہ سمجھ کر خروج کرلے کہ میں حق پر ہوں اور امام باطل پر ہے اور امام عادل وہ ہے جس کی امامت واضح دلائل سے ثابت ہو بہر حال باغی کا امام عادل کی اطاعت کے بارے میں جہل یہ بھی جہل کی اسی قسم میں داخل ہے اور باغی چونکہ قرآن ہی سے استدلال کرتا ہے اس لئے اس کا جہل کافر کے جہل سے کمتر ہوگا۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ باغی لوگ چونکہ اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہیں اس لئے ہم ان سے مناظرہ کریں گے اور دلائل شرعیہ کے ذریعے الزام عائد کر کے ان پر احکام شرعیہ لازم کریں گے اور ان کے شبہات کو دور کریں گے اگر رجوع کرلیں تو فبہا ورنہ ان سے قتال کیا جائے گا اور ان کا جہل عذر نہیں ہوگا۔

﴿حتی یضمن مال العادل﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ باغی دلیل فاسد سے استدلال کرتا ہے مثلاً اگر باغی نے امام کے مطیع اور فرمانبردار لوگوں میں سے کسی کو حلال سمجھ کر قتل کر دیا یا اس کا مال تلف کر دیا اور دلیل یہ دی کہ اس نے گناہ کا ارتکاب کیا ہے اور گناہ کا مرتکب کافر ہے اور کافر کو قتل کرنا اور اس کے مال کو تلف کرنا حلال ہے پس یہ دلیل چونکہ فاسد ہے اس لئے ہم اس کو قبول نہیں کریں گے

بلکہ باغی کی حمایت میں اگر لشکری قوت نہ ہوتو اس پر ضمان واجب کریں گے کیونکہ وجوب احکام کے لیے دو باتوں میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے یا تو بندہ کی طرف سے التزام ہو اور یا دلیل کے ذریعہ اس پر الزام قائم کرنا ممکن ہو اور باغی کے ساتھ لشکری قوت نہ ہونے کی صورت میں اس پر دلیل سے الزام قائم کرنا اور ادائیگی ضمان کے لئے اس پر جبر کرنا ممکن ہے یعنی دوسری بات پائی جارہی ہے اور اور اگر باغی کی حمایت میں لشکری قوت ہو تو اس سے زمانہ بغاوت کے تلف کردہ مال و جان کا ضمان نہیں لیا جائے گا نہ اب اور نہ بغاوت سے رجوع کرنے کے بعد جیسا کہ حربی کافر سے اسلام قبول کرنے کے بعد زمانہ کفر کے تلف کردہ جان و مال کا ضمان نہیں لیا جاتا

وَ جَهْلِ مَنْ خَالَفَ فِيْ اِجْتِهَادِهِ الْكِتَابَ كَجَهْلِ الشَّافِعِيِّ فِيْ حَلِّ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا قِيَاسًا عَلٰى مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ نَاسِيًا فَاِنَّهُ مُخَالِفٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَ لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَ السُّنَّةَ الْمَشْهُوْرَةَ كَالْفَتْوٰى بِبَيْعِ اُمَّهَاتِ الْاَوْلَادِ وَ نَحْوِهٖ فَالْجَهْلُ بِفَتْوٰى بَيْعِ اُمَّهَاتِ الْاَوْلَادِ جَهْلُ مِنْ دَاوٗدَ الْاَصْفَهَانِيِّ وَ تَابِعِيْهِ حَيْثُ ذَهَبُوْا اِلٰى جَوَازِ بَيْعِهَا لِحَدِيْثِ جَابِرٍ رضی اللہ عنہ كُنَّا نَبِيْعُ اُمَّهَاتِ الْاَوْلَادِ عَلٰى عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ هُوَ مُخَالِفٌ لِلْحَدِيْثِ الْمَشْهُوْرِ اَعْنِيْ قَوْلَهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِاِمْرَاَةٍ وَلَدَتْ مِنْ سَيِّدِهَا هِيَ مُعْتَقَةٌ عَنْ دُبُرٍ مِنْهُ وَ الْجَهْلُ فِيْ نَحْوِهٖ كَجَهْلِ الشَّافِعِيِّ فِيْ جَوَازِ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَ يَمِيْنٍ فَاِنَّهُ مُخَالِفٌ لِلْحَدِيْثِ الْمَشْهُوْرِ وَ هُوَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَ الْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ وَ اَوَّلُ مَنْ قَضٰى بِهٖ مُعَاوِيَةُ رضی اللہ عنہ وَ قَدْ نَقَلْنَا كُلَّ هٰذَا عَلٰى نَحْوِ مَا قَالَ اَسْلَافُنَا وَ اِنْ كُنَّا لَمْ نَجْتَرِءْ عَلَيْهِ وَ الثَّانِيْ الْجَهْلُ فِيْ مَوْضِعِ الْاِجْتِهَادِ الصَّحِيْحِ اَوْ فِيْ مَوْضِعِ الشُّبْهَةِ وَ اِنَّهٗ يَصْلُحُ عُذْرًا وَ شُبْهَةً دَارِئَةً لِلْحَدِّ وَ الْكَفَّارَةِ كَالْمُحْتَجِمِ الصَّائِمِ اِذَا اَفْطَرَ عَمَدًا بَعْدَ الْحِجَامَةِ عَلٰى ظَنِّ اَنَّهَا فَطَرَتْهُ اَيْ اَنَّ الْحِجَامَةَ فَطَرَتِ الصَّوْمَ حَيْثُ لَا تَلْزَمُهُ الْكَفَّارَةُ لِاَنَّهٗ جَهْلٌ فِيْ مَوْضِعِ الْاِجْتِهَادِ الصَّحِيْحِ لِاَنَّ عِنْدَ الْاَوْزَاعِيِّ الْحِجَامَةِ تُفْطِرُ الصَّوْمَ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَ الْمَحْجُوْمُ وَ لٰكِنْ قَالَ شَيْخُ الْاِسْلَامِ رحمہ اللہ لَوْ لَمْ يَسْتَفْتِ فَقِيْهًا وَ لَمْ يَبْلُغْهُ الْحَدِيْثُ اَوْ بَلَغَهٗ وَ عَرَفَ تَاْوِيْلَهٗ تَجِبُ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ لِاَنَّ ظَنَّهٗ حَصَلَ فِيْ غَيْرِ مَوْضِعِهٖ وَ اَمَّا اِذَا اسْتَفْتٰى فَقِيْهًا يُعْتَمَدُ عَلٰى فَتْوَاهُ فَاَفْتَاهُ بِالْفَسَادِ فَاَفْطَرَ بَعْدَهٗ عَمَدًا لَا تَجِبُ الْكَفَّارَةُ ۔

ترجمہ: ﴿اور اس مجتہد کا جہل جو اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ کی مخالفت کرے﴾ جیسے امام شافعی رحمہ اللہ کا جہل متروک التسمیہ عامدًا (وہ جانور جس پر جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑ دیا گیا ہو) کے حلال ہونے کے بارے میں متروک التسمیہ ناسیًا (وہ جانور جس پر بھول کر بسم اللہ کو چھوڑ دیا گیا) پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ یہ قیاس اللہ رب العزت کے اس فرمان عالی کے مخالف ہے کہ تم نہ کھاؤ اس جانور میں سے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ ﴿یا سنت مشہورہ کی مخالفت کرے جیسے امہات اولاد کی بیع کا فتویٰ﴾ اور اس طرح کے دیگر مسائل پس امہات اولاد کی بیع کے فتویٰ کے بارے میں جہل داؤد اصفہانی اور ان کے متبعین کی جہالت ہے کہ وہ امہات اولاد کی بیع کے

جواز کی طرف گئے ہیں حدیث جابر رضی اللہ عنہ کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ہم امہات اولاد کی بیع کرتے تھے حالانکہ یہ حدیث حدیث مشہور کی مخالف ہے یعنی حضور پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک عورت کے بارے میں کہ جس نے اپنے مولی کے نطفہ سے بچہ جنا فرمایا کہ یہ مولی کے مرنے کے بعد آزاد ہے اور اس قسم کے دیگر مسائل میں جہالت کی مثال امام شافعی رحمہ اللہ کا ایک گواہ اور ایک قسم پر فیصلہ کرنے جواز کے بارے میں جہل ہے کیونکہ یہ حدیث مشہور کے مخالف ہے اور وہ آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ گواہ پیش کرنا مدعی کے ذمہ ہے اور قسم منکر یعنی مدعیٰ علیہ کے ذمہ ہے اور سب سے پہلے وہ شخص جنہوں نے ایک گواہ اور قسم کے ذریعہ فیصلہ کیا وہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ہیں اور ہم نے یہ ساری باتیں اسی طرح نقل کر دیں جس طرح ہمارے اسلاف نے کہا اگرچہ ہم ان پر جرأت نہیں کر سکتے ﴿دوسری قسم وہ جہل ہے جو اجتہاد صحیح کے مقام میں ہو یا محل اشتباہ میں ہو اور یہ جہل عذر بننے اور ایسا شبہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے﴾ جو حد اور کفارہ کو ساقط کر دیتا ہے ﴿جیسے پچھنے لگوانے والا﴾ روزہ دار ﴿جب روزہ توڑ دے﴾ پچھنے لگوانے کے بعد جان بوجھ کر ﴿اس گمان پر کہ پچھنے لگوانا روزہ کو توڑ دیتا ہے﴾ یعنی اس گمان سے کہ پچھنے لگانے کی وجہ سے روزہ ٹوٹ گیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہو گا کیونکہ یہ جہل اجتہاد صحیح کی جگہ میں ہے اس لئے کہ امام اوزاعی رحمہ اللہ کے نزدیک پچھنے لگوانا روزہ کو توڑ دیتا ہے آپ علیہ السلام کے اس فرمان کی وجہ سے کہ پچھنے لگانے والے اور پچھنا لگوانے والے دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا ہے۔ لیکن شیخ الاسلام خواہرزادہ رحمہ اللہ نے فرمایا اگر پچھنا لگوانے والے نے کسی فقیہ سے مسئلہ دریافت نہ کیا ہو اور نہ اس کے پاس یہ حدیث پہنچی ہو یا اس کے پاس حدیث پہنچی ہو اور وہ اس کی تاویل بھی جانتا ہو تو اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ اس کا گمان اپنے مقام میں نہیں ہے لیکن جب اس نے کسی ایسے فقیہ سے مسئلہ دریافت کیا ہو جس کے فتویٰ پر اعتماد کیا جاتا ہو اور وہ فاسد ہونے کا فتویٰ دے پھر وہ اس کے بعد جان بوجھ کر روزہ توڑ دے تو کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

تشریح: ﴿وجهل من خالف﴾ اور جہل کی اسی قسم میں اس شخص کا جہل بھی ہے جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ یا سنت مشہورہ کی مخالفت کی اور حدیث غریب یا قیاس پر اعتماد کیا۔ کتاب اللہ کی مخالفت کرنے کی مثال یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ متروک التسمیہ عامدًا کا کھانا حلال ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے قیاس سے استدلال کیا ہے کہ جس طرح متروک التسمیہ ناسیًا (وہ جانور جس کو ذبح کرتے وقت بھول کر بسم اللہ چھوڑ دیا گیا ہو) کا کھانا بالاتفاق حلال ہے اسی طرح متروک التسمیہ عامدًا (وہ جانور جس کو ذبح کرتے وقت جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑ دیا گیا ہو) کا کھانا بھی حلال ہوگا لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قیاس کتاب اللہ کی آیت ﴿ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه﴾ کے خلاف ہے اس لئے مردود و باطل اور مبنی بر جہالت ہوگا اور سنت مشہورہ کی مخالفت کی مثال یہ ہے کہ داؤد اصفہانی اور اہل ظواہر میں سے ان کے متبعین ام ولد کی بیع کے جواز کے قائل ہیں جبکہ جمہور عدم جواز کے قائل ہیں۔ اہل ظواہر حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ﴿کنا نبیع امہات الاولاد علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم﴾ کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں امہات الاولاد کی خرید و فروخت کیا کرتے تھے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ام ولد کی بیع جائز ہے اور اہل ظواہر کا یہ فتویٰ سنت مشہورہ کے خلاف ہے سنت مشہورہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ﴿اذا ولدت امة الرجل منه فهی معتقة عن دبر منه﴾ جب کسی آدمی کی باندی نے اس کے نطفہ سے بچہ جنا تو وہ باندی اس آدمی کے مرنے کے بعد آزاد ہے۔ اس حدیث سے

ثابت ہوا کہ ام ولد آزادی کی مستحق ہے یعنی آقا کے مرنے کے بعد اس کا آزاد ہونا یقینی ہے اور آزاد کی بیع ناجائز ہوتی ہے اس لئے ام ولد کی بیع ناجائز ہے اور سنتِ مشہورہ کی مخالفت کی دوسری مثال یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فتویٰ دیا کہ اگر مدعی کے پاس ایک گواہ ہو تو اس سے گواہی لے کر اور دوسرے گواہ کی جگہ مدعی سے قسم لے کر فیصلہ کرنا جائز ہے یہ فتویٰ سنتِ مشہورہ کے خلاف ہے وہ سنت مشہورہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ﴿البینة علی المدعی و الیمین علی من انکر﴾ بینہ پیش کرنا صرف مدعی کے ذمہ ہے اور بینہ نہ ہونے کی صورت میں قسم صرف مدعیٰ علیہ کے ذمے ہے۔ پس امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ چونکہ سنتِ مشہورہ کے خلاف ہے اس لئے باطل مردود اور مبنی بر جہالت ہوگا۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سب سے پہلے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ایک گواہ اور ایک قسم کے ساتھ فیصلہ کیا۔

﴿و قد نقلنا کل هذا الخ﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ جیسے ائمہ مجتہدین اور عظیم المرتبت ہستیوں کے بارے میں جہالت، مردود اور باطل جیسے الفاظ سلف کے ذکر کردہ ہیں ورنہ ہم جیسے بے علم اور روسیاہ کو یہ جرأت ہرگز نہیں ہو سکتی کہ ان ائمہ مجتہدین کے اجتہاد کو مبنی بر جہالت بتائیں۔ البتہ جو اسلاف ان ائمہ کے ہم مرتبہ اور ہم پلہ ہیں ان کو یہ کہنے کا حق حاصل ہے۔

﴿و الثانی الجهل﴾ جہل کی دوسری قسم بیان کر رہے ہیں اس کی دو صورتیں ہیں (۱) وہ جہل ایسے مسئلہ میں ہو جو اجتہاد کا محل ہو یعنی منصوص علیہ نہ ہو یا منصوص علیہ ہو لیکن اس کے بارے میں نصوص متعارض ہوں اور اس میں کسی مجتہد نے اجتہاد صحیح کیا ہو جو تمام شرائط کو جامع ہو اور وہ اجتہاد کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اجماع کے خلاف نہ ہو پس ایسے مسئلہ میں جہل عذر شمار ہوگا کیونکہ وہ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع کے خلاف نہیں ہے البتہ اگر وہ مسئلہ منصوص علیہ ہو تو پھر جہل عذر شمار نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اس نے نص تلاش کرنے میں کوتاہی کی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ جہل موضع اشتباہ میں ہو یعنی وہ جہل ایسے مقام میں ہو جس میں اجتہاد نہ پایا جائے لیکن وہ مقام موضع اشتباہ ہو کہ صحیح اور باطل میں اشتباہ ہو جاتا ہو تو اس صورت میں بھی جہل عذر شمار ہوگا کیونکہ یہ مقام مقامِ خفاء ہے اور مقام خفا میں جہل کو عذر قرار دینا درست ہوتا ہے لہٰذا اس مقام میں بھی جہل کو عذر قرار دینا درست ہوگا۔

پہلی صورت ﴿کہ جہل اجتہاد صحیح کے مقام میں ہو﴾ کی مثال سے پہلے سمجھ لیں کہ پچھنے لگوانے سے روزہ ٹوٹتا ہے یا نہیں جمہور احناف اور مالکیہ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹتا اور یہی قول امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے اور حنابلہ کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے، جمہور کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ کی حالت میں پچھنے لگوائے اور حنابلہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" افطر الحاجم و المحجوم کہ پچھنے لگانے والا اور لگوانے والا دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا؟ جواب: اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا روزہ ٹوٹنے کے قریب ہو گیا حاجم کا اس لیے کہ ممکن ہے کہ کما ینبغی احتیاط نہ ہونے کی وجہ سے خون کا کوئی قطرہ حلق سے نیچے اتر جائے اور محجوم کا اس لیے ممکن ہے کہ خون نکلنے سے ایسی کمزوری ہو۔ ایک روزہ دار نے رمضان کے دن میں بحالت روزہ پچھنے لگوائے پھر اس نے یہ سمجھا کہ پچھنے لگوانے سے روزہ ٹوٹ گیا ہے چنانچہ اس نے اس کے بعد عمداً کچھ کھا پی لیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا بلکہ صرف اس روزے کی قضا واجب ہوگی کیونکہ وہ حکم شرعی سے جاہل ہے اور یہ جہل اجتہاد صحیح کے مقام میں ہے یعنی ایسے مسئلہ میں ہے جو اجتہاد کا محل ہے کیونکہ یہ مسئلہ منصوص علیہ ہے، لیکن اس کے بارے میں نصوص متعارض ہیں اور اس میں ایک مجتہد نے

اجتہاد صحیح کیا ہے جو تمام شرائط کو جامع ہے، امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد ﴿افطر الحاجم والمحجوم﴾ (پچھنے لگانے والے کا روزہ بھی ٹوٹ گیا اور جس کے پچھنے لگائے گئے ہیں اس کا روزہ بھی ٹوٹ گیا) کی وجہ سے پچھنے لگوانے کو مفسدِ صوم قرار دیتے ہیں پس اس شخص کا امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب اور حدیثِ رسول ﷺ کی وجہ سے پچھنے لگوانے کو مفسدِ صوم سمجھنا اور صحیح حکم ﴿عدمِ فسادِ صوم﴾ سے جاہل رہنا عذر شمار ہوگا پس اس جہل کی وجہ سے چونکہ روزہ فاسد ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا ہے اس لئے پچھنے لگوانے کے بعد عمداً روزہ توڑنے کے باوجود اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا بلکہ صرف اس روزے کی قضا واجب ہوگی یہ فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے متبعین (مصنف رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ) کا مذہب ہے۔

﴿و لکن قال شیخ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ﴾: شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شیخ الاسلام خواہرزادہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کہا ہے کہ مذکورہ حکم مطلقاً نہیں ہے بلکہ پچھنے لگوانے والے نے عمداً روزہ توڑنے سے پہلے اگر کسی فقیہ سے پچھنے لگوانے سے روزہ کے ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کے بارے میں حکم دریافت نہیں کیا اور نہ اس کو مذکورہ حدیث (افطر الحاجم و المحجوم) معلوم ہے یا معلوم تو ہے لیکن اس کا صحیح مطلب بھی وہ جانتا ہے تو ایسی صورت میں جہل عذر نہیں ہوگا بلکہ اگر اس نے پچھنے لگوانے کے بعد عمداً روزہ توڑ دیا تو اس پر قضاء اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے کیونکہ ایسی صورت میں اس کا گمان ناقابلِ اعتبار اور بے جا ہوگا البتہ اگر وہ کسی معتمد علیہ فقیہ سے مسئلہ دریافت کرے اور وہ روزہ کے فاسد ہونے کا فتویٰ دے پھر اس فتویٰ کے بعد عمداً وہ روزہ توڑ دے تو اس صورت میں جہل عذر ہوگا اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا اور اسی طرح اگر اس کے پاس مذکورہ حدیث پہنچی مگر وہ اس کا صحیح مطلب نہ جان سکا تو اس صورت میں بھی جہل عذر ہوگا اور اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح اگر اس کے پاس مذکورہ حدیث پہنچی مگر وہ اس کا صحیح مطلب نہ جان سکا تو اس صورت میں بھی جہل عذر ہوگا اور اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

وَ كَمَنْ زَنٰى بِجَارِيَةِ وَالِدِهٖ عَلٰى ظَنِّ أَنَّهَا تَحِلُّ لَهٗ فَإِنَّ الْحَدَّ لَا يَلْزَمُهٗ لِأَنَّهٗ ظَنٌّ فِيْ مَوْضِعِ الشُّبْهَةِ إِذِ الْأَمْلَاكُ بَيْنَ الْآبَاءِ وَ الْأَبْنَاءِ مُتَّصِلَةٌ فَتَصِيْرُ شُبْهَةً أَنْ يَّنْتَفِعَ أَحَدُهُمَا بِمَالِ الْآخَرِ وَ أَمَّا إِذَا ظَنَّ أَنَّهَا لَمْ تَحِلَّ لَهٗ فَإِنَّهٗ يَجِبُ الْحَدُّ حِيْنَئِذٍ بِخِلَافِ جَارِيَةِ وَلَدِهٖ فَإِنَّهَا تَحِلُّ بِكُلِّ حَالٍ سَوَاءٌ ظَنَّ أَنَّهَا تَحِلُّ لَهٗ أَوْ لَا وَ بِخِلَافِ جَارِيَةِ أَخِيْهِ فَإِنَّهَا لَا تَحِلُّ لَهٗ بِكُلِّ حَالٍ فَلَا يَسْقُطُ الْحَدُّ عَنْهُ لِأَنَّ الْأَمْلَاكَ مُتَبَايِنَةٌ عَادَةً وَ الثَّالِثُ الْجَهْلُ فِيْ دَارِ الْحَرْبِ مِنْ مُّسْلِمٍ لَمْ يُهَاجِرْ إِلَيْنَا بِالشَّرَائِعِ وَ الْعِبَادَاتِ وَ إِنَّهٗ يَكُوْنُ عُذْرًا حَتّٰى لَوْ لَمْ يُصَلِّ وَ لَمْ يَصُمْ مُدَّةً لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ لَا يَجِبُ قَضَاؤُهُمَا لِأَنَّ دَارَ الْحَرْبِ لَيْسَتْ بِمَحَلٍّ لِشُهْرَةِ أَحْكَامِ الْإِسْلَامِ بِخِلَافِ الذِّمِّيِّ إِذَا أَسْلَمَ فِيْ دَارِ الْإِسْلَامِ فَإِنَّ جَهْلَهٗ بِالشَّرَائِعِ لَا يَكُوْنُ عُذْرًا إِذْ رُبَّمَا يُمْكِنُهُ السُّؤَالُ عَنْ أَحْكَامِ الْإِسْلَامِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ قَضَاءُ الصَّلٰوةِ وَ الصَّوْمِ مِنْ وَّقْتِ الْإِسْلَامِ

ترجمہ ﴿اور جیسے وہ شخص جو اپنے باپ کی باندی سے اس گمان پر زنا کرے کہ وہ اس کے لئے حلال ہے﴾ تو اس پر حد لازم نہیں ہوگی کیونکہ اس نے شبہ کی جگہ میں گمان کیا ہے اس لئے کہ باپ اور بیٹوں کے درمیان املاک ملی ہوتی ہیں تو یہ شبہ پیدا ہو گیا کہ ان میں سے ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھائے لیکن جب اس نے یہ گمان کیا کہ باپ کی باندی اس کے لئے حلال نہیں ہے تو اس وقت اس

پر حد واجب ہوگی بخلاف اپنے بیٹے کی باندی کے کہ بیٹے کی باندی ہر حال میں حلال ہے خواہ باپ نے یہ گمان کیا ہو کہ یہ باندی اس کے لئے حلال ہے یا حلال نہیں ہے اور بخلاف اپنے بھائی کی باندی کے کہ بھائی کی باندی دوسرے بھائی کے لیے کسی حال میں حلال نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا بھائی سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ کیونکہ ملکیتیں عرف وعادت میں جدا جدا ہوتی ہیں ﴿اور تیسری قسم اس مسلمان کا جس نے ہماری طرف ہجرت نہ کی ہو جاہل ہونا ہے﴾ احکام شرعیہ اور عبادات سے ﴿اور یہ جہل عذر ہوگا﴾ یہاں تک کہ اگر اس نے نہ نماز پڑھی ہو اور نہ روزہ رکھا ہو اس مدت میں کہ جب اس کے پاس دعوت نہ پہنچی ہو تو ان کی قضا اس پر واجب نہیں ہوگی کیونکہ دار الحرب احکام اسلام کی شہرت کی جگہ نہیں ہے بخلاف ذمی کے جب وہ دار الاسلام میں اسلام قبول کرے تو اس کا اگر وہ شریعت کے احکام سے جاہل رہنا عذر نہیں ہوگا کیونکہ اس کے لئے احکام اسلام دریافت کرنا ممکن تھا لہٰذا اس پر نماز اور روزہ کی قضاء واجب ہوگی اسلام لانے کے وقت سے۔

تشریح:...... ﴿و کمن زنی﴾ دوسری صورت کہ جہل موضع اشتباہ میں ہو اس کی مثال یہ ہے کہ بیٹے نے اپنے باپ کی باندی کے ساتھ زنا کیا اور یہ کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ جس طرح باپ کا دوسرا مال میرے لیے حلال ہے، اسی طرح اس کی باندی بھی میرے لئے حلال ہے تو زنا کرنے والے اس بیٹے پر حدِ زنا واجب نہیں ہوگی کیونکہ اس نے واقعۂ شبہ کے مقام میں زنا کیا ہے۔ اس لئے کہ والد اور اولاد کے درمیان املاک متصل ہوتی ہیں اور وہ ایک دوسرے کی املاک سے نفع اٹھاتے رہتے ہیں چنانچہ باپ اولاد کے مال کو اپنا مال سمجھتا ہے اور بیٹا باپ کے مال کو اپنا مال سمجھتا ہے اور اسے آزادی کے ساتھ خرچ کرتا ہے اور باپ اسے روکتا ٹوکتا نہیں ہے پس اس وجہ سے بیٹے کو شبہ ہو گیا کہ باپ کی باندی بھی میرے لئے حلال ہے اور ﴿الحدود تندرئ بالشبہات﴾ شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے لہٰذا یہاں بھی بیٹے سے حدِ زنا ساقط ہو جائے گی اور اگر وہ بیٹا یہ کہے کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ باندی میرے لئے حرام ہے اس کے باوجود زنا کرلیا تو اس پر حدِ زنا واجب ہوگی کیونکہ اس صورت میں حد کو ساقط کرنے والا شبہ نہیں پایا گیا اور بیٹے کی باندی کا حکم اس کے خلاف ہے یعنی باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کے ساتھ زنا کرلیا تو نص یعنی انت و مالك لابیك (تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) کی وجہ سے یہ باندی باپ کے لئے بہر صورت حلال ہے اس لئے کسی حالت میں باپ پر حدِ زنا جاری نہیں کی جائے گی خواہ وہ یہ کہے کہ میں جانتا تھا کہ یہ باندی میرے لیے حرام ہے یا یہ کہے کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ باندی میرے لئے حلال ہے کیونکہ حدیث انت و مالك لابیك (تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) کی وجہ سے باپ کے لئے بیٹے کی باندی کے حلال ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا ہے اور حد شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ اور اسی طرح بھائی کی باندی کا حکم بھی مختلف ہے یعنی کسی نے اپنے بھائی کی باندی کے ساتھ زنا کیا تو وہ باندی اس زنا کرنے والے بھائی کے لئے کسی حال میں بھی حلال نہیں ہوگی بلکہ اس پر حد زنا جاری کی جائے گی کیونکہ بھائیوں کی املاک عرفاً اور عادۃً جدا جدا ہوتی ہیں اس لئے یہ مقام مقامِ شبہ نہیں ہوگا لہٰذا اس سے جاہل اور ناواقف ہونا معذور شمار نہیں ہوگا۔

﴿والثالث الجہل﴾ جہل کی تیسری قسم وہ جہل ہے جو عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے جہل کی قسم ثالث اور قسم ثانی دونوں میں جہل اگرچہ عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ قسمِ ثانی میں جہل دلیل پر مبنی ہوتا ہے اور قسم ثالث میں جہل دلیل پر مبنی نہیں ہوتا ہے۔

جہل کی قسم ثالث کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور دار الاسلام کی طرف ہجرت نہ کرسکا تو احکام شرعیہ اور عبادات کے سلسلے میں اس کا جہل عذر شمار ہوگا اور یہ شخص جہل کی وجہ سے معذور شمار ہوگا چنانچہ مسلمان ہونے کے بعد ایک مدت تک اگر

یہ شخص دار الحرب میں رہا اور اس نے احکامِ اسلام معلوم نہ ہونے کے عرصے میں نہ نماز پڑھی اور نہ روزہ رکھا تو ان کی قضا اس پر واجب نہیں ہوگی اس لئے کہ خطابِ شرع اس کے پاس نہ تو حقیقۃً پہنچا ہے اور نہ تقدیرًا پہنچا ہے، حقیقۃً تو اس لیے نہیں پہنچا کہ دار الحرب میں اس کو کسی نے تبلیغ نہیں کی اور تقدیرًا اس لیے نہیں پہنچا کہ دار الحرب میں احکامِ اسلام کی کوئی شہرت نہیں ہوتی کہ شہرت کی وجہ سے اس کو یہ احکام پہنچ جائیں پس جب خطابِ شرع نہ اس کو حقیقۃً پہنچا ہے اور نہ تقدیرًا تو خطاب (احکامِ اسلام کا مخاطب ہونے) کے سلسلے میں اس کا جہل عذر ہوگا اور اس جہل کی وجہ سے اس پر کوئی مواخذہ نہیں ہوگا۔ بخلاف ذمی کے کہ اگر وہ دار الاسلام میں رہ کر اسلام قبول کرے اور احکامِ شرع سے جاہل رہے یعنی ایک عرصہ تک اس نے نہ نماز پڑھی اور نہ روزہ رکھا تو احکامِ شرع سے جاہل رہنے میں وہ معذور شمار نہیں ہوگا کیونکہ اس کے لئے آسانی کے ساتھ احکامِ اسلام دریافت کرنا ممکن ہے اس لئے اسلام قبول کرنے کے وقت سے فوت شدہ نماز روزہ کی قضا اس پر واجب ہوگی۔

وَ يُلْحَقُ بِهٖ اَیْ بِجَهْلِ مَنْ اَسْلَمَ فِیْ دَارِ الْحَرْبِ فِیْ كَوْنِهٖ عُذْرًا جَهْلُ الشَّفِيْعِ بِالْبَيْعِ فَاِنَّهٗ اِذَا لَمْ يَعْلَمْ بِالْبَيْعِ فَسُكُوْتُهٗ عَنْ طَلَبِ الشُّفْعَةِ يَكُوْنُ عُذْرًا لَا يُبْطِلُهَا وَ بَعْدَ مَا عَلِمَ بِهٖ لَا يَكُوْنُ سُكُوْتُهٗ عُذْرًا بَلْ تَبْطُلُ بِهِ الشُّفْعَةُ وَ جَهْلُ الْاَمَةِ بِالْاِعْتَاقِ اَوْ بِالْخِيَارِ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ عُذْرًا فِی السُّكُوْتِ يَعْنِیْ اِذَا اُعْتِقَتِ الْاَمَةُ الْمَنْكُوْحَةُ يَثْبُتُ لَهَا الْخِيَارُ بَيْنَ اَنْ تَبْقٰى تَحْتَ تَصَرُّفِ الزَّوْجِ اَوْ لَمْ تَبْقَ فَاِذَا لَمْ تَعْلَمْ بِخَبَرِ الْاِعْتَاقِ اَوْ بِاَنَّ الشَّرْعَ اَعْطَاهَا الْخِيَارَ كَانَ جَهْلُهَا عُذْرًا ثُمَّ اِذَا عَلِمَتْ بِالْاِعْتَاقِ اَوْ بِمَسْئَلَةِ الْخِيَارِ يَكُوْنُ لَهَا الْخِيَارُ الْاٰنَ لِاَنَّ الْمَوْلٰى يَسْتَبِدُّ بِالْاِعْتَاقِ وَ لَعَلَّهٗ لَمْ يُخْبِرْهَا بِهٖ وَ لِاَنَّهَا مَشْغُوْلَةٌ بِخِدْمَتِهٖ فَلَا تَتَفَرَّغُ لِمَعْرِفَةِ اَحْكَامِ الشَّرْعِ الَّتِیْ مِنْ جُمْلَتِهَا الْخِيَارُ وَ جَهْلُ الْبِكْرِ بِاِنْكَاحِ الْوَلِیِّ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ اَيْضًا عُذْرًا فِی السُّكُوْتِ يَعْنِیْ اِذَا زَوَّجَ الصَّغِيْرَ اَوِ الصَّغِيْرَةَ غَيْرُ الْاَبِ اَوِ الْجَدِّ يَصِحُّ النِّكَاحُ وَ يَثْبُتُ لَهُمَا الْخِيَارُ بَعْدَ الْبُلُوْغِ فَاِنْ جَهِلَا بِخَبَرِ النِّكَاحِ يَكُوْنُ عُذْرًا حَتّٰى يَعْلَمَا وَ اِنْ عَلِمَا بِالنِّكَاحِ وَ لَمْ يَعْلَمَا بِاَنَّ الشَّرْعَ خَيَّرَهُمَا لَا يَكُوْنُ عُذْرًا لِاَنَّ الدَّارَ دَارُ الْاِسْلَامِ وَ الْمَانِعُ مِنَ التَّعَلُّمِ مَعْدُوْمٌ فَلَا يُعْذَرُ هٰذَا الْجَهْلُ وَ جَهْلُ الْوَكِيْلِ وَ الْمَاْذُوْنِ بِالْاِطْلَاقِ وَ ضِدِّهٖ فَاِنَّ الْوَكِيْلَ وَ الْمَاْذُوْنَ اِذْ لَمْ يَعْلَمَا بِالْاِطْلَاقِ اَیْ بِالْوَكَالَةِ وَ الْاِذْنِ وَ ضِدِّهٖ اَیْ بِالْعَزْلِ وَ الْحَجْرِ فَتَصَرَّفَا قَبْلَ بُلُوْغِ الْخَبَرِ اِلَيْهِمَا فَهٰذَا الْجَهْلُ مِنْهُمَا يَكُوْنُ عُذْرًا فَلَمْ يَنْفُذْ تَصَرُّفُهُمَا عَلَى الْمُوَكِّلِ وَ الْمَوْلٰى فِی الصُّوْرَةِ الْاُوْلٰى لِاَنَّهُمَا لَمْ يَعْلَمَا بِاَمْرِهِمَا وَ يَنْفُذُ تَصَرُّفُهُمَا عَلَيْهِمَا فِی الصُّوْرَةِ الثَّانِيَةِ لِاَنَّهُمَا لَمْ يَعْلَمَا بِحَجْرِهِمَا

ترجمہ ﴿اور اس کے ساتھ ملحق کیا جائے گا﴾ یعنی اس شخص کے جہل کے ساتھ جو دار الحرب میں اسلام لایا عذر ہونے میں لاحق کیا جائے گا۔ ﴿شفیع کا بیع سے جاہل رہنا﴾ کہ جب تک اسے بیع کی خبر نہ ہو تو طلب شفعہ سے اس کا خاموش رہنا عذر شمار ہوگا اور خاموش رہنا شفعہ کو باطل نہیں کرے گا اور بیع کی خبر ہونے کے بعد اس کا خاموش رہنا عذر نہیں ہوگا بلکہ اس سے شفعہ باطل ہو جائے گا ﴿اور باندی کا آزاد ہونے یا خیارِ عتق سے جاہل رہنا﴾ کہ یہ خاموشی میں عذر ہوگا یعنی شادی شدہ باندی جب آزاد کر دی جائے تو اس

کے لئے اس بات میں اختیار ثابت ہوتا ہے کہ شوہر کے تصرف کے تحت باقی رہے یا باقی نہ رہے پھر جب تک اسے آزاد کیے جانے کا علم نہ ہو یا اس بات کا علم نہ ہو کہ شریعت نے اسے خیار دیا ہے تو اس کا جاہل رہنا عذر شمار ہوگا پھر جب اسے آزادی کا علم ہو یا مسئلہ خیار معلوم ہو جائے تو اب اسے خیار حاصل ہوگا کیونکہ مولیٰ آزاد کرنے میں مستقل ہوتا ہے اور ہوسکتا ہے کہ اس نے باندی کو آزاد کرنے کی خبر نہ دی ہو اور اس وجہ سے کہ وہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اس لئے وہ شریعت کے احکام جاننے کے لیے فارغ نہیں ہوتی کہ جن احکام میں سے ایک مسئلہ خیار بھی ہے ﴿اور باکرہ کا ولی کے نکاح کرنے سے جاہل رہنا﴾ کہ یہ جہل بھی خاموشی میں عذر ہوگا یعنی جب باپ اور دادا کے علاوہ کوئی اور ولی نابالغ لڑکے یا لڑکی کا نکاح کردے تو یہ نکاح درست ہے اور بالغ ہونے کے بعد ان کے لیے خیار ثابت ہوگا اور اگر وہ نکاح کی خبر سے جاہل رہے تو ان کی یہ جہالت عذر شمار ہوگی یہاں تک انہیں علم ہو جائے اور اگر ان کو نکاح کا علم ہو اور ان کو یہ معلوم نہ ہو کہ شریعت نے ان کو خیار دیا ہے تو ان کی یہ جہالت عذر نہیں بن سکتی ہے کیونکہ دار دار الاسلام ہے اور احکام شرعیہ سیکھنے سے کوئی مانع نہیں ہے تو یہ جہل عذر شمار نہیں ہوگا ﴿اور وکیل اور عبد ماذون کا اجازت اور اس کی ضد سے جاہل رہنا﴾ کیونکہ وکیل اور عبد ماذون جب ان کو اطلاق یعنی وکالت اور اجازت کا اور اس کی ضد یعنی معزول کرنے اور مجبور کرنے کا علم نہ ہو پھر ان کے پاس خبر پہنچنے سے پہلے انہوں نے کوئی تصرف کیا تو ان کا یہ جہل عذر شمار ہوگا پس پہلی صورت میں موکل اور مولیٰ پر ان کا تصرف نافذ نہیں ہوگا کیونکہ ان کو موکل اور مولیٰ کے امر کی خبر نہیں تھی اور دوسری صورت میں موکل اور مولی پر ان کا تصرف نافذ ہوگا اس لئے کہ ان کو حجر کا علم نہیں تھا۔

تشریح:..... ① ﴿ویلحق به﴾ دار الحرب میں اسلام قبول کرنے والے کے جہل کے ساتھ درج ذیل صورتیں بھی عذر ہونے میں ملحق ہیں۔

② ﴿جهل الشفیع بالبیع﴾ شفیع کا جہل بالبیع عذر ہے یعنی اگر کسی نے اپنا مکان بیچا اور شفیع کو ایک مدت تک اس کا علم نہ ہوا تو یہ عذر شمار ہوگا اور شفیع کا طلب شفعہ سے خاموش رہنا حق شفعہ کو ساقط نہیں کرے گا پس جب شفیع کو اس مکان کے بیچے جانے کا علم ہو تو اس شفیع کے لئے حق شفعہ ثابت ہوگا اور علم ہونے کے بعد خاموشی عذر نہیں ہوگی بلکہ خاموشی کی وجہ سے شفعہ باطل ہو جائے گا۔

③ ﴿وجهل الامة﴾ منکوحہ باندی کا اعتاق یا خیار عتق سے جہل عذر ہے یعنی مولیٰ نے اپنی باندی کا کسی مرد کے ساتھ نکاح کیا پھر اس کو آزاد کر دیا تو باندی کو شرعاً خیار عتق حاصل ہوتا ہے کہ وہ باندی اپنا نکاح باقی رکھتے ہوئے اس شوہر کے نکاح میں رہے یا اپنا نکاح فسخ کرتے ہوئے اس سے جدا ہو جائے تو اگر اس طرح ہوا کہ باندی کو یہ علم نہیں ہوا کہ میرے آقا نے مجھے آزاد کر دیا ہے اور یا آزادی کا علم تو ہوا ہے مگر یہ مسئلہ معلوم نہیں کہ منکوحہ باندی کو خیار عتق حاصل ہوتا ہے تو اس منکوحہ باندی کی اس ناواقفیت اور جہل کو عذر قرار دیا جائے گا یعنی آزادی کے بعد اور اعتاق یا خیار عتق والے مسئلہ کے معلوم ہونے سے پہلے باندی کا سکوت رضامندی کی دلیل نہیں ہوگا بلکہ جب اس کو آزاد ہونے کا یا خیار عتق والے مسئلہ کا علم ہوگا تو اسی وقت اس کو خیار عتق حاصل ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ مولیٰ ہی تنہا آزاد کرنے کا مالک ہے اس لئے ممکن ہے کہ باندی کو آزادی کی خبر نہ ہو اور چونکہ وہ ہمیشہ مولیٰ کی خدمت میں رہتی ہے اس لئے شریعت کے احکام سیکھنے کی فرصت اس کو نہیں ملی اور شریعت کے ان احکام میں سے ایک مسئلہ خیار عتق کا بھی ہے اس لئے ممکن ہے کہ باندی کو اس مسئلہ کا علم نہ ہو۔

④ ﴿وجهل البكر بانكاح الولی﴾ باکرہ بالغہ لڑکی کا اپنے ولی کے نکاح کر دینے سے جاہل رہنا عذر ہوگا اور خاموشی

رضامندی کی دلیل نہیں ہوگی یعنی باپ دادا کے علاوہ کسی دوسرے ولی نے اگر نابالغ لڑکے یا نابالغ لڑکی کا نکاح کر دیا تو یہ نکاح درست ہوگا البتہ بالغ ہونے کے بعد ان دونوں کو فسخ نکاح کا خیار حاصل ہوگا۔ اب اگر وہ بالغ ہونے کے وقت نکاح کی خبر سے ناواقف اور جاہل ہیں کہ ان کو پتہ ہی نہیں کہ میرا نکاح ہوا ہے اور اس وجہ سے خاموش رہے تو نکاح کی خبر معلوم ہونے تک یہ جہل عذر شمار ہوگا اور خیار بلوغ ختم نہیں ہوگا ہاں اگر ان کو نکاح کی خبر معلوم ہو لیکن مسئلہ خیار کا علم نہ ہو یعنی یہ نہیں جانتے کہ شریعت نے ان کو خیار فسخ دیا ہے اور اس وجہ سے فسخ نکاح سے خاموش رہے تو یہ جہل عذر شمار نہیں ہوگا اور اس خاموشی کی وجہ سے خیار بلوغ ختم ہو جائے گا کیونکہ وہ تو دارالاسلام میں رہتے ہیں اور احکام شرعیہ سیکھنے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے لہٰذا اس جہل کو عذر قرار نہیں دیا جائے گا۔

④ ﴿وجهل الوكيل والماذون﴾ اسی طرح وکیل اور عبد ماذون کا اذن اور اس کی ضد یعنی عزل اور حجر سے جاہل ہونا عذر ہوگا یعنی اگر ایک شخص نے کسی کو اپنا سامان فروخت کرنے کا وکیل بنایا لیکن وکیل کو وکالت کا علم نہ ہو یعنی وکیل ہونے کا علم نہ ہو یا مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی مگر غلام کو اس اجازت کا علم نہ ہو تو ان کا عدم علم اور جہل عذر شمار ہوگا یعنی اطلاع ملنے سے پہلے اگر انہوں نے کوئی تصرف کیا تو ان کا تصرف موکل اور مولیٰ پر نافذ نہیں ہوگا بلکہ خود ان پر نافذ ہوگا کیونکہ موکل اور مولیٰ کی طرف سے اجازت ملنے کا ان کو علم نہیں تھا اس لیے اس کا اعتبار نہیں ہوگا، عبارت میں اطلاق سے مراد وکیل ہونا اور تجارت کی اجازت دینا ہے۔ اور اسی طرح اگر موکل نے اپنے وکیل کو وکالت سے معزول کر دیا اور اس کو معزول ہونے کا علم نہیں ہوا یا اسی طرح مولیٰ نے غلام کو تجارت سے محجور کر دیا مگر غلام کو محجور کیے جانے کا علم نہیں ہوا تو ان دونوں کا عدم علم اور جہل عذر شمار ہوگا چنانچہ اطلاع ملنے سے پہلے نہ عزل ثابت ہوگا اور نہ حجر لہٰذا اگر اطلاع ملنے سے پہلے انہوں نے کوئی تصرف کیا تو موکل اور مولیٰ پر نافذ ہوگا نہ کہ خود ان پر۔

وَ السُّكْرُ عَطْفٌ عَلَى الْجَهْلِ وَ هُوَ اِنْ كَانَ مِنْ مُبَاحٍ اَیْ حَصَلَ مِنْ شُرْبِ شَیْءٍ مُبَاحٍ كَشُرْبِ الدَّوَاءِ الْمُسْكِرِ مِثْلُ الْبَنْجِ وَ الْاَفْيُوْنِ عَلٰى رَاْيِ الْمُتَقَدِّمِيْنَ دُوْنَ الْمُتَاَخِّرِيْنَ وَ شُرْبُ الْمُكْرَهِ وَ الْمُضْطَرِّ اَیْ شُرْبِ الْمُكْرَهِ بِالْقَتْلِ اَوْ بِقَطْعِ الْعُضْوِ الْخَمْرَ وَ شُرْبِ الْمُضْطَرِّ لِلْعَطْشِ اِيَّاهُ فَهُوَ كَالْاِغْمَاءِ يَعْنِیْ يُجْعَلُ مَانِعًا فَيَمْنَعُ صِحَّةَ الطَّلَاقِ وَ الْعِتَاقِ وَ سَائِرِ التَّصَرُّفَاتِ كَالْاِغْمَاءِ كَذٰلِكَ وَ اِنْ كَانَ مِنْ مَحْظُوْرٍ اَیْ حَصَلَ مِنْ شُرْبِ شَیْءٍ مُحَرَّمٍ كَالْخَمْرِ وَ السَّكَرِ وَ نَحْوِهٖ فَلَا يُنَافِی الْخِطَابَ بِالْاِجْمَاعِ لِاَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَ اَنْتُمْ سُكَارٰى اِنْ كَانَ خِطَابًا فِیْ حَالِ السُّكْرِ فَهُوَ الْمَطْلُوْبُ اِنَّهٗ لَا يُنَافِی الْخِطَابَ وَ اِنْ كَانَ فِیْ حَالِ الصَّحْوِ فَهُوَ فَاسِدٌ اِذْ يَصِيْرُ الْمَعْنٰى اِذَا سَكِرْتُمْ فَلَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ كَقَوْلِهٖ لِلْعَاقِلِ اِذَا جُنِنْتَ فَلَا تَفْعَلْ كَذَا وَ هُوَ اِضَافَةُ الْخِطَابِ اِلٰى حَالٍ مُنَافٍ لَهٗ فَلَا يَجُوْزُ وَ تَلْزَمُهٗ اَحْكَامُ الشَّرْعِ وَ تَصِحُّ عِبَارَاتُهٗ فِی الطَّلَاقِ وَ الْعِتَاقِ وَ الْبَيْعِ وَ الشِّرَاءِ وَ الْاَقَارِيْرِ زَجْرًا لَهٗ عَنْ اِرْتِكَابِ الْمَنْهِیِّ عَنْهُ وَ تَنْبِيْهًا لَهٗ عَلٰى اَنَّ مِثْلَ هٰذَا السُّكْرِ الْمُحَرَّمِ لَا يَكُوْنُ عُذْرًا لَهٗ فِیْ اِبْطَالِ اَحْكَامِ الشَّرْعِ اِلَّا الرِّدَّةَ وَ الْاِقْرَارَ بِالْحُدُوْدِ الْخَالِصَةِ فَاِنَّهٗ اِذَا ارْتَدَّ السَّكْرَانُ وَ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الْكُفْرِ لَا يُحْكَمُ بِكُفْرِهٖ لِاَنَّ الرِّدَّةَ عِبَارَةٌ عَنْ تَبَدُّلِ الْاِعْتِقَادِ وَ هُوَ غَيْرُ مُعْتَقِدٍ لِمَا يَقُوْلُهٗ وَ كَذَا اِذَا اَقَرَّ بِالْحُدُوْدِ الْخَالِصَةِ لِلّٰهِ كَشُرْبِ

الْعَصْرِ وَ الزِّنَا لَا يُحَدُّ لِاَنَّ الرُّجُوْعَ عَنْهُ صَحِيْحٌ وَ السُّكْرُ دَلِيْلُ الرُّجُوْعِ بِخِلَافِ مَا لَوْ اَقَرَّ بِالْحُدُوْدِ الْغَيْرِ الْخَالِصَةِ لِلّٰهِ كَالْقَذْفِ اَوِ الْقِصَاصِ فَاِنَّهٗ لَا يَصِحُّ الرُّجُوْعُ اِذْ صَاحِبُ الْحَقِّ يُكَذِّبُهٗ فَيُؤَاخَذُ بِالْحَدِّ وَ الْقِصَاصِ وَ بِخِلَافِ مَا اِذَا زَنٰى فِيْ حَالِ سُكْرِهٖ وَ ثَبَتَ مِنْ غَيْرِ اِقْرَارٍ فِيْهِ فَاِنَّهٗ يُحَدُّ صَاحِيًا۔

ترجمہ: ﴿اور سکر﴾ اس کا عطف جہل پر ہے ﴿نشہ اگر مباح چیز کی وجہ سے ہو﴾ یعنی مباح چیز کو پینے سے حاصل ہو ﴿جیسے نشہ آور دوا کا پینا﴾ مثلاً بھنگ اور افیون علماء متقدمین کی رائے کے مطابق نہ کہ علماء متاخرین کی رائے کے مطابق ﴿اور مکرہ اور مضطر کا پینا﴾ یعنی اس شخص کا شراب پینا جس کو قتل کرنے یا عضو کاٹنے کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا ہو اور اس شخص کا شراب پینا جو پیاس سے لاچار ہو ﴿تو یہ نشہ بیہوشی کی طرح ہے﴾ یعنی اس کو مانع قرار دیا جائے گا لہٰذا یہ طلاق اور عتاق اور دیگر تصرفات کے صحیح ہونے سے مانع ہوگا جیسا کہ بے ہوشی کا حکم اسی طرح ہے ﴿اور اگر یہ نشہ حرام چیز سے پیدا ہو﴾ یعنی حرام چیز پینے سے حاصل ہو جیسے انگوری شراب اور دیگر حرام مشروبات وغیرہ ﴿تو یہ نشہ خطاب کے منافی نہیں ہے﴾ بالاجماع اس لیے کہ اللہ جل شانہٗ کا یہ فرمان **لا تقربوا الصلوٰۃ و انتم سکاری** اگر نشے کی حالت میں خطاب ہو تو یہی مطلوب ہے کہ یہ خطاب کے منافی نہیں ہے اور اگر یہ خطاب نشہ نہ ہونے کی حالت میں ہو تو یہ خطاب فاسد ہے کیونکہ اس وقت مطلب یہ ہوگا جب تم پر نشہ طاری ہو تو اس وقت نماز کے قریب نہ جاؤ تو یہ خطاب اس طرح ہوگا کہ جیسے کوئی شخص کسی عقل مند سے کہے کہ جب تو پاگل بن جائے تو اس طرح نہ کرنا اور یہ خطاب کی اضافت ہے اس حالت کی طرف جو خطاب کے منافی ہے لہٰذا یہ خطاب جائز نہیں ہوگا ﴿اور نشہ میں مدہوش شخص پر شریعت کے احکام لازم ہوں گے اور طلاق اور عتاق اور بیع اور شراء اور اقاریر میں اس کی عبارات درست ہوں گی﴾ اس کو منہی عنہ کے ارتکاب سے روکنے کے لیے اور اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ اس طرح کا حرام نشہ شریعت کے احکام کے باطل کرنے میں عذر نہیں ہوتا ﴿مگر مرتد ہونا اور خالص حدود کا اقرار کرنا﴾ یعنی جب نشئی مرتد ہو جائے اور کلمۂ کفر کا تلفظ کرے تو اس کے کافر ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا کیونکہ ارتداد اعتقاد کے بدل جانے کا نام ہے اور نشئی جو کچھ کہتا ہے اس کا وہ اعتقاد نہیں رکھتا۔ اور اسی طرح جب وہ ان حدود کا اقرار کرے جو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جیسے شراب پینا اور زنا کرنا تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی کیونکہ ان حدود کے اقرار سے رجوع کرنا درست ہے اور نشہ کا ہونا رجوع کی دلیل ہے بخلاف اس کے کہ وہ ان حدود کا اقرار کرے جو اللہ تعالیٰ کے لیے خالص نہیں ہیں جیسے قذف یا قصاص اس لئے کہ ان سے رجوع درست نہیں ہے کیونکہ صاحب حق اس کی تکذیب کرے گا۔ لہٰذا حد اور قصاص کے ساتھ اس کا مؤاخذہ کیا جائے گا اور بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ نشے کی حالت میں زنا کرے اور نشہ کی حالت میں اقرار کیے بغیر اس کا زنا ثابت ہو جائے تو نشہ اتر جانے کے بعد اس پر حد زنا جاری کی جائے گی

تشریح: ﴿و السکر﴾ عوارض کسبیہ میں سے دوسرا عارض سکر یعنی نشہ ہے۔ سکر ایسی غفلت کا نام ہے جو انسان کو بعض مشروبات اور ماکولات استعمال کرنے سے لاحق ہوتی ہے سکر تو بالاتفاق حرام ہے لیکن سکر جس طریقے سے پیدا ہوتا ہے وہ کبھی مباح ہوتا ہے اور کبھی حرام ہوتا ہے۔ پس سکر کی دو قسمیں ہو گئیں (۱) وہ سکر جو مباح طریقے سے ہو۔ یعنی مباح چیز کو کھانے پینے سے حاصل ہو جیسے نشہ آور دوا پینے کے نتیجے میں حاصل ہونے والا سکر جیسے بھنگ اور افیون کا پینا، علماء متقدمین کی رائے پر مباح ہے، لیکن متاخرین کے نزدیک حرام ہے اور اسی طرح مکرہ کا شراب پینا مثلاً ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ شراب پیو ورنہ میں تجھے قتل کر دوں گا یا تیرا ہاتھ کاٹ دوں گا پس اس نے شراب پی لی یا مضطر کا شراب پینا مثلاً ایک آدمی پیاس کی وجہ سے شراب پینے پر مجبور ہو گیا اور اس نے

شراب پی لی ان تینوں صورتوں میں سکر بطریق مباح پیدا ہوا ہے اور سکر کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ یہ اغماء یعنی بے ہوشی کی طرح ہے ، چنانچہ اس کی طلاق، عتاق اور وہ تصرفات نافذ نہیں ہوں گے جو اختیار پر موقوف ہیں جیسا کہ اغماء میں ہوتا ہے ایسی حالت میں طلاق، عتاق، اور دوسرے تصرفات صحیح نہیں ہوں گے۔

﴿وان کان من محظور الخ﴾ سکر کی دوسری قسم وہ ہے جو ممنوع طریقے سے حاصل ہو یعنی حرام چیز کو کھانے پینے سے حاصل ہو جیسے حالتِ اختیار میں انگوری شراب یا دوسری مسکرات محرمہ کے پینے سے حاصل شدہ نشہ۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ یہ بالاجماع خطاب کے منافی نہیں ہے یعنی سکر کے باوجود وہ خطابِ شرع کا مخاطب ہوگا اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نشہ میں مبتلا مسلمانوں کو خطاب کر کے فرمایا ہے: ﴿یا ایها الذین اٰمنوا لا تقربوا الصلوٰة و انتم سکٰری﴾ وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر یہ خطاب حالتِ سکر میں ہے تب تو سکر کا خطاب کے منافی نہ ہونا واضح ہے، یہی ہمارا مطلوب ہے اور اگر یہ خطاب صحو یعنی نشے سے پہلے کی حالت میں ہے تب بھی سکر خطاب کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے صحو یعنی ہوش کے زمانے میں خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ جب تم نشے میں مبتلا ہو تو نماز کے قریب مت جانا اگر سکر خطاب کے منافی ہوتا تو اللہ تعالیٰ کا یہ خطاب درست نہ ہوتا بلکہ فاسد ہوتا جیسا کہ عقل مند آدمی سے یہ خطاب کہ جب تو پاگل ہو جائے تو یہ کام مت کرنا تو یہ خطاب درست نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں خطاب کو ایسی حالت کی طرف منسوب کیا جا رہا ہے جو خطاب کے منافی ہے پس اگر سکر خطاب کے منافی ہوتا تو جنون کی طرح اس کی طرف نسبت کر کے خطاب کرنا بھی درست نہ ہوتا لیکن اللہ تعالیٰ نے خطاب کیا ہے معلوم ہوا کہ سکر خطاب کے منافی نہیں ہے اور جب سکر خطاب کے منافی نہیں ہے تو وہ اہلیت کو باطل بھی نہیں کرے گا اور جب سکر کی وجہ سے اہلیت باطل نہیں ہوتی تو سکر میں مبتلا آدمی پر شریعت کے تمام احکام نماز، روزہ وغیرہ لازم ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات، بیع وشراء و اقرار وغیرہ نافذ ہوں گے یہ احکام کا لزوم اور تصرفات کا نفاذ زجراً ہے تاکہ وہ حرام اور منہیات کے ارتکاب سے باز رہے اور اس کو اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ اس طرح کا حرام نشہ احکامِ شرعیہ کے ابطال کا عذر نہیں ہو سکتا ہاں اس نشئی کا مرتد ہونا اور ان حدود کا اقرار کرنا جو خالصۃً اللہ تعالیٰ کا حق ہیں درست نہیں ہوگا چنانچہ نشے کی حالت میں اگر کوئی شخص مرتد ہو گیا اور اس نے زبان سے کلمہ کفر کہہ دیا تو استحساناً اس کے کافر ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ ردت یعنی مرتد ہونے کا دارومدار قصد پر ہے۔ بغیر قصد کے ردت متحقق نہیں ہو سکتی کیونکہ ردت اعتقاد کے بدل جانے کو کہتے ہیں اور اعتقاد بغیر قصد کے نہیں بدلتا اور سکر کی حالت میں انسان جو کچھ زبان سے کہتا ہے اس پر اس کا اعتقاد نہیں پایا جاتا لہٰذا ردت بغیر قصد کے معتبر نہیں ہوگی اور سکر میں قصد نہیں ہوتا لہٰذا نشئی کی ردت متحقق نہیں ہوگی اسی طرح اگر نشئی ایسی حدود کا اقرار کرے جو خالصۃً اللہ تعالیٰ کا حق ہیں مثلاً شربِ خمر یا زنا کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہیں ہوگا اور اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی کیونکہ ان حدود کے اقرار سے رجوع کرنا صحیح اور معتبر ہے۔ اور یہاں دلیل رجوع موجود ہے اور وہ ہے سکر کیونکہ نشے میں مبتلا آدمی کو کسی بات پر قرار نہیں ہوتا تو سکر کو دلیل رجوع ہونے کی وجہ سے رجوع کے قائم مقام بنایا جائے گا اور ان حدود کے اقرار سے رجوع کرنا معتبر ہے پس رجوع کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی بخلاف اس کے کہ نشئی نے ان حدود کا اقرار کیا جو خالص حق اللہ نہیں ہیں بلکہ ان میں حق العبد بھی ہے مثلاً حد قذف یا قصاص کا اقرار کیا تو اس کو ساقط کرنے میں سکر مؤثر نہیں ہوگا بلکہ یہ اقرار معتبر ہوگا اور اس پر قصاص اور حد قذف جاری کی جائے گی کیونکہ ان حدود کے اقرار کے بعد صریح رجوع بھی معتبر نہیں ہے تو دلیلِ رجوع کا کیا اعتبار ہوگا اس لئے کہ صاحبِ حق اس کے رجوع کی تکذیب کرے گا لہٰذا اس پر حدِ قذف اور قصاص جاری ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ

جب حالتِ سکر میں زنا کرے اور نشے کی حالت میں ہی اقرار کرنے سے نہیں بلکہ بینہ سے زنا ثابت ہو جائے تو نشہ زائل ہونے کے بعد اس پر حدِ زنا قائم کی جائے گی۔

وَالْهَزْلُ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهُ وَهُوَ اَنْ يُّرَادَ بِالشَّيْءِ مَا لَمْ يُوْضَعْ لَهُ وَلَا مَا صَلَحَ لَهُ اللَّفْظُ اِسْتِعَارَةً يَعْنِيْ لَا يَكُوْنُ اللَّفْظُ مَحْمُوْلًا عَلٰى مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِيِّ اَوِ الْمَجَازِيِّ بَلْ يَكُوْنُ لَعِبًا مَحْضًا وَلٰكِنَّ الْعِبَارَةَ لَا تَخْلُوْا عَنْ تَمَحُّلٍ وَ الْاَوْلٰى اَنْ يَقُوْلَ وَمَا لَا يَصْلُحُ لَهُ بِتَاْخِيْرِ كَلِمَةِ لَا لِيَكُوْنَ مَعْطُوْفًا عَلٰى قَوْلِهٖ مَا لَمْ يُوْضَعْ لَهُ اَوْ اَنْ يَقُوْلَ وَلَا صَلَحَ لَهُ بِحَذْفِ كَلِمَةِ مَا لِيَكُوْنَ مَعْطُوْفًا عَلٰى قَوْلِهٖ لَمْ يُوْضَعْ لَهُ وَهُوَ ضِدُّ الْجِدِّ وَ هُوَ اَنْ يُّرَادَ بِالشَّيْءِ مَا وُضِعَ لَهُ اَوْ مَا يَصْلُحُ لَهُ اللَّفْظُ اِسْتِعَارَةً وَ اِنَّهُ يُنَافِي اخْتِيَارَ الْحُكْمِ وَ الرِّضَاءَ بِهٖ وَلَا يُنَافِي الرِّضَاءَ بِالْمُبَاشَرَةِ يَعْنِيْ اَنَّ الْهَازِلَ لَا يَخْتَارُ الْحُكْمَ وَلَا يَرْضٰى بِهٖ وَ لٰكِنَّهُ يَرْضٰى بِمُبَاشَرَةِ السَّبَبِ اِذِ التَّلَفُّظُ اِنَّمَا هُوَ عَنْ رِضًا وَ اِخْتِيَارٍ صَحِيْحٍ لٰكِنَّهُ غَيْرُ قَاصِدٍ وَلَا رَاضٍ لِلْحُكْمِ فَصَارَ الْهَزْلُ بِمَعْنٰى خِيَارِ الشَّرْطِ اَبَدًا فِي الْبَيْعِ لِعَدَمِ الرِّضَاءِ بِحُكْمِ الْبَيْعِ لَا بِعَدَمِ الرِّضَاءِ بِنَفْسِ الْبَيْعِ وَلٰكِنْ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْهَزْلَ يُفْسِدُ الْبَيْعَ وَ خِيَارُ الشَّرْطِ لَا يُفْسِدُهُ وَ شَرْطُهُ اَيْ شَرْطُ الْهَزْلِ اَنْ يَكُوْنَ صَرِيْحًا مَشْرُوْطًا بِاللِّسَانِ بِاَنْ يَذْكُرَ الْعَاقِدَانِ قَبْلَ الْعَقْدِ اَنَّهُمَا يَهْزِلَانِ فِي الْعَقْدِ وَلَا يَثْبُتُ ذٰلِكَ بِدَلَالَةِ الْحَالِ فَقَطْ اِلَّا اَنَّهُ لَمْ يُشْتَرَطْ ذِكْرُهُ فِي الْعَقْدِ بِخِلَافِ خِيَارِ الشَّرْطِ لِاَنَّ غَرَضَهُمَا مِنَ الْبَيْعِ هَازِلًا اَنْ يَعْتَقِدَ النَّاسُ ذٰلِكَ بَيْعًا وَ لَيْسَ بِبَيْعٍ فِي الْحَقِيْقَةِ وَ هٰذَا لَا يَحْصُلُ بِذِكْرِهٖ فِي الْعَقْدِ وَ اَمَّا خِيَارُ الشَّرْطِ فَالْغَرَضُ مِنْهُ اِعْلَامُ النَّاسِ بِاَنَّ الْبَيْعَ لَيْسَ بَاتًّا بَلْ مُعَلَّقًا بِالْخِيَارِ وَ ذٰلِكَ اِنَّمَا يَحْصُلُ بِذِكْرِهٖ فِيْ عَيْنِ الْعَقْدِ۔

ترجمہ:...... ﴿اور مذاق﴾ اس کا عطف ماقبل پر ہے ﴿اور مذاق یہ ہے کہ لفظ سے ایسا معنی مراد لیا جائے جس کے لئے وہ لفظ وضع نہ کیا گیا ہو اور نہ لفظ مجازی طور پر اس کی صلاحیت رکھتا ہو﴾ یعنی لفظ اپنے معنی حقیقی یا معنی مجازی پر محمول ہو بلکہ محض مذاق ہو، لیکن عبارت تکلف سے خالی نہیں ہے اور بہتر یہ تھا کہ ماتن ؒ و ما لا یصلح له کہتے کلمہ لا کو مؤخر کرنے کے ساتھ تاکہ اس کا عطف ماتن ؒ کے قول ما لم یوضع له پر ہوتا یا ولا صلح له کہتے کلمہ ما کو حذف کرنے کے ساتھ تاکہ اس کا عطف ماتن ؒ کے قول لم یوضع له پر ہوتا ﴿اور "ہزل" "سنجیدگی" کی ضد ہے اور "سنجیدگی" یہ ہے کہ کلام سے معنی موضوع لہ مراد لیا جائے یا وہ معنی مراد لیا جائے کہ لفظ مجازی طور پر جس کی صلاحیت رکھتا ہو اور مذاق حکم کو قبول کرنے اور اس پر راضی ہونے کے منافی ہے اور کلام کے استعمال پر راضی ہونے کے منافی نہیں ہے﴾ یعنی مذاق کرنے والا حکم کو قبول نہیں کرتا اور نہ اس پر راضی ہوتا ہے لیکن وہ سبب کے ارتکاب پر راضی ہوتا ہے کیونکہ تلفظ رضا اور اختیارِ صحیح سے ہوا ہے لیکن وہ حکم کا ارادہ نہیں کرتا اور نہ ہی اس پر راضی ہوتا ہے ﴿لہٰذا مذاق اس خیارِ شرط مؤبد کے معنی میں ہو گیا جو بیع میں ہو﴾ حکم بیع پر رضامندی نہ ہونے کی وجہ سے نہ کہ نفسِ بیع پر رضامندی نہ ہونے کی وجہ سے لیکن دونوں میں فرق ہے اس طور پر کہ مذاق بیع کو فاسد کر دیتا ہے اور خیارِ شرط بیع کو فاسد نہیں کرتا ﴿اور اس کی شرط﴾ یعنی مذاق کی

شرط ﴿یہ ہے کہ وہ صراحۃً ہو اور زبان سے مشروط ہو﴾ بایں طور کہ عقد سے پہلے عاقدین یہ ذکر کریں کہ وہ بطور مذاق کے عقد کریں گے اور محض دلالت حال سے مذاق ثابت نہیں ہوگا ﴿مگر یہ کہ عقد میں مذاق کا ذکر کرنا شرط نہیں ہے بخلاف خیار شرط کے﴾ کیونکہ بطور مذاق کے بیع کرنے سے ان کی غرض یہ ہے کہ لوگ اس کو بیع سمجھیں اور حقیقت میں یہ بیع نہ ہو اور عقد میں مذاق کو ذکر کرنے سے یہ مقصود حاصل نہیں ہوتا اور باقی رہا خیار شرط سو اس سے غرض لوگوں کو یہ بتانا ہے کہ بیع قطعی طور پر نہیں ہوئی ہے بلکہ خیار کے ساتھ معلق ہے اور یہ غرض عین عقد میں خیار کو ذکر کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔

تشریح ﴿والهزل﴾ اس کا عطف بھی جہل پر ہے عوارض کسبیہ میں سے تیسرا عارض ہزل یعنی مذاق ہے "ہزل"، "جد" (سنجیدگی) کی ضد ہے "ہزل" کا لغوی معنی لعب اور عبث ہے اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ لفظ سے ایسا معنی مراد لیا جائے جس کے لئے وہ وضع نہیں کیا گیا ہے اور نہ ہی وہ معنی اس کا معنی مجازی بننے کے قابل ہو یعنی ہزل یہ ہے کہ کلام اپنے معنی حقیقی اور مجازی میں سے کسی پر محمول نہ ہو بلکہ اس سے مذاق اور تحریہ مقصود ہو۔

﴿ولكن العبارة﴾ ماتن رحمہ اللہ پر اعتراض کر رہے ہیں کہ ماتن رحمہ اللہ کی عبارت ﴿ولا ما صلح له﴾ تکلف سے خالی نہیں ہے کیونکہ ﴿ولا ما صلح له﴾ سے متبادر الی الفہم یہ ہے کہ اس سے ماتن رحمہ اللہ کی مراد یہ ہے کہ نہ ہی وہ معنی مراد لیا جائے جو مجازی معنی بننے کے قابل ہو اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح معطوف علیہ یعنی ﴿ما لم يوضع له﴾ منفی ہے اسی طرح معطوف بھی منفی ہے حالانکہ مذکورہ عبارت کے لحاظ سے معطوف مثبت بنتا ہے نہ کہ منفی پس اس سے مصنف رحمہ اللہ کا مقصود حاصل نہیں ہوتا کیونکہ مصنف رحمہ اللہ کا مقصود یہ ہے کہ لفظ سے معنی حقیقی اور معنی مجازی میں سے کوئی مراد نہ ہو۔ پس زیادہ مناسب یہ تھا کہ ﴿ولا ما صلح له﴾ کہنے کے بجائے لا کو ما سے مؤخر کر کے وما لا يصلح له کہتے تاکہ ﴿ما لم يوضع﴾ پر اس کا عطف ہو جاتا۔ یا ﴿ولا يصلح له﴾ کہتے مگر ما کو حذف کرنے کے ساتھ تاکہ لم يوضع له پر اس کا عطف ہو جاتا ہے۔

﴿وهو ضد الجد﴾ صاحب کتاب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لفظ "ہزل" "جد" کی ضد ہے اور "جد" (سنجیدگی) یہ ہے کہ لفظ سے اس کا معنی موضوع لہ یا معنی مجازی مراد لیا جائے۔

﴿وانه ينافي اختيار﴾ ہزل کا حکم یہ ہے کہ ہزل کلام کے حکم کو اختیار کرنے (قبول کرنے) اور اس پر راضی ہونے کے منافی ہے کیونکہ ہازل نہ تو حکم کا ارادہ رکھتا ہے اور نہ ہی حکم کے لئے کلام استعمال کرتا ہے بلکہ وہ اس کے خلاف کا ارادہ کرتا ہے اس لئے ہازل نہ تو اس حکم کو یعنی قبول کرے گا اختیار کرنے والا ہوگا اور نہ ہی اس پر راضی ہوگا لیکن ہزل کلام کے استعمال اور تکلم میں رضا کے منافی نہیں ہے یعنی ہازل اپنے اختیار اور پوری رضا ہی سے الفاظ کا تکلم کرتا ہے کیونکہ وہ اپنی خوشی اور پورے اختیار سے الفاظ بولتا ہے اگرچہ حکم کا قصد نہیں کرتا اور نہ اس پر راضی ہوتا ہے۔

پس ہزل بیع میں خیار شرط کی مانند ہے کہ جس طرح خیار شرط حکم بیع یعنی ثبوت ملک پر رضا کو تو معدوم کر دیتا ہے لیکن نفس بیع پر رضا کو معدوم نہیں کرتا یعنی شرط خیار کی صورت میں صاحب خیار حکم بیع یعنی ثبوت ملک پر تو راضی نہیں ہوتا لیکن نفس بیع کے انعقاد پر راضی ہوتا ہے اسی طرح ہازل الفاظ کے استعمال پر تو راضی ہوتا ہے وہ خوشی سے الفاظ بولتا ہے لیکن ان کے حکم پر راضی نہیں ہوتا البتہ خیار شرط اور ہزل کے درمیان اتنا فرق ہے کہ ہزل سے بیع باطل ہو جاتی ہے اور خیار شرط سے باطل نہیں ہوتی۔

شارح رحمہ اللہ کے کلام پر خادم کو ایک اعتراض ہے کہ شارح رحمہ اللہ نے اس جگہ اور آگے چل کر ﴿كالبيع بشرط الخيار ابدا﴾

ان دونوں جگہوں میں مطلقاً یہ کہہ دیا کہ خیارِ شرط سے بیع باطل نہیں ہوتی حالانکہ یہ مطلقاً خیارِ شرط کا حکم نہیں ہے بلکہ اس خیارِ شرط کا حکم ہے جو تین دن تک کا ہو اور جو خیارِ شرط مؤبد یعنی دائمی ہو اس کی وجہ سے ہزل کی طرح بیع باطل ہو جاتی ہے۔ پس یہ شارح ﷫ کا تسامح ہے کیونکہ ماتن ﷫ نے ہزل اور خیارِ شرط دونوں میں کلی طور پر مشابہت دکھلانے کے لئے **بشرط الخیار** کے ساتھ **ابدًا** کی قید کا اضافہ کیا ہے کہ جس طرح ہزل سے بیع باطل ہو جاتی ہے اسی طرح خیارِ شرط مؤبد سے بھی بیع باطل ہو جاتی ہے۔

﴿فشرطه﴾ ہزل کے معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ عقد سے پہلے ہی زبانی طور پر صراحۃً آپس میں یہ طے شدہ ہو کہ یہ عقد ہم بطورِ مذاق کے کر رہے ہیں اور محض دلالت حال سے مذاق ثابت نہیں ہوگا البتہ عقد کے اندر مذاق کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے جب کہ خیارِ شرط کی صورت میں عقد کے اندر خیارِ شرط کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ عقد کے اندر مذاق کا ذکر کرنا اس لئے ضروری ہے کہ بطورِ مذاق کے عقد کرنے والوں کی غرض یہ ہوتی ہے کہ لوگ اس معاملے کو واقعۃً بیع ہی سمجھیں۔ لیکن وہ حقیقۃً بیع نہ ہو۔ اور عقد کے درمیان مذاق کو ذکر کر دینے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا لیکن خیارِ شرط میں دوسرے لوگوں کو بھی اس بات سے باخبر کرنا ہوتا ہے کہ یہ عقد بیع قطعی نہیں ہے بلکہ خیارِ شرط کے ساتھ معلق ہے اور عقد کے دوران خیارِ شرط کا ذکر کئے بغیر یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا۔

وَ التَّلْجِيَةُ كَالْهَزْلِ فَلَا يُنَافِي الْاَهْلِيَّةَ وَ هِيَ فِي اللُّغَةِ مَاخُوْذَةٌ مِنَ الْاِلْجَاءِ اَيِ الْاِضْطِرَارِ فَحَاصِلُهَا اَنْ يُلْجِئَ شَيْءٌ اِلٰى اَنْ يَّاْتِيَ اَمْرًا بَاطِنًا بِخِلَافِ ظَاهِرِهٖ فَيُظْهِرُ بِحُضُوْرِ الْخَلْقِ اَنَّهُمَا يَعْقِدَانِ الْبَيْعَ بَيْنَهُمَا لِاَجْلِ مَصْلَحَةٍ دَعَتْ اِلَيْهِ وَ لَمْ يَكُنْ فِي الْوَاقِعِ بَيْنَهُمَا بَيْعٌ وَ الْهَزْلُ اَعَمُّ مِنْهَا وَ لٰكِنَّ الْحُكْمَ فِيْهِمَا سَوَاءٌ فِيْ اَنَّهُ لَا يُنَافِي الْاَهْلِيَّةَ ثُمَّ اعْلَمْ اَنَّ مَبْنٰى هٰذَا الْهَزْلِ عَلٰى اَنْ يَّتَّفِقَ الْعَاقِدَانِ فِي السِّرِّ اَنْ يُّظْهِرَا الْعَقْدَ بِحُضُوْرِ النَّاسِ وَ لَا عَقْدَ بَيْنَهُمَا فِي الْوَاقِعِ فَعَقَدَا بِحُضُوْرِ النَّاسِ ثُمَّ بَعْدَ تَفَرُّقِ النَّاسِ لَا يَخْلُوْا عَنْ اَرْبَعِ حَالَاتٍ بَيْنَهُمَا فِيْ كُلِّ عَقْدٍ وَ قَدْ بَيَّنَهَا الْمُصَنِّفُ ﷫ بِالتَّفْصِيْلِ فَقَالَ فَاِنْ تَوَاضَعَا عَلَى الْهَزْلِ بِاَصْلِ الْبَيْعِ اَيِ اتَّفَقَا فِي السِّرِّ عَلٰى اَنْ يُّظْهِرَا الْبَيْعَ بِحُضُوْرِ النَّاسِ وَ لَا يَكُوْنُ بَيْنَهُمَا اَصْلُ الْبَيْعِ فَعَقَدَا بِحُضُوْرِهِمْ وَ تَفَرَّقَ الْمَجْلِسُ ثُمَّ جَاءَا وَ اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ اَيْ اَنَّهُمَا كَانَا بَانِيَيْنِ عَلٰى تِلْكَ الْمُوَاضَعَةِ وَ الْهَزْلِ يَفْسُدُ الْبَيْعُ وَ لَا يُوْجِبُ الْمِلْكَ وَ اِنِ اتَّصَلَ بِهِ الْقَبْضُ لِعَدَمِ الرِّضَاءِ حَتّٰى لَوْ كَانَ الْمَبِيْعُ عَبْدًا فَاَعْتَقَهُ الْمُشْتَرِيْ بَعْدَ الْقَبْضِ لَا يَنْفُذُ كَالْبَيْعِ بِشَرْطِ الْخِيَارِ اَبَدًا فَاِنَّهٗ يَمْنَعُ ثُبُوْتَ الْمِلْكِ مَعَ كَوْنِ الْبَيْعِ صَحِيْحًا فَفِي الْفَاسِدِ اَوْلٰى ۔

ترجمہ ﴿اور مجبوری مذاق کی طرح ہے لہٰذا یہ بھی اہلیت کے منافی نہیں ہے﴾ اور **تلجیہ** لغت میں **الجاء** یعنی اضطرار سے مشتق ہے پس تلجیہ کا حاصل یہ ہے کہ کوئی چیز اس بات پر مجبور کرے کہ آدمی ایسے امرِ باطن کا ارتکاب کرے جو اپنے ظاہر کے خلاف ہو چنانچہ لوگوں کے سامنے کسی ایسی مصلحت کی وجہ سے جو اس کی طرف داعی ہو یہ ظاہر کرے کہ دونوں آپس میں عقد بیع کر رہے ہیں لیکن واقع اور نفس الامر میں دونوں کے درمیان بیع نہیں ہوگی اور مذاق تلجیہ سے اعم ہے لیکن اہلیت کے منافی نہ ہونے میں دونوں کا حکم برابر ہے پھر تم اس بات کو جان لو کہ اس مذاق کا دارومدار اس بات پر ہے کہ وہ تنہائی میں اس بات پر اتفاق کریں کہ لوگوں کے سامنے عقد ظاہر

کریں گے لیکن حقیقت میں دونوں کے درمیان عقد نہیں ہوگا چنانچہ وہ لوگوں کے سامنے عقد کریں پھر لوگوں کے جدا ہونے کے بعد ہر عقد میں وہ مذاق چار حال سے خالی نہیں ہوگا اور مصنف رحمہ اللہ نے تفصیل کے ساتھ ان کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ﴿پس اگر متعاقدین اصل بیع میں مذاق پر متفق ہوں﴾ یعنی تنہائی میں دونوں اس بات پر اتفاق کرلیں کہ وہ لوگوں کے سامنے عقد بیع ظاہر کریں گے، لیکن ان کے درمیان کوئی بیع نہیں ہوگی چنانچہ لوگوں کے سامنے عقد کریں اور مجلس منتشر ہو جائے ﴿پھر دونوں آئیں اور بناء کرنے پر اتفاق کریں﴾ یعنی اس بات پر اتفاق کریں کہ انہوں نے اس مواضعت اور مذاق پر بناء کی ہے ﴿تو بیع فاسد ہو جائے گی﴾ اور ملک کو ثابت نہیں کرے گی اگرچہ اس کے ساتھ قبضہ متصل ہو جائے رضامندی نہ پائے جانے کی وجہ سے یہاں تک کہ اگر مبیع غلام ہو اور قبضہ کرنے کے بعد مشتری اس کو آزاد کرے تو یہ آزادی نافذ نہیں ہوگی ﴿جیسے مؤبد خیارِ شرط کے ساتھ بیع کرنا﴾ کیونکہ خیارِ شرط ملک کے ثابت ہونے سے مانع ہے بیع کے صحیح ہونے کے ساتھ تو بیع فاسد بدرجہ اولیٰ مانع ہوگی۔

تشریح: ﴿والتلجیة﴾ مجبوری کی مصلحت کی بناء پر کیا ہوا معاملہ ہزل (مذاق) کے حکم میں ہے کہ جس طرح مذاق وجوبِ احکام کی اہلیت کے منافی نہیں ہے اس طرح تلجیہ بھی وجوبِ احکام کی اہلیت کے منافی نہیں ہے یعنی مجبوری کی صورت میں بھی اہلیت موجود ہوتی ہے۔ تلجیہ لغۃً الجاء سے ماخوذ ہے جس کا معنیٰ اضطرار اور مجبوری ہے اور اس کا حاصلِ معنیٰ یہ ہے کہ کسی وجہ سے آدمی ایسا معاملہ کرنے پر مجبور ہو جائے جس کا ظاہر اس کے باطن کے برخلاف ہو یعنی کسی مصلحت کے پیشِ نظر پہلے سے طے شدہ پلان کے مطابق لوگوں کے سامنے یہ ظاہر کرے کہ وہ دوسرے کے ساتھ فلاں چیز کا عقد کر رہا ہے حالانکہ واقع اور نفس الامر میں دونوں کے درمیان کوئی عقد بیع نہ ہو اور ہزل (مذاق) تلجیہ سے اعم ہے کہ ہزل کبھی مجبوری سے ہوتا ہے اور کبھی اختیار یعنی بغیر مجبوری کے ہوتا ہے جبکہ تلجیہ ہمیشہ مجبوری سے ہوتا ہے۔ لیکن حکم میں مذاق اور تلجیہ دونوں برابر ہیں کہ دونوں وجوبِ احکام کی اہلیت کے منافی نہیں ہیں پھر یہ بات واضح رہے کہ مذاق کا دارومدار اس بات پر ہے کہ تنہائی میں دونوں عاقد باہم طے کرلیں کہ لوگوں کے سامنے فلاں عقد کریں گے اور واقع اور نفس الامر میں ان کے درمیان کوئی عقد نہیں ہوگا لہٰذا طے شدہ پلان کے مطابق لوگوں کے سامنے ایسا عقد کرنے کے بعد جب لوگ جدا ہو جائیں تو ان کے اس باہمی عقد کے بارے میں چار صورتوں میں سے کوئی صورت ضرور ہوگی جن کا حکم مصنف رحمہ اللہ تفصیل سے بیان کر رہے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ مذاق جن میں مؤثر ہے وہ تین ہیں ① انشاءات ② اخبارات ③ اعتقادات

پھر انشاءات کی دو قسمیں ہیں ① ان عقود کا انشاء جو قابلِ فسخ ہوں جیسے بیع اور اجارہ ② ان عقود کا انشاء جو قابلِ فسخ نہ ہوں جیسے طلاق وعتاق۔

اور اخبارات کی بھی دو قسمیں ہیں ① ان عقود کا اخبار جو قابل فسخ ہوں ② ان عقود کا اخبار جو قابلِ فسخ ہوں۔

اور اسی طرح اعتقادات کی دو قسمیں ہیں ① حسن جیسے ایمان ② قبیح جیسے کفر۔

پھر ان عقود کا انشاء جو قابلِ فسخ ہوں اس کی تین صورتیں ہیں ① نفس عقد میں مذاق کریں ② مقدارِ عوض میں مذاق کریں ③ جنسِ عوض میں مذاق کریں، سب سے پہلے بیع کے بارے میں تفصیل بیان کر رہے ہیں

﴿فلان تواضعا علی الهزل﴾ پہلی صورت بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر متعاقدین نے نفس بیع کے سلسلے میں مذاق کرنے پر اتفاق کرلیا کہ ہم لوگوں کے سامنے عقدِ بیع کریں گے اور حقیقت میں باہم کوئی بیع نہیں ہوگی اب اگر یہ دونوں شخص لوگوں کی موجودگی میں اسی طے شدہ پلان کے مطابق عقدِ بیع کریں پھر لوگ منتشر ہو جائیں اس کے بعد چار صورتوں میں سے کوئی

صورت ضرور ہوگی یا تو دونوں کا اس بات پر اتفاق ہوگا کہ سابقہ طے شدہ مذاق ہی پر ہم نے عقدِ بیع انجام دیا ہے تو اس صورت میں وہ بیع فاسد (باطل) ہوگی اور ثبوتِ ملک کا فائدہ نہیں دے گی۔ اس لئے کہ حکم یعنی ثبوتِ ملک پر رضامندی نہیں پائی گئی لہٰذا ملک ثابت نہیں ہوگی اگر چہ اس کے ساتھ قبضہ متصل ہو گیا ہو یعنی جانبین سے مبیع اور ثمن پر قبضہ متصل ہو چکا ہو کیونکہ ہزل یعنی مذاق کی وجہ سے حکم بیع یعنی ملک ثابت ہونے کے سلسلے میں رضامندی نہیں پائی گئی اس لئے ملک ثابت نہیں ہوگی لہٰذا اگر مبیع غلام ہو اور مشتری قبضہ کرنے کے بعد اس کو آزاد کرے تو اس کا یہ اعتاق نافذ نہیں ہوگا اور عاقدین کا ہزل (مذاق) پر اتفاق کرنا ایسا ہے جیسا کہ دونوں عاقدین نے اپنے لئے خیارِ مؤبد یعنی مدتِ غیر معینہ کے لئے خیار کی شرط لگا دی ہو پس جس طرح خیارِ مؤبد کی صورت میں بیع فاسد ہوتی ہے اور ملک ثابت نہیں ہوتی اسی طرح ہزل (مذاق) پر اتفاق کرنے کی صورت میں بیع فاسد ہوگی اور ملک ثابت نہیں ہوگی۔

﴿تنبیہ﴾ راقم نے پیچھے ذکر کیا ہے کہ خیارِ مؤبد کی صورت میں شارح ﷫ کا بیع کو صحیح قرار دینا تسامح ہے کیونکہ خیارِ مؤبد کی صورت میں بیع فاسد ہوتی ہے لہٰذا کتاب کی عبارت ﴿فانه يمنع ثبوت الملك مع كون الملك صحيحًا﴾ شارح ﷫ کا تسامح ہے۔

وَ إِنِ اتَّفَقَا عَلَى الْإِعْرَاضِ أَيْ عَلٰى أَنَّهُمَا أَعْرَضَا عَنِ الْمُوَاضَعَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَ عَقَدَا الْبَيْعَ عَلٰى سَبِيْلِ الْجِدِّ فَالْبَيْعُ صَحِيْحٌ وَ الْهَزْلُ بَاطِلٌ وَ إِنِ اتَّفَقَا عَلٰى أَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَيْءٌ عِنْدَ الْبَيْعِ مِنَ الْبِنَاءِ عَلَى الْمُوَاضَعَةِ أَوِ الْإِعْرَاضِ بَلْ كَانَا خَالِيَ الذِّهْنِ عَنْهُ أَوِ اخْتَلَفَا فِي الْبِنَاءِ وَ الْإِعْرَاضِ فَقَالَ أَحَدُهُمَا بَنَيْنَا الْعَقْدَ عَلَى الْمُوَاضَعَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَ قَالَ الْآخَرُ عَقَدْنَا عَلٰى سَبِيْلِ الْجِدِّ فَالْعَقْدُ صَحِيْحٌ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ ﷫ خِلَافًا لَهُمَا فَجَعَلَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ ﷫ صِحَّةَ الْإِيْجَابِ أَوْلٰى لِأَنَّ الصِّحَّةَ هِيَ الْأَصْلُ فِي الْعُقُوْدِ فَيُحْمَلُ عَلَيْهَا مَا لَمْ يُوْجَدْ مُغَيِّرٌ وَ هُوَ فِيْمَا إِذَا اتَّفَقَا عَلٰى أَنَّهُمَا كَانَا خَالِيَ الذِّهْنِ وَ أَمَّا إِذَا اخْتَلَفَا فَمُدَّعِي الْإِعْرَاضِ مُتَمَسِّكٌ بِالْأَصْلِ فَهُوَ أَوْلٰى وَ هُمَا اعْتَبَرَا الْمُوَاضَعَةَ الْمُتَقَدِّمَةَ لِأَنَّ الْبِنَاءَ عَلَيْهَا هُوَ الظَّاهِرُ فَفِيْ صُوْرَةِ عَدَمِ حُضُوْرِ شَيْءٍ تَكُوْنُ الْمُوَاضَعَةُ هُوَ الْأَصْلُ وَ فِيْ صُوْرَةِ الْاِخْتِلَافِ يُرَجَّحُ قَوْلُ مَنْ بَنٰى عَلَى الْمُوَاضَعَةِ فَهٰذِهِ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ لِلْمُوَاضَعَةِ بِأَصْلِ الْبَيْعِ وَ إِنْ كَانَ ذٰلِكَ فِي الْقَدْرِ بِأَنْ يَقُوْلَا إِنَّ الْبَيْعَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكَ تَامٌّ وَ لٰكِنْ نُوَاضِعُ فِي الْقَدْرِ وَ نُظْهِرُ بِحُضُوْرِ الْخَلْقِ أَنَّ الثَّمَنَ أَلْفَانِ وَ فِي الْوَاقِعِ يَكُوْنُ الثَّمَنُ أَلْفًا فَهٰذِهِ أَيْضًا أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ فَإِنِ اتَّفَقَا عَلَى الْإِعْرَاضِ كَانَ الثَّمَنُ أَلْفَيْنِ لِأَنَّهُمَا لَمَّا أَعْرَضَا عَنِ الْمُوَاضَعَةِ وَ الْهَزْلِ يَكُوْنُ الْاِعْتِبَارُ بِالتَّسْمِيَةِ وَ هٰذَا الْقِسْمُ لِظُهُوْرِهٖ لَمْ يُذْكَرْ فِيْ بَعْضِ النُّسَخِ وَ إِنِ اتَّفَقَا عَلٰى أَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَيْءٌ أَوِ اخْتَلَفَا فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَ التَّسْمِيَةُ صَحِيْحَةٌ عِنْدَهٗ وَ عِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَةِ وَاجِبٌ وَ الْأَلْفُ الَّذِيْ هَزَلَا بِهٖ بَاطِلٌ فَيَكُوْنُ الثَّمَنُ عِنْدَهٗ أَلْفَيْنِ وَ عِنْدَهُمَا أَلْفٌ بِنَاءً عَلٰى مَا تَقَدَّمَ مِنْ أَصْلِهٖ وَ أَصْلِهِمَا۔

ترجمہ ﴿اور اگر دونوں اعراض کرنے پر اتفاق کریں﴾ یعنی دونوں اس بات پر اتفاق کرلیں کہ انہوں نے سابقہ طے شدہ مذاق سے اعراض کیا ہے اور سنجیدگی کے طور پر عقد بیع کیا ہے ﴿تو بیع درست ہوگی اور مذاق باطل ہوگا اور اگر دونوں اس بات پر اتفاق کرلیں کہ کوئی چیز مستحضر نہیں تھی﴾ عقد بیع کے وقت طے شدہ مذاق پر بناء کرنے اور اس کو نظر انداز کرنے بلکہ دونوں اس سے خالی الذہن ہوں ﴿یا دونوں کا مذاق پر بناء کرنے اور اس کو نظر انداز کرنے کے بارے میں اختلاف ہوجائے﴾ کہ ان میں سے ایک کہے کہ سابقہ طے شدہ مذاق پر ہم نے عقد کی بناء کی ہے اور دوسرا کہے کہ ہم نے سنجیدگی کے طور پر عقد کیا ہے ﴿تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عقد صحیح ہوگا بخلاف صاحبین رحمہما اللہ کے پس امام صاحب رحمہ اللہ نے ایجاب کے صحیح ہونے کو راجح قرار دیا ہے﴾ کیونکہ صحیح ہونا ہی اصل ہے عقود میں لہٰذا جب تک تبدیل کرنے والی کوئی چیز نہ پائی جائے اس وقت تک عقد کو صحت پر محمول کیا جائے گا اور بدلنے والی چیز کا موجود نہ ہونا اس صورت میں ہے کہ جب دونوں اس بات پر اتفاق کرلیں کہ وہ خالی الذہن تھے اور بہر حال جب اختلاف ہوجائے تو اعراض کا دعویٰ دار اصل سے استدلال کررہا ہے لہٰذا اس کا قول راجح ہوگا۔ ﴿اور صاحبین رحمہما اللہ نے سابقہ طے شدہ مذاق کا اعتبار کیا ہے﴾ کیونکہ سابقہ مذاق پر بناء کرنا ہی ظاہر ہے لہٰذا کسی شی کے مستحضر نہ ہونے کی صورت میں طے شدہ مذاق ہی اصل ہوگا اور اختلاف کی صورت میں سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کرنے والے کے قول کو ترجیح دی جائے گی، پس نفسِ بیع میں مذاق کی یہ چار صورتیں بنتی ہیں ﴿اور اگر مذاق ثمن کی مقدار میں ہو﴾ بایں طور کہ یوں کہیں کہ بیع میرے اور آپ کے درمیان تام ہے لیکن ہم مقدار ثمن کے بارے میں مذاق کریں گے اور لوگوں کے سامنے یہ ظاہر کریں گے کہ ثمن دو ہزار ہے اور واقع اور نفس الامر میں ثمن ایک ہزار ہوگی تو اس کی بھی چار قسمیں ہیں۔ ﴿پس اگر یہ دونوں نظر انداز کرنے پر متفق ہوں تو ثمن دو ہزار ہوگی﴾ کیونکہ جب دونوں نے سابقہ اتفاق اور مذاق سے اعراض کیا تو تسمیہ کا اعتبار ہوگا اور یہ قسم چونکہ ظاہر تھی اس لئے بعض نسخوں میں اس کو ذکر نہیں کیا گیا ہے ﴿اور اگر اس بات پر متفق ہوگئے کہ ان کے پاس کوئی چیز مستحضر نہیں تھی یا ان کا اختلاف ہوگیا تو مذاق باطل ہوگا اور تسمیہ ثمن صحیح ہوگا، امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک سابقہ طے شدہ مذاق پر عمل کرنا ضروری ہے اور وہ ہزار جو بطور مذاق کے انہوں نے ذکر کیا وہ باطل ہوگا﴾ تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن دو ہزار ہوگی اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ایک ہزار ثمن ہوگی۔ امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ دونوں کے اس اصول پر بناء کرتے ہوئے جو پہلے گذر چکا ہے۔

تشریح ﴿و ان اتفقا علی الاعراض﴾ دوسری صورت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر متعاقدین اعراض پر متفق ہوں یعنی لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد متعاقدین یہ کہیں کہ ہم نے سابقہ طے شدہ مذاق کو نظر انداز کرکے قطعی طور پر عقدِ بیع کیا ہے تو اس صورت میں بیع درست ہوگی اور ہزل یعنی مذاق باطل ہوگا۔ بیع تو اس لئے درست ہوگی کہ حکم یعنی ملک ثابت ہونے پر جانبین کی رضامندی پائی گئی ہے اور مذاق اس لئے باطل ہوگا کہ اعراض یعنی نظر انداز کرنے کی وجہ سے سابقہ طے شدہ مذاق منسوخ ہوگیا ہے۔

﴿و ان اتفقا﴾ تیسری اور چوتھی صورت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر متعاقدین نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ عقدِ بیع کے وقت دونوں خالی الذہن تھے کچھ مستحضر نہیں تھا نہ تو عقدِ بیع کے وقت مذاق کا خیال آیا اور نہ اس کو نظر انداز کرنے کا یا متعاقدین کا مذاق پر بناء کرنے اور مذاق کو نظر انداز کرنے کے سلسلے میں اختلاف ہوگیا ان میں سے ایک کہتا ہے کہ سابقہ طے شدہ مذاق ہی کے مطابق ہم نے عقدِ بیع کیا ہے اور دوسرا کہتا ہے کہ نہیں بلکہ سابقہ طے شدہ مذاق کو نظر انداز کرکے ہمارا عقدِ بیع قطعی طور پر اور سنجیدگی کے طور پر ہوا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جانب جد یعنی سنجیدگی کی جانب کو ترجیح دیتے ہوئے اس شخص کا قول معتبر

ہوگا جو سنجیدگی کا مدعی ہے اور عقدِ بیع صحیح ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جانب ہزل یعنی مذاق کی جانب کو ترجیح دیتے ہوئے اس شخص کا قول معتبر ہوگا جو ہزل کا مدعی ہے اور عقدِ بیع صحیح نہیں ہوگا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے صحتِ عقد کو ترجیح دی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عاقل بالغ کے تصرف کو حتی الامکان صحیح قرار دینا اصل ہے اس لئے جب تک اس اصل کو بدلنے والی کوئی چیز نہ ہو اس وقت تک عقد کو صحت پر محمول کیا جائے گا اور اس اصل سے بدلنے والی چیز یعنی مذاق کا اس صورت میں نہ پایا جانا تو بالکل ظاہر ہے جب وہ خالی الذہن تھے، باقی رہی دونوں کے اختلاف کی صورت سو اس میں مذاق سے پھر جانے اور مذاق کو نظر انداز کرنے کے مدعی کا دعویٰ چونکہ اس اصل کے مطابق ہے۔ اس لئے اسی کو ترجیح دی جائے گی اور صاحبین رحمہما اللہ نے سابقہ طے شدہ مذاق (کہ ہم لوگوں کے سامنے عقدِ بیع کریں گے اور حقیقت میں کوئی عقد بیع نہیں ہوگا) کا اعتبار کیا ہے کیونکہ ظاہر بھی ہے کہ عقدِ بیع سابقہ طے شدہ مذاق پر مبنی ہے اس لئے کہ اس اتفاق کو توڑنے والی کوئی چیز صراحۃً نہیں پائی گئی تو دونوں کے خالی الذہن ہونے کی صورت میں دونوں کے سابقہ طے شدہ مذاق کو اصل مانا جائے گا اور عقدِ بیع صحیح نہیں ہوگا اور دونوں کے اختلاف کی صورت میں مذاق پر مبنی ہونے کے مدعی کا قول معتبر ہوگا کیونکہ وہ سابقہ اتفاق کے مطابق ہے۔ پس یہ چار صورتیں نفس بیع میں مذاق کرنے کی تھیں۔

﴿وان کان ذلك﴾ اگر نفس بیع کے بارے میں متعاقدین سنجیدہ ہیں لیکن مقدارِ ثمن کے بارے میں دونوں نے ہزل یعنی مذاق پر اتفاق کرلیا یعنی دونوں نے باہم یہ طے کیا کہ بیع تو ہمارے درمیان قطعی طور پر تام ہوگی البتہ مقدارِ ثمن میں ہم مذاق کریں گے مثلاً یہ طے کرلیا کہ اصل ثمن تو ایک ہزار درہم رہے گا لیکن لوگوں کے سامنے ہم دو ہزار بولیں گے تو اس نوع کی بھی چار صورتیں ہیں۔ (۱) لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد دونوں نے مذاق سے پھر جانے اور مذاق کو نظر انداز کرنے پر اتفاق کرلیا تو ثمن دو ہزار درہم ہی ہوگا کیونکہ جب طے شدہ مذاق سے اعراض کرلیا تو عقد میں مذکور ثمن ہی کا اعتبار ہوگا اور وہ دو ہزار درہم ہے اس واسطے دو ہزار درہم واجب ہوں گے۔

﴿وهذا القسم لظهوره﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس صورت کا حکم چونکہ بالکل ظاہر تھا اس لئے بعض نسخوں میں اس کا ذکر نہیں ہے۔

﴿وان اتفقا﴾ دوسری اور تیسری صورت کو ذکر کر رہے ہیں کہ اگر لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد متعاقدین نے خالی الذہن ہونے پر اتفاق کرلیا یا دونوں کا سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کرنے اور اس مذاق کو نظر انداز کرنے میں اختلاف ہوگیا تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک مذاق باطل ہے اور مقرر کردہ ثمن یعنی عقد میں بیان کردہ ثمن (دو ہزار درہم) صحیح ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک سابقہ طے شدہ مذاق کا اعتبار ضروری ہے اور مذاق کے طور پر جو ایک ہزار درہم ذکر کیا ہے وہ باطل ہے تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن دو ہزار درہم ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ایک ہزار درہم ہوگا۔ الغرض یہاں بھی امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ نے اپنے مذکورہ اصول کے مطابق حکم لگایا ہے۔

وَاِنِ اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ عَلَى الْمُوَاضَعَةِ فَالثَّمَنُ اَلْفَانِ عِنْدَهٗ لِاَنَّهٗ لَوْ جُعِلَ الثَّمَنُ اَلْفًا يَكُوْنُ قَبُوْلُ الْاَلْفِ الَّذِيْ هُوَ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْبَيْعِ شَرْطًا لِقَبُوْلِ الْاٰخَرِ فَيَفْسُدُ الْبَيْعُ بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ جُمِعَ بَيْنَ حُرٍّ وَّعَبْدٍ فَلَابُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ الثَّمَنُ اَلْفَيْنِ لِيَصِحَّ الْعَقْدُ وَ عِنْدَهُمَا الثَّمَنُ اَلْفٌ لِاَنَّ غَرَضَهٗ مِنْ ذِكْرِ الْاَلْفِ هَزْلًا هُوَ الْمُقَابَلَةُ بِالْبَيْعِ فَكَانَ ذِكْرُهٗ وَ السُّكُوْتُ عَنْهُ سَوَاءً كَمَا فِي النِّكَاحِ وَ هُوَ رِوَايَةٌ عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمه الله

أَيْضًا وَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ فِي الْجِنْسِ بِأَنْ تَوَاضَعَا عَلٰى أَنْ نَعْقِدَ بِحُضُوْرِ الْخَلْقِ عَلٰى مِائَةِ دِيْنَارٍ وَالْعَقْدُ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ عَلٰى مِائَةِ دِرْهَمٍ فَالْبَيْعُ جَائِزٌ عَلٰى كُلِّ حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ الْأَرْبَعَةِ سَوَاءٌ اتَّفَقَا عَلَى الْإِعْرَاضِ أَوْ عَلَى الْبِنَاءِ أَوْ عَلٰى أَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَيْءٌ أَوِ اخْتَلَفَا فِي الْبِنَاءِ وَالْإِعْرَاضِ اسْتِحْسَانًا وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْبَيْعَ لَا يَصِحُّ بِلَا تَسْمِيَةِ الْبَدَلِ وَهُمَا جَدَّا فِيْ أَصْلِ الْعَقْدِ فَلَا بُدَّ مِنَ التَّصْحِيْحِ وَذٰلِكَ بِالْإِنْعِقَادِ بِمَا سَمَّيَا وَهٰذَا بِالْإِتِّفَاقِ بَيْنَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمه الله وَصَاحِبَيْهِ رحمهما الله۔

ترجمہ: ﴿اور اگر عاقدین سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کرنے پر متفق ہوں تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن دو ہزار ہوگی﴾ کیونکہ اگر ثمن ایک ہزار بنایا جائے تو وہ ہزار جو کہ بیع میں داخل نہیں ہے اس کو قبول کرنا شرط ہوگا دوسرے ہزار کے قبول کرنے کے لئے تو بیع فاسد ہو جائے گی جیسا کہ اگر آزاد اور غلام کو (عقد بیع میں) جمع کیا جائے لہٰذا ضروری ہے کہ ثمن دو ہزار ہو تا کہ عقد صحیح ہو۔ اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ثمن ایک ہزار ہوگی کیونکہ ایک ہزار کو بطور مذاق ذکر کرنے سے مقصود مبیع کے مقابلے لانا ہے۔ پس اس کا ذکر کرنا اور اس سے خاموشی کرنا دونوں برابر ہیں جیسا کہ عقد نکاح میں ہے۔ اور یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت ہے۔ ﴿اور اگر مذاق جنس ثمن میں ہو﴾ بایں طور کہ دونوں اس بات پر اتفاق کرلیں کہ ہم لوگوں کے سامنے ایک سو دینار پر عقد کریں گے اور عقد ہمارے اور تمہارے درمیان ایک سو درہم پر ہوگا۔ ﴿تو بیع جائز ہے ہر حال میں﴾ چاروں احوال میں سے خواہ سابقہ مذاق کو نظر انداز کرنے پر دونوں کا اتفاق ہو یا مذاق پر بناء کرنے پر یا کوئی چیز مستحضر نہ ہونے پر دونوں کا اتفاق ہو یا بناء اور اعراض کرنے کے بارے میں اختلاف ہو استحساناً (ان صورتوں میں بیع جائز ہے) اور یہ اس لیے ہے کہ بیع ثمن بیان کئے بغیر درست نہیں ہوتی ہے اور اصل عقد میں دونوں سنجیدہ ہیں لہٰذا بیع کی تصحیح ضروری ہے۔ اور تصحیح دونوں کے ذکر کردہ ثمن کے عوض منعقد ہونے سے ہو سکتی ہے اور یہ حکم امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے درمیان بالاتفاق ہے۔

تشریح: ﴿وان اتفقا علی البناء﴾ مقدار ثمن میں مذاق کرنے کی چوتھی صورت بیان کر رہے ہیں کہ اگر لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد متعاقدین نے اس بات پر اتفاق کیا کہ سابقہ مذاق ہی پر ہم نے عقد بیع انجام دیا ہے تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن دو ہزار درہم ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ثمن ایک ہزار ہوگا۔

﴿لانه لو جعل ثمنا﴾ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر ثمن ایک ہزار درہم مانا جائے تو جب بائع نے دو ہزار درہم کا ذکر کیا تو اس نے گویا ایک ہزار زائد قبول کرنے کی شرط لگائی اور وہ ایک ہزار زائد ثمن نہیں ہے اور بیع میں داخل نہیں ہے اور یہ ثمن والے ایک ہزار کو قبول کرنے کے لئے ایسی چیز کو قبول کرنے کی شرط ہے جو مقتضیات عقد میں سے نہیں ہے اور ایسی چیز کو قبول کرنے کی شرط لگانا جو مقتضیات عقد میں سے نہ ہو شرط فاسد ہے یا یوں کہہ لیں کہ یہ ثمن کو قبول کرنے کے لیے غیر ثمن کو قبول کرنے کی شرط ہے اور ثمن کو قبول کرنے کے لیے غیر ثمن کو قبول کرنے کی شرط، شرط فاسد ہے اور شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے تو اس شرط کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے گی۔

الغرض: شرط فاسد کی وجہ سے اس صورت میں بیع فاسد ہو جائے گی یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی شخص آزاد اور غلام کو اکٹھا بیچے تو اس میں چونکہ مبیع کو قبول کرنے کے لیے غیر مبیع کو قبول کرنے کی شرط ہے اس لیے بیع فاسد ہو جاتی۔ خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ شرط فاسد کی وجہ سے بیع

کا فاسد ہونا لازم آئے گا جب یہاں وہ نفسِ بیع میں سنجیدہ ہیں تو نفسِ بیع میں سنجیدگی تقاضا کرتی ہے صحت بیع کا، پس تعارض لازم آیا تو تعارض سے بچنے کے لیے ہم نفس عقد میں سنجیدگی کا اعتبار کریں گے اور مقدار ثمن کے بارے میں جو انہوں نے مذاق کیا ہے اس کا اعتبار نہیں کریں گے کیونکہ سنجیدگی کا اعتبار کرنے سے بیع منعقد ہو جائے گی اور بیع کا منعقد ہونا ہی دونوں کا مقصود ہے اور جب مذاق کا اعتبار نہ ہوا تو بیع میں ذکر کردہ ثمن یعنی دو ہزار معتبر ہوگا۔ لیکن صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ثمن ایک ہزار درہم ہوگا کیونکہ دوسرا ہزار بطور مذاق کے ذکر کیا گیا ہے اس کا مقصد مبیع کے مقابلے میں محض لوگوں کو سنانا ہے اس لئے اس کا ذکر کرنا اور نہ کرنا برابر ہے اس لیے کہ عقد کی تصحیح کے لیے وہ ایک ہزار کافی ہے جو واقعی ثمن ہے عقد کی تصحیح کے لیے دوسرے ہزار کا اعتبار کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لہٰذا ثمن کو قبول کرنے کے لئے غیرِ ثمن کو قبول کرنے کی شرط لازم نہیں آتی یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ ایک آدمی کسی عورت سے نکاح کرے اور بطور مذاق کے دو ہزار درہم مہر بیان کرے اور واقع میں مہر ایک ہزار درہم ہو پھر لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد میاں بیوی نے اتفاق کر لیا کہ ہم نے سابقہ طے شدہ مذاق کے مطابق عقدِ نکاح کیا ہے تو اس صورت میں بالاتفاق مہر ایک ہزار درہم ہوگا۔ اور دوسرا ہزار لازم نہیں ہوگا اسی طرح بیع والے اس مسئلہ میں بھی ثمن ایک ہزار درہم ہوگا اور دوسرا ہزار لازم نہیں ہوگا اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے صاحبین رحمہما اللہ کے مذہب کے مطابق بھی ایک روایت منقول ہے۔

﴿وان کان ذلک فی الجنس﴾ اگر جنس ثمن میں مذاق پایا جائے یعنی دونوں عاقد باہم یہ طے کر لیں کہ بیع تو ہمارے درمیان قطعی طور پر ہوگی البتہ جنسِ ثمن میں مذاق کریں گے مثلاً یہ طے کر لیا کہ اصل ثمن تو ایک سو درہم ہوگا لیکن ہم لوگوں کے سامنے ایک سو دینار بولیں گے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کا اتفاق ہے کہ بیع ثمنِ مسمی یعنی ایک سو دینار پر صحیح ہوگی چاروں صورتوں میں خواہ مذاق سے اعراض کرنے پر اتفاق کیا ہو یا مذاق کے مطابق عقدِ نکاح کرنے پر اتفاق کیا ہو یا خالی الذہن ہونے پر اتفاق کیا ہو یا مذاق کے مطابق عقد کرنے اور مذاق سے اعراض کرنے کے بارے میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو ان سب صورتوں میں استحساناً بیع صحیح ہوگی وجہ استحسان یہ ہے کہ بیع بغیر تسمیہ ثمن کے درست نہیں ہوتی اور یہاں پر دونوں عاقدوں نے اصل عقد میں مذاق نہیں کیا بلکہ اس میں دونوں سنجیدہ ہیں، اس لئے حتی الامکان عقد کی تصحیح ضروری ہے اور عقد کی تصحیح اسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ دونوں نے عقد بیع میں جس ثمن کا ذکر کیا ہے اسی پر بیع کو منعقد مانا جائے حالانکہ عاقل بالغ کے تصرف کو حتی الامکان صحیح قرار دینا چاہیے اس لیے بیع ثمنِ مسمی یعنی ایک سو دینار پر منعقد ہوگی یہ حکم امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے درمیان بالاتفاق ہے۔

وَجْهُ الْفَرْقِ لَهُمَا بَيْنَ الْمُوَاضَعَةِ فِي الْقَدْرِ وَالْمُوَاضَعَةِ فِي الْجِنْسِ حَيْثُ اعْتَبَرَا الْبَيْعَ فِي الْأَوَّلِ مُنْعَقِدًا بِالْأَلْفِ وَفِي الثَّانِي بِمَا سَمَّيَا أَنَّ الْعَمَلَ بِالْمُوَاضَعَةِ مَعَ الْجِدِّ فِي أَصْلِ الْعَقْدِ مُمْكِنٌ فِي الْأَوَّلِ إِذْ يَبْقَى مِنَ الْمُسَمّٰى مَا يَصْلُحُ ثَمَنًا وَهُوَ الْأَلْفُ وَاشْتِرَاطُ قَبُولِ الْأَلْفِ الْأُخْرٰى وَإِنْ كَانَ شَرْطًا لٰكِنْ لَا مُطَالِبَ لَهُ مِنْ جِهَةِ الْعِبَادِ فَلَا يُفْسِدُ الْبَيْعَ بِخِلَافِ الثَّانِي إِذْ لَوِ اعْتُبِرَتِ الْمُوَاضَعَةُ فِيهِ يَنْعَدِمُ الْمُسَمّٰى وَيُوجِبُ خُلُوَّ الْعَقْدِ عَنِ الثَّمَنِ فِي الْبَيْعِ وَهُوَ يُفْسِدُ الْبَيْعَ فَلِهٰذَا وَجَبَتِ التَّسْمِيَةُ وَلَمْ يُعْتَبَرِ الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَةِ وَإِنْ كَانَ فِي الَّذِي لَا مَالَ فِيهِ كَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَالْيَمِينِ فَذٰلِكَ صَحِيحٌ وَالْهَزْلُ بَاطِلٌ بِالْحَدِيثِ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ اَلنِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالْيَمِينُ وَفِي

بَعْضِ الرِّوَايَاتِ النِّكَاحُ وَ الْعِتَاقُ وَ الْيَمِيْنُ وَ صُوْرَةُ الْمُوَاضَعَةِ فِيْهِ أَنْ يَّتَوَاضَعَا عَلٰى أَنْ يَّنْكِحَهَا وَ يُطَلِّقَهَا أَوْ يُعْتِقَهَا بِحُضُوْرِ النَّاسِ وَ لَيْسَ فِي الْوَاقِعِ كَذٰلِكَ وَ الْمُرَادُ بِالْيَمِيْنِ التَّعْلِيْقُ بِأَنْ يَّتَوَاضَعَ الرَّجُلُ مَعَ امْرَأَتِهٖ أَوْ عَبْدِهٖ أَنْ يُّعَلِّقَ طَلَاقَهَا أَوْ عِتَاقَهٗ عِلَانِيَةً وَلَا يَكُوْنُ فِي الْوَاقِعِ كَذٰلِكَ وَ لَيْسَ الْمُرَادُ بِهِ الْيَمِيْنُ بِاللّٰهِ تَعَالٰى إِذْ لَا يُتَصَوَّرُ الْمُوَاضَعَةُ فِيْهَا فَفِيْ هٰذِهِ الصُّوَرِ فِيْ كُلِّ حَالٍ مِّنَ الْأَحْوَالِ يَلْزَمُ الْعَقْدُ وَ يَبْطُلُ الْهَزْلُ وَ يُلْحَقُ بِهٰذِهِ الصُّوَرِ الْعَفْوُ عَنِ الْقِصَاصِ وَ النَّذْرِ وَ نَحْوُهٗ ۔

ترجمہ..... اور صاحبین رحمہما اللہ کے لئے مقدار ثمن میں طے شدہ مذاق اور جنس میں طے شدہ مذاق اور جنس کے درمیان وجہِ فرق کہ انہوں نے پہلی صورت میں بیع کو ہزار پر منعقد مانا ہے اور دوسری صورت میں جو ثمن بیان کیا اس پر منعقد مانا ہے یہ ہے کہ پہلی صورت میں اصل عقد میں سنجیدہ ہوتے ہوئے سابقہ طے شدہ مذاق پر عمل کرنا ممکن ہے اس لئے کہ مسمّٰی میں سے اتنا باقی رہ جاتا ہے جو ثمن بننے کے قابل ہو اور وہ ہزار ہیں۔ اور دوسرے ایک ہزار کے قبول کرنے کی شرط اگرچہ شرط ہے لیکن بندے کی طرف سے اس کا مطالبہ کرنے والا کوئی نہیں ہے لہٰذا یہ شرط مفسد للبیع نہیں ہوگی۔ بخلاف دوسری صورت کے کیونکہ اس میں اگر طے شدہ مذاق کا اعتبار کیا جائے تو مسمّٰی معدوم ہو جائے گا اور یہ چیز ثمن سے عقدِ بیع کے خالی ہونے کو واجب کرتی ہے اور عقدِ بیع کا ثمن سے خالی ہونا بیع کو فاسد کر دیتا ہے، پس اسی وجہ سے تسمیہ ضروری ہو گیا ہے اور طے شدہ مذاق طے کرنے کا اعتبار نہیں کیا گیا ﴿اور اگر مذاق ایسے تصرف میں ہو کہ جس میں مال نہ ہو جیسے طلاق اور عتاق اور یمین تو حدیث کی وجہ سے وہ تصرف درست ہوگا اور مذاق باطل ہوگا﴾ اور وہ حدیث شریف آپ علیہ السلام کا یہ فرمان ہے کہ تین معاملے ایسے ہیں کہ جن میں سنجیدگی تو سنجیدگی ہے ہی مذاق بھی سنجیدگی پر (محمول) ہے، نکاح، طلاق اور یمین۔ اور بعض روایات میں ہے نکاح، عتاق اور یمین اور اس میں مذاق پر عمل کرنے کی صورت یہ ہے کہ مرد اور عورت باہم یہ طے کر لیں کہ وہ لوگوں کے سامنے بطور مذاق کے اس سے عقد نکاح کرے گا یا مرد عورت کو طلاق دے گا یا مولیٰ باندی کو آزاد کرے گا لیکن واقع اور نفس الامر میں اس طرح نہیں ہوگا اور یمین سے مراد تعلیق بالشرط ہے بایں طور کہ کوئی شخص اپنی بیوی یا اپنے غلام کے ساتھ یہ طے کر لے کہ وہ اس کی طلاق یا عتاق کو علانیہ طور پر معلق کرے گا اور واقع میں اس طرح نہیں ہوگا۔ اور یمین سے مراد یمین باللہ نہیں ہے کیونکہ یمین باللہ میں مذاق طے کرنے کا تصور نہیں ہو سکتا، پس ان احوال میں سے ہر حال میں ان صورتوں میں عقد لازم ہوگا اور مذاق باطل ہوگا اور ان صورتوں کے ساتھ قصاص کو معاف کرنا اور نذر ماننا وغیرہ کو لاحق کیا جائے گا۔

تشریح..... ﴿وجه الفرق لهما﴾ صاحبین رحمہما اللہ نے مقدار ثمن میں مذاق کی صورت میں طے شدہ پلان اور مذاق کا اعتبار کر کے طے شدہ ثمن کا اعتبار کیا ہے اور ایک ہزار درہم پر عقدِ بیع کو منعقد مانا ہے۔ اور جنسِ ثمن میں مذاق کی صورت میں مذاق کو باطل کر کے ثمن مسمّٰی کا اعتبار کیا ہے اور ایک سو دینار پر عقدِ بیع کو منعقد مانا ہے ان دونوں انواع کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں یعنی مقدار ثمن میں مذاق پر اتفاق کرنے کی صورت میں ان دونوں باتوں پر عمل کرنا ممکن ہے کہ اصل عقد میں دونوں سنجیدہ ہوں اور اصل عقد واقعۃً منعقد ہو لیکن مقدار ثمن میں مذاق کرنے پر دونوں نے اتفاق کر لیا ہو اور یہ طے کر لیا ہو کہ دو ہزار کا ذکر تو مذاقاً لوگوں کو سنانے کے لئے کیا گیا ہے ورنہ درحقیقت ثمن ایک ہزار ہے کیونکہ ان دونوں باتوں (اصل عقد کے واقعۃً منعقد ہونے پر دونوں کے اتفاق اور مقدار ثمن میں مذاق کرنے پر دونوں کی موافقت) کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے اس لئے کہ عقد کے وقت اگرچہ مذاقاً دو

ہزار کا ذکر کیا گیا ہے لیکن عقد اس ایک ہزار کے عوض منعقد ہوگا جو دو ہزار مسمّی کے ضمن میں مذکور ہے اور دوسرا ایک ہزار جس کا ذکر مذاقاً کیا گیا ہے باطل ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں کے مذاق پر اتفاق کر لینے کی وجہ سے اس ایک ہزار کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا پس دوسرا ہزار جس کا ذکر مذاقاً کیا گیا ہے عقد میں اس کو قبول کرنے کی جو شرط لگائی گئی ہے اگرچہ یہ شرط فاسد ہے لیکن یہ مفسد للبیع نہیں ہوگی کیونکہ اس کا کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں ہے اور ہر وہ شرط جس کا بندوں کی طرف سے مطالبہ نہ کیا جاتا ہو اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوتی وہ مفسد للبیع نہیں ہوتی کہ وہ مفضی الی المنازعۃ نہیں ہوتی اور عقد صحیح کرنے کے لئے چونکہ وہ ایک ہزار کافی ہے جو واقعۃً ثمن ہے اس لئے اس کا اعتبار کر کے عقد کو درست قرار دیا جائے گا اور عقد صحیح کرنے کے لئے اس ایک ہزار کا اعتبار کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی جس کا ذکر مذاقاً ہوا ہے بخلاف دوسری صورت کے کہ جب مذاقاً تو ذکر کیا گیا ہے ایک سو دینار کا اور واقعۃً ثمن قرار دیا گیا ہے ایک سو درہم کہ اس صورت میں دونوں باتوں پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے کہ اصل عقد کے سلسلے میں سنجیدہ ہونے پر عمل بھی ہو جائے کہ سنجیدہ ہونے کی وجہ سے اصل عقد بھی صحیح ہو اور ایک سو دینار کو مذاقاً ذکر کرنے کا اعتبار بھی ہو جائے کہ وہ واجب نہ ہو بلکہ ایک سو درہم واجب ہو ایسا نہیں ہو سکتا کیونکہ اصل عقد کے سلسلہ میں دونوں کا سنجیدہ ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عقد بیع صحیح ہو اور جنس ثمن یعنی ایک سو دینار کے مذاق پر اتفاق کر لینا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عقدِ بیع ثمن سے خالی ہو کیونکہ عقدِ بیع کے وقت ایک سو دینار کا ذکر کیا گیا ہے مگر وہ مذاق کی وجہ سے ثمن نہیں ہو سکتا اور جو ایک سو درہم واقعۃً مقصود ہے عقد کے وقت اس کا ذکر نہیں کیا گیا حالانکہ ثمن تو وہ ہوتا ہے جو عقد میں مذکور ہو پس یہ ایک سو درہم بھی ثمن نہیں ہو سکتا اور جب نہ ایک سو درہم ثمن ہے اور نہ ایک سو دینار ثمن ہے تو عقد کا ثمن سے خالی ہونا لازم آیا اور عقد کا ثمن سے خالی ہونا مفسدِ بیع ہے لہٰذا اس صورت میں بیع فاسد ہو جانی چاہئے مگر ہم نے اصل عقد کو فساد سے بچانے کے لئے اس اتفاق کو ترک کر لیا جو ان دونوں نے جنسِ ثمن کے مذاق پر کیا تھا اور اصلِ عقد کے سلسلہ میں سنجیدہ ہونے پر جو اتفاق کیا تھا اس کو اختیار کر لیا لہٰذا اصل عقد صحیح ہوگا اور ایک سو دینار کے مذاقاً مذکور ہونے پر جو اتفاق کیا تھا چونکہ وہ غیر معتبر ہے اس لئے ایک سو دینار ثمن ہوگا۔

﴿و ان کان فی الذی لا مال فیہ﴾ یہاں سے دوسری قسم کی تفصیل کر رہے ہیں یعنی ان چیزوں کا انشاء جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتیں اور یہ تین قسم پر ہے ① وہ عقد جن میں مال بالکل نہ ہو جیسے طلاق، عتاق ② وہ عقود جن میں مال ہو تابع ہونے کی حیثیت سے جیسے نکاح ③ وہ عقود جن میں مال مقصود ہو جیسے خلع اور عتق علی المال، چنانچہ فرمایا کہ اگر ایسے تصرف میں مذاق پایا جائے جس میں مال کا لین دین نہیں ہوتا مثلاً طلاق، عتاق اور یمین تو حدیث کی وجہ سے وہ تصرف صحیح ہوگا اور مذاق باطل ہوگا وہ حدیث یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا **﴿ثلث جدھن جد و ھزلھن جد النکاح و الطلاق و الیمین﴾** کہ تین معاملے میں ایسے ہیں ان میں سنجیدگی تو سنجیدگی ہے ہی ان میں مذاق بھی سنجیدگی پر محمول ہے۔ نکاح، طلاق اور یمین۔ بعض روایات میں طلاق کے بجائے عتاق کا ذکر ہے۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان معاملات میں مذاق کی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی مرد اور عورت باہم طے کر لیں کہ وہ لوگوں کے سامنے بطور مذاق کے عقد نکاح کریں گے یا بطور مذاق کے مرد اپنی عورت کو طلاق دے گا یا مولیٰ اپنی باندی کو آزاد کرے گا اور واقع اور نفس الامر میں ان معاملات میں سے کچھ بھی نہیں ہوگا۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس مقام میں یمین سے مراد تعلیق بالشرط ہے۔ یعنی شوہر بیوی کے ساتھ یا مولیٰ غلام کے ساتھ طے کرے کہ میں لوگوں کے سامنے مذاقاً علانیہ طور پر طلاق کو یا عتاق کو معلق کروں گا لیکن حقیقت میں معلق کرنا نہیں ہوگا یہاں پر یمین سے مراد یمین باللہ نہیں ہے کیونکہ یمین باللہ میں باہمی مذاق کی صورت ممکن ہے۔

الحاصل: ان تصرفات میں تمام احوال میں عقد لازم ہوگا اور مذاق باطل ہوگا خواہ لوگوں کے متفرق ہونے کے بعد سابقہ مذاق

کے مطابق عقد کرنے پر ان کا اتفاق ہو یا سابقہ مذاق کو نظر انداز کرنے پر ان کا اتفاق ہو یا خالی الذہن ہونے پر ان کا اتفاق ہو یا سابقہ مذاق پر بناء کرنے اور نہ کرنے میں ان کا اختلاف ہو۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قصاص معاف کرنا اور نذر ماننا اور اسی طرح کے وہ تصرفات جو ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتے وہ بھی انہیں تصرفات کے ساتھ ملحق ہیں ان میں مذاق کی صورت یہ ہے کہ ولی مقتول نے مذاقاً قاتل کو معاف کر دیا یا کسی شخص نے مذاقاً نذر مانی تو ان دونوں صورتوں میں مذاق باطل اور غیر معتبر ہوگا اور عفو عن القصاص اور نذر دونوں واقع ہو جائے گی۔

وَ اِنْ كَانَ الْمَالُ فِيْهِ تَبَعًا كَالنِّكَاحِ فَاِنَّ الْمَهْرَ فِيْهِ لَيْسَ بِمَقْصُوْدٍ وَ اِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ اِبْتِغَاءُ الْبُضْعِ فَاِنْ هَزَلَا بِاَصْلِهٖ بِاَنْ يَّقُوْلَ لَهَا اِنِّيْ اَنْكِحُكِ بِحُضُوْرِ الْخَلْقِ وَ لَيْسَ بَيْنَنَا نِكَاحٌ فَالْعَقْدُ لَازِمٌ وَ الْهَزْلُ بَاطِلٌ سَوَاءٌ اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ اَوِ الْاِعْرَاضِ اَوْ عَدَمِ حُضُوْرِ شَيْءٍ مِّنْهُمَا اَوِ اخْتَلَفَا فِيْهِ وَ اِنْ هَزَلَا فِي الْقَدْرِ بِاَنْ يَّتَزَوَّجَهَا عَلَانِيَةً بِاَلْفَيْنِ وَ يَكُوْنَ الْمَهْرُ فِي الْوَاقِعِ اَلْفًا فَاِنِ اتَّفَقَا عَلَى الْاِعْرَاضِ فَالْمَهْرُ اَلْفَانِ بِالْاِتِّفَاقِ لِاَنَّ لَهُمَا وِلَايَةَ الْاِعْرَاضِ عَنِ الْهَزْلِ وَ اِنِ اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ فَالْمَهْرُ اَلْفٌ بِالْاِتِّفَاقِ لِاَنَّ ذِكْرَ اَحَدِ الْاَلْفَيْنِ كَانَ عَلٰى سَبِيْلِ الْهَزْلِ وَ الْمَالُ لَا يَثْبُتُ مَعَ الْهَزْلِ وَ الْفَرْقُ لِاَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمه الله بَيْنَهٗ وَ بَيْنَ الْبَيْعِ حَيْثُ اَوْجَبَ الْاَلْفَيْنِ فِي الْبَيْعِ وَ الْاَلْفَ فِي النِّكَاحِ اَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَجْعَلِ الثَّمَنَ اَلْفَيْنِ لَكَانَ شَرْطًا فَاسِدًا وَ هُوَ يُؤَثِّرُ فِيْ فَسَادِ الْبَيْعِ وَ لَا يُؤَثِّرُ فِيْ فَسَادِ النِّكَاحِ لَا فِيْ اَصْلِ الْعَقْدِ وَ لَا فِي الصَّدَاقِ وَ اِنِ اتَّفَقَا عَلٰى اَنَّهٗ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَيْءٌ اَوِ اخْتَلَفَا فَالنِّكَاحُ جَائِزٌ بِاَلْفٍ فِيْ رِوَايَةِ مُحَمَّدٍ رحمه الله عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمه الله وَ قِيْلَ بِاَلْفَيْنِ فِيْ رِوَايَةِ اَبِيْ يُوْسُفَ رحمه الله عَنْهُ وَجْهُ الرِّوَايَةِ الثَّانِيَةِ هُوَ الْقِيَاسُ عَلَى الْبَيْعِ وَ وَجْهُ الرِّوَايَةِ الْاُوْلٰى وَ هُوَ الْاِسْتِحْسَانُ اَنَّ الْمَهْرَ فِي النِّكَاحِ تَابِعٌ فَلَا يَجُوْزُ تَرْجِيْحُ جَانِبِ التَّسْمِيَةِ عَلَى الْهَزْلِ لِاَنَّهٗ يَكُوْنُ الْمَهْرُ حِيْنَئِذٍ مَقْصُوْدًا بِالذَّاتِ وَ هُوَ خِلَافُ الْاَصْلِ بِخِلَافِ الْبَيْعِ لِاَنَّ الثَّمَنَ مَقْصُوْدٌ فِيْهِ فَيَكُوْنُ تَصْحِيْحُهٗ اَيْضًا مَقْصُوْدًا فَيَرْجَحُ جَانِبُ التَّسْمِيَةِ عَلَى الْهَزْلِ۔

ترجمہ ﴿اور اگر عقد میں مال تابع ہو جیسے نکاح﴾ کیونکہ نکاح میں مہر مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود بضع کو طلب کرنا ہی ہوتا ہے ﴿تو اگر اصل عقد میں وہ مذاق کریں﴾ بایں طور کہ کوئی مرد کسی عورت سے یوں کہے کہ لوگوں کے سامنے میں تجھ سے نکاح کروں گا لیکن (درحقیقت) ہمارے درمیان کوئی نکاح نہیں ہوگا ﴿تو عقد لازم ہوگا اور مذاق باطل ہوگا﴾ خواہ دونوں مذاق پر بناء کرنے پر متفق ہوں یا مذاق کو نظر انداز کرنے پر متفق ہوں یا کسی چیز کے مستحضر نہ ہونے پر متفق ہوں یا مذاق پر بناء کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں دونوں کا اختلاف ہو ﴿اور اگر دونوں نے مقدار مہر میں مذاق کیا﴾ بایں طور کہ وہ علانیہ طور پر اس سے دو ہزار مہر کے بدلے میں نکاح کرے گا اور واقع میں مہر ایک ہزار ہوگا ﴿تو اگر دونوں کا مذاق کو نظر انداز کرنے پر اتفاق ہو تو مہر دو ہزار ہوگا﴾ بالاتفاق کیونکہ دونوں کو حق حاصل ہے مذاق سے اعراض کرنے کا ﴿اور اگر دونوں نے سابقہ مذاق پر بناء کرنے پر اتفاق کیا تو بالاتفاق مہر ایک ہزار ہوگا﴾ کیونکہ دو ہزار میں سے ایک ہزار کا ذکر کرنا بطور مذاق کے تھا اور مال مذاق کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے لیے نکاح اور بیع کے درمیان

وجہ فرق کہ انہوں نے بیع میں دو ہزار واجب کیے اور نکاح میں ایک ہزار واجب کیا یہ ہے کہ اگر ثمن دو ہزار قرار نہ دیا جائے تو دوسرے ایک ہزار کا ذکر کرنا شرط فاسد بنے گا اور یہ شرط فساد بیع میں مؤثر ہوتی ہے اور نکاح کے فاسد ہونے میں مؤثر نہیں ہوتی ہے نہ اصل عقد نکاح میں اور نہ مہر میں ﴿اور اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ ان کو کوئی چیز مستحضر نہیں تھی یا اختلاف کیا تو نکاح ایک ہزار مہر کے بدلے میں درست ہوگا﴾ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق ﴿اور بعضوں نے کہا کہ دو ہزار مہر کے بدلے میں﴾ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے امام ابویوسف رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق دوسری روایت کی وجہ نکاح کو بیع پر قیاس کرنا ہے اور پہلی روایت جو استحسان ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مہر نکاح میں تابع ہے لہٰذا مذاق پر تسمیہ کے پہلو کو ترجیح دینا جائز نہیں ہے کیونکہ اس وقت مہر مقصود بالذات بن جائے گا اور یہ خلاف اصل ہے بخلاف بیع کے کہ اس میں ثمن مقصود ہوتا ہے اس لئے ثمن کی تصحیح بھی مقصود ہوگی لہٰذا مذاق پر تسمیہ کی جانب کو ترجیح دی جائے گی

تشریح:۔۔۔ ﴿وان كان المال فيه تبعًا﴾ اور اگر مذاق ایسے عقد میں پایا جائے جس میں مال بھی ہو لیکن مقصود ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ تابع ہونے کی حیثیت سے جیسے نکاح کہ عقدِ نکاح میں مہر ہوتا ہے جو کہ مال ہے بلکہ عقدِ نکاح میں مہر مقصود نہیں ہے۔ لیکن اصل مقصود صرف استحتاع بالبضع ہے۔ پس اگر اصل عقدِ نکاح میں مذاق ہو یعنی ایک مرد ایک عورت سے کہے کہ لوگوں کے سامنے بطور مذاق میں تم سے نکاح کروں گا اور حقیقت میں ہمارے درمیان کوئی نکاح نہیں ہوگا تو اس صورت میں عقدِ نکاح لازم ہوگا اور مذاق کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد خواہ دونوں کا اس بات پر اتفاق ہو کہ ہم نے سابقہ طے شدہ مذاق کے مطابق عقدِ نکاح کیا ہے یا دونوں کا مذاق کو نظر انداز کرنے پر اتفاق ہو۔ یا دونوں کا اس بات پر اتفاق ہو کہ ہم عقدِ نکاح کے وقت خالی الذہن تھے یا مذاق پر بناء کرنے اور نہ کرنے کے سلسلے میں ان کا باہم اختلاف ہو دلیل مذکورہ حدیث ہے **ثلث جدهن جد و هزلهن جد النكاح و الطلاق و اليمين ۔**

﴿وان هزلا في القدر﴾: اور اگر عقدِ نکاح میں مقدار مہر کے سلسلہ میں ان دونوں نے مذاق پر اتفاق کرلیا ہو اور یہ طے کرلیا کہ لوگوں کے سامنے ہم مہر دو ہزار درہم ذکر کریں گے لیکن حقیقت میں مہر ایک ہزار درہم ہوگا پھر اس کے بعد انہوں نے لوگوں کے سامنے عقد نکاح کیا تو اس صورت میں اگر یہ دونوں مذاق پر باقی نہ رہے اور لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد انہوں مذاق کو نظر انداز کرنے پر اتفاق کرلیا تو امام ابوحنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ سب کے ہاں دو ہزار مہر ثابت ہوگا کیونکہ اپنے طے کردہ مذاق کو نظر انداز کرنے کا حق دونوں کو حاصل ہے۔ اور اگر دونوں اپنے مذاق پر باقی رہے اور مذاق کو نظر انداز نہیں کیا بلکہ لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد اس پر اتفاق کیا کہ ہم نے سابقہ طے شدہ مذاق کے مطابق عقد نکاح انجام دیا ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہم اللہ سب کے نزدیک اقل مقدار یعنی ایک ہزار درہم مہر ہوگا دو ہزار درہم واجب نہیں ہوں گے کیونکہ دو ہزار میں سے ایک ہزار کا ذکر محض مذاق کے طور پر تھا اور مذاق سے مال ثابت نہیں ہوگا۔

﴿و الفرق لابي حنيفة رحمه الله الخ﴾: صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک تو بیع اور نکاح دونوں کا حکم یکساں ہے یعنی بیع میں بھی (مقدار ثمن میں مذاق کرنے کی صورت میں) ثمن ایک ہزار درہم ہوگا اور نکاح میں بھی (مقدار مہر میں مذاق کرنے کی صورت میں) مہر ایک ہزار درہم ہوگا لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فرق ہوگیا کیونکہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک بیع میں مقدار ثمن میں مذاق کرنے کی صورت میں ثمن دو ہزار واجب ہوا تھا اور یہاں نکاح میں مقدار مہر میں مذاق کرنے کی صورت میں مہر ایک ہزار درہم واجب ہوا ہے بیع اور نکاح کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ اگر بیع میں دو ہزار کو ثمن قرار نہ دیں اور مذاق کو باطل نہ کریں تو ایک ہزار زائد کی شرط، شرط فاسد

ہوگی کہ ثمن کو قبول کرنے کے لیے غیر ثمن کو قبول کرنا شرط ہوگا اور شرط فاسد سے بیع فاسد ہو جاتی ہے لیکن نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا خواہ یہ شرط اصل عقد میں ہو یا مہر سے متعلق ہو اس لئے نکاح کی صورت میں مقدار مہر یعنی دو ہزار کے مہر ہونے کے مذاق کو باطل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے نکاح کا صورت میں اگر مذاق کا اعتبار کر کے دو ہزار میں سے ایک ہزار کو مہر قرار دیا جائے دو ہزار کا مذاق باطل نہیں ہوگا بلکہ وہ مذاق معتبر ہوگا اور مہر صرف ایک ہزار درہم ہوگا اور اگر لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد دونوں کا خالی الذہن ہونے پر اتفاق ہو یا سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کرنے اور اس کو نظر انداز کرنے کے سلسلہ میں دونوں کا اختلاف ہو تو ان دونوں صورتوں میں نکاح درست ہوگا اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کے مطابق مہر ایک ہزار درہم ہوگا اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کے مطابق مہر دو ہزار درہم ہوگا۔

دوسری روایت کی دلیل بیع پر قیاس ہے کہ جیسے بیع میں ثمنِ مسمی یعنی دو ہزار درہم لازم ہوتا ہے مذاق کا اعتبار نہیں ہوتا ایسے ہی نکاح میں بھی مہرِ مسمی یعنی دو ہزار درہم لازم ہوگا اور مذاق کا اعتبار نہیں ہوگا اور پہلی روایت استحسان پر مبنی ہے اور وجہ استحسان یہ ہے کہ مہر نکاح میں محض تابع ہوتا ہے۔ اس لئے طے شدہ مذاق پر تسمیہ کو ترجیح دینا جائز نہیں ہوگا۔ ورنہ لازم آئے گا کہ مہر مقصود بالذات ہو جائے جو کہ خلاف اصل ہے کیونکہ مہر مقصود بالذات نہیں ہوتا بلکہ تابع ہوتا ہے۔ اور بیع کو نکاح پر قیاس نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ بیع میں ثمن بھی مقصود ہوتا ہے لہٰذا عقدِ بیع میں ذکر کردہ ثمن کی تصحیح بھی مقصود میں داخل ہوگی اس لئے تصحیح ثمن کے واسطے مذاق کے مقابلے میں تسمیہ کو ترجیح دینا پڑے گی۔ اور ثمن مسمّٰی یعنی دو ہزار درہم لازم ہوگا۔

وَإِنْ كَانَ فِي الْجِنْسِ بِأَنْ تَوَاضَعَا عَلَى الدَّنَانِيْرِ وَالْمَهْرُ فِي الْحَقِيْقَةِ دَرَاهِمُ فَإِنِ اتَّفَقَا عَلَى الْإِعْرَاضِ فَالْمَهْرُ مَا سَمَّيَا وَإِنِ اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ أَوْ اِتَّفَقَا عَلٰى أَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَيْءٌ أَوْ اخْتَلَفَا يَجِبُ مَهْرُ الْمِثْلِ فِي الصُّوَرِ الثَّلٰثِ أَمَّا فِي الْأُوْلٰى فَبِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّهُمَا قَصَدَا الْهَزْلَ بِالْمُسَمّٰى وَالْمَالُ لَا يَجِبُ بِهٖ وَمَا كَانَ مَهْرًا فِي الْوَاقِعِ لَمْ يُذْكَرْ فِي الْعَقْدِ فَكَأَنَّهٗ تَزَوَّجَهَا بِلَا مَهْرٍ فَيَجِبُ مَهْرُ الْمِثْلِ بِخِلَافِ الْبَيْعِ إِذْ لَا يَصِحُّ بِدُوْنِ الثَّمَنِ فَيَجِبُ الْمُسَمّٰى وَأَمَّا فِي الْأُخْرَيَيْنِ فَفِيْ رِوَايَةِ مُحَمَّدٍ رحمه الله عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمه الله يَجِبُ مَهْرُ الْمِثْلِ لِمَا ذَكَرْنَا وَفِيْ رِوَايَةِ أَبِيْ يُوْسُفَ رحمه الله عَنْهُ يَجِبُ الْمُسَمّٰى تَرْجِيْحًا لِجَانِبِ الْجِدِّ كَمَا فِي الْبَيْعِ وَإِنْ كَانَ الْمَالُ فِيْهِ مَقْصُوْدًا كَالْخُلْعِ وَالْعِتْقِ عَلٰى مَالٍ وَالصُّلْحِ عَنْ دَمِ الْعَمْدِ فَإِنَّ الْمَالَ مَقْصُوْدٌ فِيْ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْ هٰذِهِ الْأُمُوْرِ لِأَنَّهٗ لَا يَجِبُ بِدُوْنِ الذِّكْرِ وَالتَّسْمِيَةِ فَإِنْ هَزَلَا بِأَصْلِهٖ بِأَنْ تَوَاضَعَا عَلٰى أَنْ يَّعْقِدَا هٰذِهِ الْعُقُوْدَ بِحُضُوْرِ النَّاسِ وَيَكُوْنُ فِي الْوَاقِعِ هَزْلًا وَاتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ عَلَى الْمُوَاضَعَةِ بَعْدَ الْعَقْدِ فَالطَّلَاقُ وَاقِعٌ وَالْمَالُ لَازِمٌ عِنْدَهُمَا ۔

ترجمہ ﴿اور اگر مذاق جنس مہر میں ہو﴾ بایں طور کہ دنانیر پر اتفاق کر لیں اور حقیقت میں مہر دراہم ہوں ﴿تو اگر دونوں سابقہ مذاق سے اعراض کرنے پر متفق ہو گئے تو مہر وہ ہوگا جو انہوں نے بیان کیا اور اگر سابقہ مذاق پر بناء کرنے پر یا کسی چیز کے مستحضر نہ ہونے پر متفق ہو گئے یا اختلاف کیا تو مہر مثل واجب ہوگا﴾ تینوں صورتوں میں بہر حال پہلی صورت میں سو بالاجماع (مہر مثل واجب ہوگا)

کیونکہ انہوں نے مہر مسمّٰی کے ساتھ مذاق کا ارادہ کیا اور مذاق سے مال واجب نہیں ہوتا اور جو حقیقت میں مہر ہے اس کو عقد میں ذکر نہیں کیا گیا پس گویا کہ اس نے بغیر مہر کے نکاح کیا لہٰذا مہر مثل واجب ہوگا بخلاف بیع کے کیونکہ بیع بغیر ثمن کے درست نہیں ہوتی لہٰذا ثمن مسمّی واجب ہوگا اور بہر حال آخری دو صورتوں میں سو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کے مطابق مہر مثل واجب ہوگا اسی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے۔اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کے مطابق مہر مسمّی واجب ہوگا سنجیدگی کی جانب کو ترجیح دیتے ہوئے جیسے کہ بیع ہے ﴿اور اگر اس عقد میں مال مقصود ہو جیسے خلع اور مال کے بدلے آزاد کرنا اور دم عمد میں مال کے ساتھ صلح کرنا﴾ کیونکہ ان امور میں سے ہر ایک مال مقصود ہوتا ہے اس لئے کہ بغیر ذکر اور تسمیہ کے مال واجب نہیں ہوتا ﴿پس اگر دونوں نے اصل عقد میں مذاق کیا﴾ بایں طور کہ دونوں نے یہ طے کر لیا کہ وہ لوگوں کے سامنے یہ تمام عقود انجام دیں گے لیکن حقیقت میں مذاق ہوگا ﴿اور طے شدہ مذاق پر بناء کرنے پر متفق ہو گئے﴾ عقد کے بعد ﴿تو طلاق جائے ہوگی اور مال لازم ہوگا صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک﴾

تشریح:…… ﴿وان کان فی الجنس﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر مذاق مقدار مہر کے بارے میں نہ ہو بلکہ جنسِ مہر کے بارے میں ہو مثلاً میاں بیوی دونوں نے نکاح کے وقت ذکر تو کیا ایک سو دینار کا لیکن مقصود ایک سو درہم ہیں یعنی باہم یہ طے کیا کہ لوگوں کے سامنے ہم یہ بولیں گے کہ مہر ایک سو دینار ہے لیکن در حقیقت مہر ایک سو درہم ہوگا۔پس اگر لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد دونوں کا اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ ہم دونوں نے سابقہ طے شدہ مذاق کو نظر انداز کر کے عقدِ نکاح کیا ہے تو پھر مہر مسمّی یعنی ایک سو دینار واجب ہوگا۔کیونکہ اعراض اور نظر انداز کرنے کی وجہ سے سابقہ طے شدہ مذاق باطل ہو گیا اس لئے مہرِ مسمّی معتبر ہوگا اور اگر لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد میاں بیوی دونوں نے اتفاق کر لیا کہ ہم نے سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کر کے عقدِ نکاح کیا ہے یا دونوں نے خالی الذہن ہونے پر اتفاق کر لیا یا مذاق پر بناء کرنے اور نہ کرنے کے سلسلے میں دونوں کا اختلاف ہو گیا تو ان تینوں صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا پہلی صورت میں تو بالاجماع مہر مثل واجب ہوگا،اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ دنانیر جن کا ذکر نکاح کے وقت بطورِ مذاق کے کیا گیا ہے وہ مہر نہیں بن سکتے کیونکہ میاں بیوی دونوں نے دنانیر کا ذکر مذاقاً کیا ہے اور مذاق سے مال ثابت نہیں ہوتا لہٰذا دنانیر بطور مہر کے ثابت نہیں ہوں گے۔اور وہ دراہم جن کو واقع میں دونوں نے مہر قرار دیا ہے ان کا نکاح کے وقت ذکر نہیں کیا گیا۔اور بغیر ذکر کے کوئی چیز مہر نہیں بن سکتی لہٰذا یہ ایسے ہو گیا کہ گویا بغیر مہر کے نکاح کیا گیا ہے اور جب مہر ذکر کئے بغیر نکاح کیا جائے تو نکاح صحیح ہوتا ہے اور مہر مثل واجب ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی نکاح صحیح ہوگا اور مہر مثل واجب ہوگا۔بخلاف عقدِ بیع کے کہ وہ ثمن ذکر کئے بغیر درست نہیں ہوتا اس لئے کہ بیع جب ثمن سے خالی ہو وہ درست نہیں ہوتی لہٰذا بیع کو فساد سے بچانے کے لئے ثمن مسمّی یعنی ایک سو دینار واجب ہوگا۔اور آخری دونوں صورتوں میں یعنی خالی الذہن ہونے اور اختلاف کرنے کی صورت میں بھی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کے مطابق مہر مثل واجب ہوگا اور دلیل وہی ہے جو پہلی صورت بارے گذر چکی ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی روایت یہ ہے کہ مہر مسمّی یعنی ایک سو دینار واجب ہوگا کہ سنجیدگی کے پہلو کو مذاق کے پہلو پر ترجیح دیں گے لہٰذا مہرِ مسمّٰی کا اعتبار ہوگا جیسا کہ بیع میں سنجیدگی کی جانب کو ترجیح دے کر ثمنِ مسمّی واجب کیا جاتا ہے۔

﴿وان کان المال فیہ مقصودًا﴾ یہاں سے تیسری قسم کو بیان کر رہے ہیں وہ عقود جن میں مال ہو اور مقصود ہونے کی حیثیت سے ہو،صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر مذاق اس عقد میں ہو جس میں مال مقصود ہوتا ہے جیسے خلع،عتق علی المال اور صلح عن دم العمد کہ ان تصرفات میں مال ہی مقصود ہوتا ہے کیونکہ ان میں بغیر ذکر اور تسمیہ کے مال واجب نہیں ہوتا پھر بھی جب قصداً مال کا ذکر کیا

کیا اور اس کی شرط لگادی گئی تو معلوم ہوا کہ مال ہی مقصود ہے پس اگر دونوں نے اصل عقد کے بارے میں مذاق کیا یعنی دونوں نے یہ طے کرلیا کہ ہم لوگوں کے سامنے یہ تصرفات کریں گے اور واقع میں محض ایک مذاق ہوگا اور لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد دونوں نے یہ اتفاق کرلیا کہ ہم نے یہ تصرفات سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کر کے کئے ہیں تو خلع کی صورت میں طلاق واقع ہوجائے گی اور مال لازم ہوجائے گا اور مذاق باطل ہوجائے گا یہ صاحبین ﷬ کا مذہب ہے۔

ثُمَّ اخْتَلَفَتْ نُسَخُ الْمَتْنِ فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ فَذُكِرَ فِیْ بَعْضِهَا هٰهُنَا تَحْتَ مَذْهَبِ صَاحِبَيْهِ هٰذِهِ الْعِبَارَةُ لِاَنَّ الْهَزْلَ لَا يُؤَثِّرُ فِی الْخُلْعِ عِنْدَهُمَا وَ لَا تَخْتَلِفُ الْحَالُ بِالْبِنَاءِ اَوْ بِالْاِعْرَاضِ اَوْ بِالْاِخْتِلَافِ وَ ذٰلِكَ لِاَنَّ الْخُلْعَ لَا يَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ وَ لِهٰذَا لَوْ شُرِطَ الْخِيَارُ لَهَا فِی الْخُلْعِ وَجَبَ الْمَالُ وَ وَقَعَ الطَّلَاقُ وَ بَطَلَ الْخِيَارُ وَ اِذَا لَمْ يَحْتَمِلْ خِيَارَ الشَّرْطِ فَلَا يَحْتَمِلُ الْهَزْلَ لِاَنَّ الْهَزْلَ بِمَنْزِلَةِ الْخِيَارِ فَسَوَاءٌ اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ اَوْ عَلَى الْاِعْرَاضِ اَوْ عَدَمِ الْحُضُوْرِ اَوِ اخْتَلَفَا فِيْهِ يَبْطُلُ الْهَزْلُ وَ يَقَعُ الطَّلَاقُ وَ يَلْزَمُ الْمَالُ عَلٰى اَصْلِهِمَا وَ عِنْدَهٗ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ بَلْ يَتَوَقَّفُ عَلٰى اِخْتِيَارِ الْمَالِ سَوَاءٌ هَزَلَا بِاَصْلِهٖ اَوْ بِقَدْرِهٖ اَوْ بِجِنْسِهٖ لِاَنَّ الْهَزْلَ فِیْ مَعْنٰى خِيَارِ الشَّرْطِ وَ قَدْ نُصَّ فِیْ خِيَارِ الشَّرْطِ مِنْ جَانِبِهَا اَنَّ الطَّلَاقَ لَا يَقَعُ وَ لَا يَجِبُ الْمَالُ اِلَّا اَنْ شَاءَتِ الْمَرْاَةُ فَحِيْنَئِذٍ يَجِبُ الْمَالُ عَلَيْهَا لِلزَّوْجِ وَ اِنْ اَعْرَضَا اَیِ الزَّوْجَانِ عَنِ الْمُوَاضَعَةِ وَ اتَّفَقَا عَلٰى اَنَّ الْعَقْدَ صَارَ بَيْنَهُمَا جِدًّا وَقَعَ الطَّلَاقُ وَ وَجَبَ الْمَالُ اِجْمَاعًا اَمَّا عِنْدَهُمَا فَظَاهِرٌ لِاَنَّ الْهَزْلَ بَاطِلٌ مِنَ الْاَصْلِ لَا يُؤَثِّرُ فِی الْخُلْعِ وَ اَمَّا عِنْدَهٗ فَلِاَنَّ الْهَزْلَ قَدْ بَطَلَ بِاِعْرَاضِهِمَا وَ ذُكِرَ فِیْ بَعْضِ النُّسَخِ هٰهُنَا عِوَضَ النُّسْخَةِ السَّابِقَةِ هٰذِهِ الْعِبَارَةُ وَاِنِ اخْتَلَفَا فَالْقَوْلُ لِمُدَّعِی الْاِعْرَاضِ وَ اِنْ سَكَتَا فَهُوَ لَازِمٌ اِجْمَاعًا وَمَآلُهَا اَنَّ فِیْ غَيْرِ صُوْرَةِ الْبِنَاءِ قَوْلَهٗ كَقَوْلِهِمَا فِیْ وُقُوْعِ الطَّلَاقِ وَ لُزُوْمِ الْمَالِ وَالظَّاهِرُ اَنَّ السُّكُوْتَ هُوَ الْاِتِّفَاقُ عَلٰى اَنَّهٗ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَیْءٌ وَلَمْ يَتَعَرَّضْهُ الشَّارِحُوْنَ۔

ترجمہ: اس مقام میں متن کے نسخے مختلف ہیں چنانچہ بعض نسخوں میں صاحبین ﷬ کے مذہب کے تحت یہاں یہ عبارت ذکر کی گئی ہے ﴿کیونکہ صاحبین ﷬ کے نزدیک مذاق خلع میں مؤثر نہیں ہوتا اور سابقہ مذاق پر بناء کرنے سے یا اس سے اعراض کرنے سے یا اختلاف کرنے سے حال مختلف نہیں ہوتا﴾ اور یہ اس لئے ہے کہ خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا اسی وجہ سے اگر خلع میں عورت کے لیے خیار کی شرط لگائی جائے تو مال واجب ہوجاتا ہے اور طلاق واقع ہوجاتی ہے اور خیار باطل ہوجاتا اور جب خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا تو مذاق کا بھی احتمال نہیں رکھے گا کیونکہ مذاق خیار کی طرح ہے پس خواہ انہوں نے سابقہ طے شدہ مذاق بناء کرنے پر اتفاق کر لیا ہو یا سابقہ مذاق کو نظر انداز کرنے پر ہو یا کسی چیز کے مستحضر نہ ہونے پر متفق ہوگئے ہوں یا بناء کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں ان کا اختلاف ہوگیا ہو مذاق باطل ہوگا اور طلاق واقع ہوجائے گی اور مال لازم ہوجائے گا صاحبین ﷬ کے اصول کے مطابق ﴿اور امام ابوحنیفہ ﷫ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی﴾ بلکہ طلاق موقوف ہوگی مال کو اختیار کرنے پر خواہ اصل عقد میں مذاق کیا ہو یا مقدار

مال کے بارے میں یا جنس مال کے بارے میں اس لئے کہ مذاق خیار شرط کے معنیٰ میں ہے اور بیوی کی جانب سے خیار شرط ہو اس کے بارے میں تصریح کی گئی ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور مال واجب نہیں ہوگا مگر یہ کہ بیوی چاہے تو اس وقت بیوی پر شوہر کے لئے مال واجب ہوگا ﴿اور اگر دونوں نے اعراض کیا﴾ یعنی زوجین نے ﴿طے شدہ مذاق سے﴾ اور اتفاق کر لیا اس بات پر کہ عقد ان کے درمیان سنجیدگی کے طور پر ہوا ہے ﴿تو بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہو جائے گا﴾ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک سو ظاہر ہے کیونکہ مذاق سرے سے باطل ہے خلع میں مؤثر نہیں ہوتا اور بہر حال امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک سو اس لئے کہ مذاق باطل ہو گیا ہے ان کے اعراض کرنے کی وجہ سے اور بعض نسخوں میں یہاں سابقہ نسخہ کے بجائے یہ عبارت ذکر کی گئی ہے ﴿اور اگر دونوں نے اختلاف کیا تو اعراض کے دعویٰ دار کا قول معتبر ہوگا اور اگر دونوں خاموش رہے تو بالاجماع مال لازم ہوگا﴾ اور اس نسخہ کا مال (نتیجہ خلاصہ) یہ ہے کہ بناء کی صورت کے علاوہ میں امام صاحب رحمہ اللہ کا قول طلاق کے واقع ہونے اور مال کے لازم ہونے میں صاحبین رحمہما اللہ کے قول کی طرح ہے اور ظاہر یہ ہے کہ سکوت اس بات پر اتفاق کرنا ہے کہ ان کو کوئی چیز مستحضر نہیں تھی اور شارحین اس کے درپے نہیں ہوئے۔

تشریح:...... ﴿ثم اختلفت نسخ المتن﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس مقام میں متن کے نسخے مختلف ہیں بعض نسخوں میں صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب ذکر کرنے کے بعد یہ عبارت مذکور ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک مذاق باطل ہو جائے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور جو مال ذکر کیا گیا ہے (یعنی بدلِ خلع) وہ واجب ہوگا خواہ سابقہ طے شدہ مذاق کے مطابق عقد کرنے پر اتفاق ہو یا مذاق کو نظر انداز کرنے پر اتفاق ہو یا مذاق پر بناء کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں ان کا اختلاف ہو۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مذاق خلع میں مؤثر نہیں ہوتا، یعنی مذاق کی وجہ سے خلع باطل نہیں ہوتا اس لیے کہ خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ خلع جانبِ زوج میں تصرف یمین ہے گویا کہ شوہر نے یوں کہا کہ ﴿ان قبلت المال المسمّٰی فانت طالق﴾ اگر تو نے مالِ مسمّٰی قبول کیا تو تجھے طلاق ہے پس اس سے ثابت ہوا کہ خلع جانبِ زوج میں تصرف یمین ہے اور یمین چونکہ خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتی اس لئے خلع بھی خیار شرط کا احتمال نہیں رکھے گا اور چونکہ خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا اس وجہ سے خلع میں اگر بیوی کے لئے خیار شرط ہو تو مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور خیار شرط باطل ہو جائے گا اور جب خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا تو وہ مذاق کا بھی احتمال نہیں رکھتا۔ کیونکہ عدمِ رضا بالحکم (حکم پر راضی نہ ہونے) کے سلسلے میں مذاق خیار شرط کے مرتبہ میں ہے کہ جس طرح خیار شرط والی صورت میں حکم پر رضامندی نہیں پائی جاتی اسی طرح مذاق والی صورت میں بھی حکم پر رضامندی نہیں پائی جاتی اور جب خلع مذاق کا احتمال نہیں رکھتا تو خلع کے سلسلے میں مذاق باطل اور بالکل غیر مؤثر ہوگا حتیٰ کہ اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا لہٰذا عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور بدلِ خلع یعنی مال واجب ہو جائے گا خواہ مذاق پر بناء کرنے پر یا اس کو نظر انداز کرنے پر یا خالی الذہن ہونے پر دونوں کا اتفاق ہو یا مذاق پر بناء کرنے اور نہ کرنے پر دونوں کا اختلاف ہو سب صورتوں کا یہی حکم ہے۔

﴿وعندہٗ لا یقع الطلاق﴾ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک خلع میں طلاق ہر حال میں عورت کے اختیار کرنے پر موقوف رہے گی اگر عورت مالِ مسمّٰی کے عوض سنجیدگی کے ساتھ طلاق کو اختیار کرے گی تو طلاق واقع ہوگی اور مالِ مسمّٰی واجب ہوگا ورنہ نہیں اور ہر حال سے مراد یہ ہے کہ مذاق اصل خلع میں ہو یا بدلِ خلع کی مقدار میں ہو یا بدلِ خلع کی جنس میں ہو بہر صورت طلاق کا واقع ہونا اور مال کا لازم ہونا عورت کے اختیار کرنے پر موقوف رہے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مذاق خلع میں مؤثر ہے اس لیے کہ مذاق خیار شرط

کے مرتبے میں ہے اور جامع صغیر میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بصراحت مروی ہے کہ اگر خلع اور طلاق علی المال میں عورت کے لئے خیار شرط ہو مثلاً مرد اپنی بیوی سے کہے **انت طالق ثلاثاً علی الف درهم علی انك بالخيار الى ثلاثة ايام** تجھے تین طلاقیں ہیں ایک ہزار درہم پر اس شرط کے ساتھ کہ تجھے تین دن کا اختیار ہے تو اس صورت میں نہ تو طلاق واقع ہوگی نہ مال واجب ہوگا مگر یہ کہ عورت طلاق چاہے یعنی طلاق کا واقع ہونا موقوف ہوگا عورت کے قبول کرنے پر اور اگر تین دن کے اندر عورت نے طلاق اختیار کرلی تو اس صورت میں طلاق واقع ہوجائے گی اور مال واجب ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ خیار شرط خلع میں مؤثر ہے، پس یہی حکم یہاں بھی ہوگا کہ مذاق بھی خلع میں مؤثر ہوگی اور جس طرح خیار شرط کی صورت میں وقوع طلاق اور لزوم مال عورت کے اختیار کرنے پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح مذاق کی صورت میں بھی عورت کے اختیار کرنے پر موقوف ہوگا اور اگر عقد کے بعد میاں بیوی دونوں نے طے شدہ مذاق سے اعراض کرنے اور قطعی طور پر عقد انجام دینے پر اتفاق کیا تو بالاتفاق طلاق واقع ہوجائے گی اور مال لازم ہوگا۔ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ان کے ہاں خلع میں مذاق سرے سے باطل ہے اور مذاق خلع میں مؤثر نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس لئے کہ ان کے ہاں اگرچہ خلع میں مذاق کا اعتبار ہے مگر اس صورت میں دونوں کے اعراض کی وجہ سے مذاق باطل ہوچکا ہے۔

﴿و ذكر فى بعض النسخ﴾ بعض نسخوں میں سابقہ عبارت کے بجائے یہ عبارت ہے کہ اگر لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد میاں بیوی دونوں نے سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کرنے اور نہ کرنے کے سلسلے میں اختلاف کیا تو ان میں سے جو سابقہ مذاق کو نظر انداز کرنے کا مدعی ہے اس کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ عقلاء کے قول میں اصل طے شدہ مذاق سے اعراض کرنا اور اس کو نظر انداز کرنا ہے۔ اور اگر دونوں نے خالی الذہن ہونے پر اتفاق کیا تو بالاجماع طلاق واقع ہوجائے گی اور مال لازم ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کرنے کی صورت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کا اختلاف ہے اس کے علاوہ بقیہ تمام صورتوں میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کا مسلک ایک ہے کہ طلاق واقع ہوجائے گی اور مال لازم ہوگا۔

وَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ فِى الْقَدْرِ بِاَنْ يُّوَاضِعَا عَلٰى اَنْ يُّسَمِّيَا اَلْفَيْنِ وَ الْبَدَلُ اَلْفٌ فِى الْوَاقِعِ فَاِنِ اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ اَىْ بِنَائِهِمَا عَلَى الْمُوَاضَعَةِ بَعْدَ الْمُجَالَسَةِ فَعِنْدَهُمَا الطَّلَاقُ وَاقِعٌ وَ الْمَالُ لَازِمٌ كُلُّهٗ لِمَا مَرَّ اَنَّ الْهَزْلَ لَا يُؤَثِّرُ فِى الْخُلْعِ عِنْدَهُمَا وَ اِنْ كَانَ مُؤَثِّرًا فِى الْمَالِ وَ لٰكِنَّ الْمَالَ تَابِعٌ فِيْهِ وَ لَا يُقَالُ كَيْفَ يَكُوْنُ الْمَالُ تَابِعًا فِيْهِ وَ قَدْ نَصَّ فِيْمَا قَبْلُ اَنَّ الْمَالَ مَقْصُوْدٌ فِيْهِ وَ لَوْ سُلِّمَ اَنَّ الْمَالَ تَابِعٌ فِيْهِ لٰكِنْ لَا يَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ حُكْمُهٗ حُكْمَ الْمَتْبُوْعِ كَالنِّكَاحِ فَاِنَّ الْمَالَ فِيْهِ تَابِعٌ وَ يُؤَثِّرُ الْهَزْلُ فِيْهِ مَعَ اَنَّهٗ لَا يُؤَثِّرُ فِى النِّكَاحِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ الْمَالَ فِى الْخُلْعِ وَ اِنْ كَانَ مَقْصُوْدًا لِلْمُتَعَاقِدَيْنِ لٰكِنَّهٗ تَابِعٌ لِلطَّلَاقِ فِىْ حَقِّ الثُّبُوْتِ وَ اِنَّ الْمَالَ فِى النِّكَاحِ وَ اِنْ كَانَ تَبَعًا بِالنِّسْبَةِ اِلٰى مَقْصُوْدِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ لٰكِنَّهٗ اَصْلٌ فِى الثُّبُوْتِ اِذْ يَثْبُتُ بِدُوْنِ الذِّكْرِ وَ عِنْدَهٗ يَجِبُ اَنْ يَّتَعَلَّقَ الطَّلَاقُ بِاِخْتِيَارِهَا فَمَا لَمْ تَكُنِ الْمَرْاَةُ قَابِلَةً لِجَمِيْعِ الْمَالِ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ عِنْدَ اتِّفَاقِهِمَا عَلَى الْمُوَاضَعَةِ وَ اِنِ اتَّفَقَا عَلٰى اَنَّهٗ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَىْءٌ وَقْتَ

الطَّلَاقُ وَ وَجَبَ الْمَالُ اِتِّفَاقًا اَمَّا عِنْدَهُمَا فَظَاهِرٌ مِمَّا مَرَّ بَلْ هٰذَا اَوْلٰى مِمَّا مَرَّ وَ اَمَّا عِنْدَهٗ فَلِرُجْحَانِ جَانِبِ الْجِدِّ وَ لَمْ يَذْكُرْ مَا اِذَا اتَّفَقَا عَلَى الْاِعْرَاضِ اَوِ اخْتَلَفَا فِيْهِ لِاَنَّ حُكْمَ الْاَوَّلِ ظَاهِرٌ بِالطَّرِيْقِ الْاَوْلٰى وَ حُكْمَ الثَّانِىْ اَنْ يَّكُوْنَ الْقَوْلُ قَوْلُ مَنْ يَّدَّعِى الْاِعْرَاضَ اَمَّا عِنْدَهٗ فَلِمَا تَقَدَّمَ وَ اَمَّا عِنْدَهُمَا فَلِبُطْلَانِهٖ هٰكَذَا قِيْلَ

ترجمہ:...... ﴿اور اگر مذاق مقدار بدل میں ہو﴾ بایں طور کہ دونوں اتفاق کرلیں کہ دو ہزار ذکر کریں گے اور حقیقت میں بدل ایک ہزار ہوگا ﴿تو اگر دونوں نے بناء کرنے پر اتفاق کیا﴾ یعنی مجلس ختم ہونے کے بعد سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کرنے پر اتفاق کیا ﴿تو صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور پورا مال لازم ہوگا﴾ اس وجہ سے جو گذر چکی ہے کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مذاق خلع میں مؤثر نہیں ہوتا اگر چہ مال میں مؤثر ہوتا ہے لیکن عقد خلع میں مال تابع ہوتا ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ عقد خلع میں مال کیسے تابع ہوتا ہے حالانکہ مصنف رحمہ اللہ نے ماقبل میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ خلع میں مال مقصود ہوتا ہے۔اور اگر یہ بات مان لی جائے کہ عقد خلع میں مال تابع ہوتا ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا حکم متبوع کے حکم کی طرح ہو، جیسے نکاح ہے کہ مال اس میں تابع ہوتا ہے اور مذاق مال میں مؤثر ہوتا ہے باوجودیکہ نکاح میں مذاق مؤثر نہیں ہوتا اس لیے کہ ہم یہ کہیں گے کہ خلع میں اگر چہ عاقدین کا مال مقصود ہوتا ہے لیکن ثابت ہونے میں طلاق کے تابع ہوتا ہے۔اور نکاح میں مال اگر چہ عاقدین کے مقصود کے لحاظ سے تابع ہوتا ہے لیکن ثابت ہونے میں اصل ہوتا ہے اس لئے کہ بغیر ذکر کیے بھی مال ثابت ہو جاتا ہے ﴿اور امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ضروری ہے کہ طلاق بیوی کے اختیار کرنے پر معلق ہو﴾ پس جب تک بیوی پورے مال کو قبول نہ کرے سابقہ طے شدہ مذاق پر اتفاق کرنے کی صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی ﴿اور اگر دونوں نے کسی چیز کے مستحضر نہ ہونے پر اتفاق کرلیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہوگا بالاتفاق﴾ بہر حال صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک وقوع طلاق اور وجوب مال کا ہونا ظاہر اس وجہ سے ہے جو گذر چکی ہے بلکہ یہ اس سے بھی راجح اور اولیٰ ہے۔اور بہر حال امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک سو سنجیدگی کی جانب کے راجح ہونے کی وجہ سے اور مصنف رحمہ اللہ نے اس صورت کو ذکر نہیں کیا جب دونوں نے اعراض پر اتفاق کیا ہو یا اس بارے میں اختلاف کیا ہو اس لئے کہ پہلی صورت کا حکم بطریق اولیٰ ظاہر ہے اور دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ قول مدعی اعراض کا معتبر ہوگا بہر حال امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک سو اس وجہ سے جو پہلے گذر چکی ہے اور بہر حال صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک سو مذاق کے باطل ہونے کی وجہ سے۔اسی طرح کہا گیا ہے۔

تشریح:...... ﴿وان کان ذالک فی القدر﴾ اور اگر مذاق مقدار بدل کے بارے میں ہو یعنی دونوں نے طے کیا کہ ہم بوقتِ عقد بطور مذاق یہ بولیں گے کہ بدلِ خلع دو ہزار درہم ہے اور حقیقت میں بدلِ خلع صرف ایک ہزار درہم ہوگا پھر میاں بیوی دونوں نے خلع کیا اور لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد دونوں نے اتفاق کیا ہم نے سابقہ طے شدہ مذاق کے مطابق عقدِ خلع کیا ہے تو اس صورت کے بارے میں اختلاف ہے، صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور پورا مال یعنی جو بدلِ خلع عقد میں ذکر کیا گیا ہے (دو ہزار درہم) واجب ہوگا وجہ وہی ہے جو پہلے گذر چکی ہے کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک خلع میں مذاق کا اعتبار نہیں ہے اور خلع میں مذاق مؤثر نہیں ہے اور یہاں مذاق اگر چہ نفسِ خلع میں نہیں ہے بلکہ مقدار مال میں ہے اور لزومِ مال میں مذاق کا اعتبار ہوتا ہے لیکن چونکہ عقدِ خلع اصل ہے اور اس میں مال تابع ہوتا ہے اور جب اصل یعنی خلع میں مذاق مؤثر نہیں ہوتا تو تابع یعنی مال میں بھی مذاق مؤثر نہیں ہوگا لہٰذا مقدار مسمّی یعنی دو ہزار درہم واجب ہوں گے۔

﴿ولا یقال﴾ شارح رحمہ اللہ ایک اعتراض کو نقل کر کے لانا نقول سے اس کا جواب دے رہے ہیں: اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جناب آپ نے فرمایا کہ خلع میں مال تابع ہوتا ہے حالانکہ مصنف رحمہ اللہ ما قبل میں تو یہ کہہ کر آئے ہیں کہ خلع میں مال مقصود ہوتا ہے پس دونوں باتوں میں تعارض ہے اور اگر خلع میں مال کا تابع ہونا تسلیم کر لیا جائے پھر بھی یہ لازم نہیں آتا کہ مال اپنے متبوع یعنی خلع کے حکم میں ہو کہ جس طرح خلع (جو متبوع ہے) میں مذاق کا اعتبار نہیں ہوتا اسی طرح مال (جو تابع ہے) میں بھی مذاق کا اعتبار نہ ہو جیسے نکاح ہے کہ نکاح میں مال تابع ہوتا ہے مگر اس کے باوجود مذاق متبوع یعنی نکاح میں اثر نہیں کرتا لیکن تابع یعنی مال میں اثر کرتا ہے پس اسی طرح یہاں بھی متبوع یعنی خلع میں اگرچہ مذاق اثر نہیں کرے گا مگر تابع میں یعنی مال میں اثر کرے گا۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ خلع میں مال اگرچہ عاقدین کی نظر میں مقصود ہوتا ہے لیکن ثبوت اور لزوم میں مال طلاق کے تابع ہوتا ہے طلاق ہوگی تو مال لازم ہوگا، ورنہ لازم نہیں ہوگا، پس ایک لحاظ سے خلع میں مال مقصود اور اصل ہے اور ایک لحاظ سے تابع ہے بخلاف نکاح کے کہ نکاح میں اگرچہ عاقدین کے مقصود کے لحاظ سے مال تابع ہوتا ہے کہ ان کا مقصود استمتاع بالبضع ہے لیکن ثبوت اور لزوم میں مال اصل کا حکم رکھتا ہے اسی وجہ سے بغیر ذکر اور بغیر تسمیہ و شرط کے بھی مال نکاح میں ثابت ہو جاتا ہے پس خلع کو نکاح پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

﴿وعندہ یجب﴾ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق بیوی کے اختیار کرنے پر موقوف رہے گی پس جب تک بیوی پورا مال ادا کرنے کو قبول نہیں کرے گی اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوگی یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب میاں بیوی دونوں کا اس بات پر اتفاق ہو کہ ہم نے سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کر کے دو ہزار درہم کا ذکر کیا ہے۔

﴿وان اتفقا علی انھما لم یحضرھما﴾ اور اگر میاں بیوی دونوں کا اتفاق ہو خالی الذہن ہونے پر تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ سب کے نزدیک بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہو جائے گا صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ خلع میں مذاق مؤثر نہیں ہوتا بلکہ جب سابقہ طے شدہ مذاق کے مطابق عقد خلع کرنے پر اتفاق ہونے کی صورت میں مذاق خلع میں مؤثر نہیں ہوتا تو خالی الذہن ہونے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ مؤثر نہیں ہوگا۔ اور امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اس لئے کہ خالی الذہن ہونے کی صورت میں سنجیدگی اور عقد کے قطعی طور پر منعقد ہونے کا پہلو راجح ہے کیونکہ اصل یہی ہے۔

﴿ولم یذکر ما اذا اتفقا﴾ شارح رحمہ اللہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں: سوال کی تقریر یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے بقیہ دو صورتوں کو ذکر کیوں نہیں کیا (۱) مذاق کو نظر انداز کر کے اتفاق ہو۔ (۲) مذاق کو نظر انداز کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں اختلاف ہو۔

شارح رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا کہ پہلی صورت کو اس لئے ذکر نہیں کیا کہ مذاق کو نظر انداز کرنے کی صورت کا حکم خالی الذہن ہونے کی صورت کے حکم سے بدرجہ اولیٰ معلوم ہو جاتا ہے کہ طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہو جائے گا۔ کیونکہ دونوں نے مذاق کو نظر انداز کر کے سنجیدگی کے ساتھ عقد کیا ہے اور دوسری صورت کو اس لئے ذکر نہیں کیا کہ اختلاف کی صورت میں مدعی اعراض یعنی مذاق کو نظر انداز کرنے کے مدعی کا قول معتبر ہوگا امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک تو اس لئے کہ ان کے نزدیک سنجیدگی کو ترجیح ہوتی ہے اس لئے کہ سنجیدگی کے مدعی کا دعویٰ اصل کے مطابق ہے نیز عاقل بالغ کے تصرف میں اصل صحیح ہوتا ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس لئے کہ خلع میں مذاق کا سرے سے اعتبار ہی نہیں ہے۔

وَاِنْ كَانَ فِی الْجِنْسِ بِاَنْ تَوَاضَعَا عَلٰی اَنْ یَّذْكُرَا فِی الْعَقْدِ مِائَةَ دِیْنَارٍ وَ یَكُوْنُ الْبَدَلُ فِیْمَا بَیْنَهُمَا

مِائَةَ دِرْهَمٍ يَجِبُ الْمُسَمّٰى عِنْدَهُمَا بِكُلِّ حَالٍ سَوَاءٌ اتَّفَقَا عَلَى الْإِعْرَاضِ اَوْ عَلَى الْبِنَاءِ اَوْ عَلٰى اَنْ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَيْءٌ اَوِ اخْتَلَفَا لِبُطْلَانِ الْهَزْلِ فِي الْخُلْعِ وَ الْمَالُ يَجِبُ تَبَعًا وَ عِنْدَهٗ اِنِ اتَّفَقَا عَلَى الْإِعْرَاضِ وَجَبَ الْمُسَمّٰى لِبُطْلَانِ الْهَزْلِ بِالْإِعْرَاضِ وَاِنِ اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ تَوَقَّفَ الطَّلَاقُ عَلٰى قَبُوْلِهَا الْمُسَمّٰى لِاَنَّهٗ هُوَ الشَّرْطُ فِي الْعَقْدِ وَ اِنِ اتَّفَقَا عَلٰى اَنَّهٗ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَيْءٌ وَجَبَ الْمُسَمّٰى وَ وَقَعَ الطَّلَاقُ لِرُجْحَانِ جَانِبِ الْجِدِّ وَاِنِ اخْتَلَفَا فَالْقَوْلُ لِمُدَّعِي الْإِعْرَاضِ لِكَوْنِهٖ هُوَ الْاَصْلُ وَ هٰذَا كُلُّهٗ فِي الْإِنْشَاءَاتِ وَاِنْ كَانَ ذٰلِكَ اَيِ الْهَزْلُ فِي الْإِقْرَارِ بِمَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ كَالْبَيْعِ بِاَنْ تَوَاضَعَا عَلٰى اَنْ يُقِرَّا بِالْبَيْعِ بِحُضُوْرِ النَّاسِ وَ لَمْ يَكُنْ فِي الْوَاقِعِ اِقْرَارٌ وَ بِمَا لَا يَحْتَمِلُهٗ كَالنِّكَاحِ وَ الطَّلَاقِ بِاَنْ تَوَاضَعَا عَلٰى اَنْ يُقِرَّا بِالنِّكَاحِ وَ الطَّلَاقِ بِحُضُوْرِ الْعَامَّةِ وَ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا اِقْرَارٌ فَالْهَزْلُ يُبْطِلُهٗ لِاَنَّ الْإِقْرَارَ مُحْتَمِلٌ لِلصِّدْقِ وَ الْكِذْبِ وَ الْمُخْبَرُ عَنْهُ اِذَا كَانَ بَاطِلًا فَالْإِخْبَارُ بِهٖ كَيْفَ يَصِيْرُ حَقًّا ۔

ترجمہ:...... ﴿اور اگر جنس بدل میں مذاق ہو﴾ بایں طور کہ دونوں نے عقد میں ایک سو دینار ذکر کرنے پر اتفاق کیا اور ان کے درمیان عوض ایک سو درہم ہوگا ﴿تو صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ہر حال میں بدل مسمی واجب ہوگا﴾ خواہ انہوں نے اعراض پر اتفاق کرلیا ہو یا بناء کرنے پر یا کسی چیز کے مستحضر نہ ہونے پر یا اختلاف ہو کیونکہ خلع میں مذاق باطل ہوتا ہے اور مال تبعاً واجب ہوتا ہے ﴿اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر دونوں نے اعراض پر اتفاق کرلیا تو بدل مسمی واجب ہوگا﴾ کیونکہ اعراض کی وجہ سے مذاق باطل ہوگیا ہے ﴿اور اگر دونوں بناء کرنے پر متفق ہوگئے تو طلاق موقوف رہے گی﴾ بیوی کے بدل مسمی کو قبول کرنے پر کیونکہ بدل مسمی کو قبول کرنا ہی عقد میں شرط ہے ﴿اور اگر دونوں کسی چیز کے مستحضر نہ ہونے پر متفق ہوگئے تو بدل مسمی واجب ہوگا اور طلاق واقع ہوجائے گی﴾ سنجیدگی کے پہلو کے راجح ہونے کی وجہ سے ﴿اور اگر دونوں نے اختلاف کیا تو مدعی اعراض کا قول معتبر ہوگا﴾ کیونکہ اعراض ہی اصل ہے یہ ساری تفصیل انشاءات کے بارے میں ہے ﴿اور اگر یہ﴾ یعنی مذاق ﴿اس عقد کے اقرار میں ہو جو فسخ کا احتمال رکھتا ہو﴾ جیسے بیع کہ دو آدمی باہم طے کرلیں کہ وہ لوگوں کے سامنے بیع کا اقرار کریں گے لیکن واقع میں اقرار نہیں ہوگا ﴿اور اس عقد کے اقرار میں جو فسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو﴾ جیسے نکاح اور طلاق بایں طور کہ دو آدمی باہم طے کرلیں کہ وہ عام لوگوں کے سامنے نکاح یا طلاق کا اقرار کریں گے لیکن واقع میں ان کے درمیان کوئی اقرار نہیں ہوگا ﴿تو مذاق اس اقرار کو باطل کردے گا﴾ اس لئے کہ اقرار سچ اور جھوٹ کا احتمال رکھتا ہے اور جب مخبر عنہ باطل ہے تو اس کے متعلق خبر دینا کیسے درست ہوگا۔

تشریح:...... ﴿وان کان فی الجنس﴾ اور اگر مذاق بدلِ خلع کی جنس میں سے ہو مثلاً میاں بیوی دونوں یہ طے کرلیں کہ ہم لوگوں کے سامنے یہ بولیں گے کہ بدلِ خلع ایک سو دینار ہے اور واقع میں بدلِ خلع ایک سو درہم ہوگا تو صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک تمام صورتوں میں بدلِ مسمی یعنی ایک سو دینار واجب ہوگا خواہ مذاق کو نظر انداز کرنے پر اتفاق ہو یا مذاق کے مطابق عقد کرنے پر یا خالی الذہن ہونے پر دونوں کا اتفاق ہو یا سابقہ مذاق پر بناء کرنے اور نہ کرنے کے متعلق دونوں کا اختلاف ہو کیونکہ خلع میں مذاق باطل ہوجاتا ہے اور مال تبعاً ثابت ہوتا ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب مذاق کو نظر انداز کرنے پر دونوں کا اتفاق ہو تو اس صورت میں بدلِ مسمی یعنی ایک سو دینار

واجب ہوگا کیونکہ اعراض کرنے اور نظر انداز کرنے کی وجہ سے مذاق باطل ہو جاتا ہے اور اگر دونوں کا اس بات پر اتفاق ہوا کہ ہم نے سابقہ طے شدہ مذاق کے مطابق عقدِ خلع کیا ہے تو اس صورت میں طلاق بیوی کی جانب سے بدل مسمّٰی یعنی ایک سو دینار کو قبول کرنے پر موقوف رہے گی کیونکہ خلع میں مذاق خیار شرط کے حکم میں ہے اس لئے بیوی کا قبول کرنا شرط ہوگا۔ اور اگر خالی الذہن ہونے پر دونوں کا اتفاق ہوا تو بدل مسمّٰی یعنی ایک سو دینار واجب ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں سنجیدگی اور عقد کے قطعی ہونے کا پہلو راجح ہے اور اگر سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کرنے یا نہ کرنے کے متعلق دونوں کا باہم اختلاف ہو تو سابقہ طے شدہ مذاق کو نظر انداز کرنے کا جو مدعی ہے اس کا قول معتبر ہوگا کیونکہ اس کا دعویٰ اصل کے مطابق ہے اس لئے سنجیدگی اور عقد کے قطعی ہونے کا پہلو راجح ہوگا۔

﴿هذا كله في الانشاءات﴾ یہ ساری تفصیل انشاءات میں مذاق واقع ہونے کی تھی اب مصنف ؒ اخبارات میں مذاق واقع ہونے کی تفصیل بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ اگر مذاق اقرار میں ہو تو یہ اقرار کو باطل کر دیتا ہے خواہ اقرار ایسی چیز کا ہو جو فسخ کا احتمال رکھتی ہو جیسے بیع کہ دو شخص یہ طے کر لیں کہ وہ لوگوں کے سامنے بیع کا اقرار کریں گے لیکن حقیقت میں کوئی بیع نہیں ہوگی یا اقرار ایسی چیز کا ہو جو فسخ کا احتمال نہ رکھتی ہو جیسے نکاح اور طلاق کہ مرد اور عورت باہم یہ طے کر لیں کہ ہم لوگوں کے سامنے نکاح یا طلاق کا اقرار کریں گے لیکن واقع میں نکاح اور طلاق میں سے کسی کا اقرار نہیں ہوگا پس مذاق کی وجہ سے یہ اقرار باطل ہو جائے گا کیونکہ اقرار خبر ہونے کی وجہ سے صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے اور مذاق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخبر عنہ معدوم ہے کیونکہ مذاق کرنے والا لوگوں کے سامنے حقیقت کے خلاف ظاہر کرتا ہے یعنی حقیقت میں کچھ بھی نہیں ہوتا اور وہ لوگوں کے سامنے یہ ظاہر کرتا ہے کہ معاملہ ہوا ہے اس لئے مذاق مخبر عنہ کے معدوم ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اور اقرار کا مدار مخبر عنہ کے وجود پر ہوتا ہے پس جب مذاق مخبر عنہ کے معدوم ہونے پر دلالت کرتا ہے تو اقرار کے ذریعے بطریق مذاق مخبر عنہ کو ثابت کرنا کیسے ممکن ہوگا اور جب مخبر عنہ موجود ہی نہیں ہے تو اس کے وقوع کی خبر دینا کیسے درست اور قابلِ اعتماد ہو سکتا ہے۔ اس لئے اقرار باطل ہو جائے گا۔

وَالْهَزْلُ فِي الرِّدَّةِ كُفْرٌ اَيْ اِذَا تَلَفَّظَ بِاَلْفَاظِ الْكُفْرِ هَزْلًا يَصِيْرُ كَافِرًا وَ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهُ كَيْفَ يَكُوْنُ كَافِرًا مَعَ اَنَّهُ لَمْ يَعْتَقِدْ بِهِ فَاَجَابَ بِقَوْلِهِ لَا بِمَا هَزَلَ بِهِ اَيْ لَيْسَ كُفْرُهُ بِلَفْظٍ هَزَلَ بِهِ مِنْ غَيْرِ اِعْتِقَادٍ لٰكِنْ بِعَيْنِ الْهَزْلِ لِكَوْنِهِ اسْتِخْفَافًا بِالدِّيْنِ وَ هُوَ كُفْرٌ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى قُلْ اَبِاللّٰهِ وَ اٰيَاتِهِ وَ رَسُوْلِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِءُوْنَ لَا تَعْتَذِرُوْا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ اِيْمَانِكُمْ

ترجمہ ﴿اور مرتد ہونے کے بارے میں مذاق کرنا کفر ہے﴾ یعنی جب کوئی شخص بطور مذاق کے الفاظ کفر کا تلفظ کرے تو وہ کافر ہو جائے گا اور اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کیسے وہ کافر ہو جائے گا حالانکہ اس نے کفر کا اعتقاد نہیں کیا ہے تو اس کا جواب مصنف ؒ نے اپنے اس قول سے دیا ﴿اس لفظ کی وجہ سے نہیں جس کے ساتھ مذاق کیا﴾ یعنی اس کا کافر ہونا اس لفظ کی وجہ سے نہیں ہے جس کے ساتھ اس نے مذاق کیا ہے بغیر اعتقاد کے ﴿لیکن خود مذاق کی وجہ سے کیونکہ مذاق دین کو ہلکا سمجھنا ہے اور یہ کفر ہے﴾ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے (اے محمد ﷺ!) آپ کہہ دیجئے کہ کیا اللہ تعالیٰ سے اور اس کے حکموں سے اور اس کے رسول سے تم ٹھٹھے کرتے تھے بہانے مت بناؤ تم تو اظہار ایمان کے بعد کافر ہو گئے ہو۔

تشریح ﴿والهزل في الردة﴾ یہاں سے مصنف ؒ اعتقاد کے بارے میں مذاق کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ ارتداد کے بارے میں مذاق کرنا کفر ہے یعنی جب کوئی شخص بطور مذاق کے الفاظ کفر تکلم کرے مثلاً یوں کہے کہ فلاں بت خدا ہے تو وہ کافر ہو جائے گا۔

﴿و یرد علیه انه کیف﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ماتن رحمہ اللہ متن کی آنے والی عبارت سے ایک شبہ کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ شبہ کی تقریر یہ ہے کہ ارتداد کا دارومدار اعتقاد کے تبدیل ہونے پر ہے مذاق کرنے والے نے تو کفر کا اعتقاد ہی نہیں کیا پھر وہ کس طرح کافر ہو جائے گا؟ تو مصنف رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا کہ مذاق کرنے والے کا کافر ہونا اس لفظ کی بناء پر نہیں ہے جس کا اس نے بغیر اعتقاد کے محض مذاقاً تلفظ کیا ہے بلکہ اس کا کافر ہونا خود مذاق ہی کی بناء پر ہے کیونکہ یہ تو دین کے ساتھ مسخرہ پن ہے دین کو ہلکا سمجھنا ہے اور دین کے ساتھ مسخرہ کرنے سے اور اس کو ہلکا سمجھنے سے آدمی کافر ہو جاتا ہے اس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿قل ابالله و ایاته ورسوله کنتم تستهزءون لا تعتذروا قد کفرتم بعد ایمانکم﴾ اے محمد ﷺ! آپ ﷺ کہہ دیجئے کہ کیا اللہ تعالیٰ اور اس کے حکموں سے اور اس کے رسول سے تم ٹھٹھے کرتے ہو بہانے مت بناؤ تم اظہار ایمان کے بعد کافر ہو گئے ہو۔

وَالسَّفَهُ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهُ وَهُوَ فِي اللُّغَةِ الْخِفَّةُ وَفِي الْاِصْطِلَاحِ مَا عَرَّفَهُ الْمُصَنِّفُ رحمہ اللہ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ الْعَمَلُ بِخِلَافِ مُوْجَبِ الشَّرْعِ وَ اِنْ كَانَ اَصْلُهُ مَشْرُوْعًا وَ هُوَ السَّرَفُ وَ التَّبْذِيْرُ اَيْ تَجَاوُزُ الْحَدِّ وَ تَفْرِيْقُ الْمَالِ اِسْرَافًا وَ ذٰلِكَ لَا يُوْجِبُ خَلَلًا فِي الْاَهْلِيَّةِ وَلَا يَمْنَعُ شَيْئًا مِّنْ اَحْكَامِ الشَّرْعِ مِنَ الْوُجُوْبِ لَهُ وَ عَلَيْهِ فَيَكُوْنُ مُطَالَبًا بِالْاَحْكَامِ كُلِّهَا وَ يُمْنَعُ مَالُهُ عَنْهُ اَيْ مَالُ السَّفِيْهِ عَنِ السَّفِيْهِ فِيْ اَوَّلِ مَا يَبْلُغُ بِالنَّصِّ وَ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَآءَ اَمْوَالَكُمُ الَّتِيْ جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَامًا وَ فِي الْاٰيَةِ تَوْجِيْهَانِ اَحَدُهُمَا اَنْ تَكُوْنَ الْمَعْنٰى عَلٰى ظَاهِرِهٖ اَيْ لَا تُؤْتُوا يَا اَيُّهَا الْاَوْلِيَاءُ السُّفَهَآءَ مِنَ الْاَزْوَاجِ وَ الْاَوْلَادِ اَمْوَالَكُمُ الَّتِيْ جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ فِيْهَا قِيَامًا لِاَنَّهُمْ يُضَيِّعُوْنَهَا بِلَا تَدْبِيْرٍ ثُمَّ تَحْتَاجُوْنَ اِلَيْهِ لِاَجْلِ نَفَقَاتِهِمْ وَلَا يُؤْتُوْنَكُمْ وَ حِيْنَئِذٍ لَا يَكُوْنُ الْاٰيَةُ مِمَّا نَحْنُ فِيْهِ وَ الثَّانِيْ اَنْ يَكُوْنَ مَعْنٰى اَمْوَالَكُمْ اَمْوَالَهُمْ وَ اِنَّمَا اُضِيْفَتْ اِلَيْهِمْ لِاَجْلِ الْقِيَامِ بِتَدْبِيْرِهَا وَ حِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ تَمَسُّكًا لِمَا نَحْنُ فِيْهِ اَيْ لَا تُؤْتُوا السُّفَهَآءَ اَمْوَالَهُمُ الَّتِيْ جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ فِيْهَا تَدْبِيْرَهَا وَ قِيَامَهَا وَ يَدُلُّ عَلٰى هٰذَا الْمَعْنٰى قَوْلُهُ فِيْمَا بَعْدَهُ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ وَ لِهٰذَا قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ وَ مُحَمَّدٌ رحمہما اللہ اِنَّهُ لَا يُدْفَعُ اِلَيْهِ الْمَالُ مَا لَمْ يُؤْنَسْ مِنْهُ الرُّشْدُ لِاَجْلِ هٰذِهِ الْاٰيَةِ وَ قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ رحمہ اللہ اِذَا بَلَغَ خَمْسًا وَّ عِشْرِيْنَ سَنَةً يُدْفَعُ اِلَيْهِ الْمَالُ وَاِنْ لَمْ يُؤْنَسْ مِنْهُ الرُّشْدُ لِاَنَّهُ يَصِيْرُ الْمَرْءُ فِيْ هٰذِهِ الْمُدَّةِ جَدًّا اِذْ اَدْنٰى مُدَّةِ الْبُلُوْغِ اِثْنَا عَشَرَ سَنَةً وَ اَدْنٰى مُدَّةِ الْحَمْلِ سِتَّةُ اَشْهُرٍ فَيَصِيْرُ حِيْنَئِذٍ اَبًا وَ اِذَا ضُوْعِفَ ذٰلِكَ يَصِيْرُ جَدًّا فَلَا يُفِيْدُ مَنْعُ الْمَالِ بَعْدَهُ وَ هٰذَا الْقَدْرُ اَيْ عَدَمُ اِعْطَائِهِ الْمَالَ مِمَّا اَجْمَعُوْا عَلَيْهِ وَ لٰكِنَّهُمُ اخْتَلَفُوْا فِيْ اَمْرٍ زَائِدٍ عَلَيْهِ وَ هُوَ كَوْنُهُ مَحْجُوْرًا عَنِ التَّصَرُّفَاتِ فَعِنْدَهُ لَا يَكُوْنُ مَحْجُوْرًا وَ عِنْدَهُمَا يَكُوْنُ مَحْجُوْرًا عَلٰى مَا اَشَارَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ وَاِنَّهُ لَا يُوْجِبُ الْحَجْرَ اَصْلًا عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمہ اللہ اَيْ سَوَاءٌ كَانَ فِيْ تَصَرُّفٍ لَا يُبْطِلُهُ الْهَزْلُ كَالنِّكَاحِ وَالْعَتَاقِ اَوْ فِيْ تَصَرُّفٍ يُبْطِلُهُ الْهَزْلُ كَالْبَيْعِ وَ الْاِجَارَةِ فَاِنَّ الْحَجْرَ

عَلَى الْحُرِّ الْعَاقِلِ الْبَالِغِ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ عِنْدَهٗ وَ كَذٰلِكَ عِنْدَهُمَا فِيْمَا لَا يُبْطِلُهُ الْهَزْلُ وَ اَمَّا فِيْمَا يُبْطِلُهُ الْهَزْلُ يُحْجَرُ عَلَيْهِ نَظَرًا لَهٗ كَالصَّبِيِّ وَ الْمَجْنُوْنِ فَلَا يَصِحُّ بَيْعُهٗ وَ اِجَارَتُهٗ وَ هِبَتُهٗ وَ سَائِرُ تَصَرُّفَاتِهٖ لِاَنَّهٗ يُسْرِفُ مَالَهٗ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ فَيَكُوْنُ كَلًّا عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ وَ يَحْتَاجُ لِنَفَقَتِهٖ اِلٰى بَيْتِ الْمَالِ.

اور ﴿سفہ﴾ اس کا عطف ماقبل پر ہے اور سفہ لغت میں بے وقوفی کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں اس کی تعریف وہ ہے جو مصنف رحمہ اللہ نے اپنے اس قول سے کی ہے ﴿اور سفہ مقتضائے شریعت کے خلاف عمل کرنا ہے اگر چہ اس عمل کی اصل مشروع ہو اور وہ اسراف اور فضول خرچی﴾ یعنی (خرچ کرنے میں) حد سے بڑھ جانا اور مال کو فضول خرچی میں اڑانا ﴿اور بیوقوفی اہلیت میں خلل ثابت نہیں کرتی ہے اور نہ احکام شریعت میں سے کسی حکم کے لئے مانع بنتی ہے﴾ یعنی نفع وضرر کے طور پر واجب ہونے والے احکام میں سے لہٰذا تمام احکام کی ادائیگی کا اس سے مطالبہ کیا جائے گا ﴿اور اس کا مال اس سے روکا نہیں جائے گا﴾ یعنی سفیہ کا مال سفیہ سے روکا جائے گا ﴿بلوغ کے ابتدائی زمانہ میں نص کی وجہ سے﴾ اور وہ نص اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔ اور مت حوالے کرو بے عقلوں کو اپنے وہ مال جن کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے گذران کا ذریعہ بنایا ہے اور اس آیت کی دو تفسیریں ہیں ایک یہ کہ معنی اپنے ظاہر پر ہو یعنی اے اولیاء! تم اپنی کم عقل بیوی اور بچوں کو اپنے وہ مال مت دو جن کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے سامان معیشت بنایا کیونکہ وہ اس کو بغیر تدبیر کے (بے موقع) ضائع کردیں گے۔ پھر تم ان کے خرچوں کے لئے اس مال کے محتاج بنو گے اور وہ تمہیں نہیں دے سکیں گے اور اس وقت آیت مانحن فیہ مسئلہ میں سے نہیں ہوگی اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ اموالکم سے اموالھم مراد ہو اور اولیاء کی طرف ان کے اموال کی نسبت اس وجہ سے کی گئی کہ اولیاء ان کے بارے میں تدبیر وانتظام کے ذمہ دار ہیں تو اس وقت آیت مانحن فیہ مسئلہ کا مستدل ہوگی یعنی مت پکڑا دو بیوقوفوں کو ایسے وہ اموال جن کی حفاظت اور انتظام کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ نے تم پر رکھی ہے اور اس معنی پر دلالت کرتا ہے اللہ تعالیٰ کا وہ قول جو اس کے مابعد میں ہے اگر تم ان میں سمجھداری محسوس کرو تو ان کے اموال ان کے حوالے کردو۔ اور اسی وجہ سے صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ جب تک سفیہ میں سمجھداری محسوس نہ ہو اس وقت تک اس کا مال اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا اسی آیت کی وجہ سے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب سفیہ پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے تو اس کا مال اس کے حوالے کیا جائے گا اگر چہ اس میں سمجھداری محسوس نہ ہو کیونکہ اس عمر میں آدمی دادا بن سکتا ہے اس واسطے کہ بلوغ کی کم از کم مدت بارہ سال ہے اور حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے تو اس وقت وہ باپ بن سکتا ہے اور جب اس کو دگنا کیا جائے تو وہ دادا بن سکتا ہے، لہٰذا اس کے بعد مال روکنا فائدہ مند نہیں ہوگا اور اتنی مقدار یعنی سفیہ کو مال نہ دینا اس پر امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ سب نے اجماع کیا ہے۔ لیکن ایک امر زائد میں امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ نے اختلاف کیا ہے اور وہ ہے سفیہ کا مجور عن التصرفات ہونا تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک سفیہ پر (تصرفات کے سلسلہ میں) پابندی نہیں لگائی جائے گی اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مجور عن التصرف ہوگا جیسا کہ اس کی طرف ماتن رحمہ اللہ نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ﴿اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیوقوفی بالکل حجر ثابت نہیں کرتی﴾ خواہ ایسے تصرف میں ہو جس کو مذاق باطل نہیں کرتا جیسے نکاح اور عتاق یا ایسے تصرف میں ہو جس کو مذاق باطل کردیتا ہے جیسے بیع اور اجارہ اس لیے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک عاقل بالغ آزاد آدمی کو تصرفات سے روک دینا مشروع نہیں ہے ﴿اور یہی حکم ہے صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس تصرف میں جس کو مذاق باطل نہیں کرتا﴾ اور بہر حال ان تصرفات میں جن کو مذاق باطل کردیتا ہے سفیہ پر شفقت کے پیش نظر پابندی لگائی جائے گی جیسا کہ نابالغ بچہ اور مجنون پر پابندی لگائی جاتی ہے لہٰذا سفیہ کی بیع اور اس کا اجارہ اور ہبہ اور اس کے دیگر تصرفات

درست نہیں ہوں گے کیونکہ وہ ان تصرفات کی راہ سے اپنا مال بے موقع خرچ کرے گا تو وہ مسلمانوں پر بوجھ بنے گا اور اپنے خرچے کے لئے بیت المال کا محتاج بنے گا۔

تشریح:...... ﴿و السفه﴾ اس کا عطف بھی جھل پر ہے عوارض کسبیہ میں سے چوتھا عارض ''سفہ'' ہے۔ سفہ کا لغوی معنی خفت اور بیوقوفی ہے اور سفہ کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ عقل و شرع کے تقاضا کے خلاف عمل کرنے کا نام سفہ ہے اگر چہ اس عمل کی اصل مشروع ہو مثلاً اسراف اور فضول خرچی یعنی انفاق میں حد سے تجاوز کرنا اور بے جا مال خرچ کرنا کہ یہ اپنے مال میں تصرف کرنا ہے جو اپنی اصل کے لحاظ سے مشروع ہے۔

﴿و ذلك لا يوجب﴾ صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سفہ کا حکم یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اہلیت خطاب میں خلل واقع نہیں ہوتا اس لیے کہ عقل اور تمام قوی کی سلامتی کی وجہ سے قدرت میں کوئی خلل واقع ہوتا اور جب سفہ کی وجہ سے قدرت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا تو سفیہ کی اہلیت خطاب میں بھی خلل واقع نہیں ہوگا بلکہ وہ احکام شرع کا مخاطب ہوگا۔ اور سفیہ چونکہ مخاطب اور مکلف ہے اس لئے سفاہت احکام شرع میں سے کسی کے لئے مانع نہیں ہوگی بلکہ وہ احکام شرع بھی واجب ہوں گے جن میں سفیہ کے لیے نفع اور ثواب ہو اور سفیہ پر وہ احکام بھی واجب ہوں گے جن میں اس کے لیے ضرر اور عقاب ہو اس لئے سفیہ سے تمام احکام شرع کا مطالبہ کیا جائے گا لیکن سفیہ کا مال اوائل بلوغ میں اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا نص کے وارد ہونے کی وجہ سے یعنی اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿و لا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما﴾ کی وجہ سے یعنی مت حوالے کرو بے عقلوں کو اپنا وہ مال جس کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے گذران کا ذریعہ بنایا ہے اس آیت کی دو تفسیریں ہوسکتی ہیں پہلی تفسیر یہ ہے کہ آیت میں ﴿اموالكم﴾ کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کیا جائے اور اموال سے مراد اولیاء کے اموال ہوں نہ کہ سفہاء یعنی کم عقلوں کے اموال۔ اب معنی یہ ہوگا کہ اے اولیاء تم اپنے کم عقل بیوی بچوں کو اپنا وہ مال مت دو جس کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے گذران کا ذریعہ بنایا ہے کیونکہ وہ اپنی بدانتظامی سے اس کو ضائع کردیں گے پھر تم انہی پر خرچ کرنے کے لئے اس مال کے محتاج ہو جاؤ گے۔ اور وہ تم کو نہیں دے سکیں گے اس تفسیر کے مطابق مانحن فیہ مسئلہ کے ساتھ اس آیت کا کوئی تعلق نہیں ہوگا کیونکہ مانحن فیہ مسئلہ میں سفہاء کے مال کا ذکر ہے جبکہ آیت میں اولیاء کے مال کا ذکر ہے۔

دوسری تفسیر یہ ہے کہ اموالکم سے اموالھم مراد لیا جائے یعنی سفہاء کے اموال مراد ہوں باقی رہا یہ سوال کہ جب مراد سفہاء کے اموال ہیں تو پھر ان کو اموالکم یعنی اولیاء کے اموال کیوں کہا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اولیاء ہی چونکہ یتیموں اور بچوں کے مال کی نگرانی اور حفاظت کرتے ہیں اس لئے ان کے مال کی نسبت اولیاء کی طرف کردی گئی اس تفسیر کے مطابق آیت سے مانحن فیہ مسئلہ پر استدلال ہوسکتا ہے اور معنی یہ ہے کہ مت حوالے کرو بے وقوفوں کو ان کا اپنا مال یعنی ان کا وہ مال جو تمہارے پاس ہے جس کی حفاظت اور انتظام کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ نے تم پر رکھی ہے البتہ ان کو اس میں سے کھلاتے پلاتے رہو اور کپڑے پہناتے رہو اور ان سے اچھی بات کہتے رہو کہ یہ تمہارا ہی مال ہے بعد میں لے لینا اور جب تم یہ دیکھو کہ وہ سمجھدار ہو گئے ہیں تو ان کا اپنا مال جو تمہارے پاس ہے دیدو

شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دوسری تفسیر راجح ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے مابعد والے فرمان ﴿فان انستم منهم رشدا﴾ سے اس دوسری تفسیر کی تائید ہوتی ہے فان انستم کا مطلب یہ ہے کہ اگر تم دیکھو کہ وہ سمجھدار ہو گئے ہیں تو ان کا وہ مال جو تمہارے پاس ہے ان کے حوالے کردو اس آیت کی وجہ سے صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ جب تک سفیہ میں سمجھداری محسوس نہ ہو اس وقت تک

اس کا مال اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب سفیہ کی عمر پچیس سال ہو جائے تو پھر اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے گا۔ خواہ اس میں سمجھ بوجھ محسوس ہو یا نہ ہو کیونکہ پچیس سال میں آدمی دادا بن سکتا ہے اس لئے کہ بلوغ کی کم از کم مدت بارہ سال ہے اور حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہے تو ساڑھے بارہ سال کی عمر میں وہ باپ ہو سکتا ہے تو اس حساب سے اس کی دگنی عمر یعنی پچیس سال میں وہ دادا بن سکتا ہے اب اتنی عمر ہو جانے کے بعد سفیہ سے اس کا مال روکنا بے فائدہ ہے کیونکہ جب آدمی پوتے والا ہو جائے تو مال وغیرہ کے سلسلہ میں سمجھ بوجھ آ ہی جاتی ہے اور اگر اب تک عقل اور سمجھ بوجھ نہیں آئی تو پھر عقل آنے کی توقع نہیں ہے۔

﴿وهذا القدر ای عدم اعطاءه﴾ اتنی بات یعنی اوائل بلوغ میں سفیہ کا مال اس کے حوالے نہ کرنے پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ سب کا اتفاق ہے لیکن اس کے علاوہ ایک امرِ زائد میں ان کا اختلاف ہے وہ یہ ہے کہ سفیہ تصرفات سے مجور ہوگا یا نہیں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سفاہت تصرفات سے نہیں روکتی خواہ وہ تصرف ایسا ہو جو مذاق سے باطل نہیں ہوتا ہے جیسے نکاح اور عتاق یا وہ تصرف ایسا ہو کہ جو مذاق سے باطل ہو جاتا ہے جیسے بیع اور اجارہ اور اسی طرح صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک سفاہت ان معاملات میں حجر ثابت نہیں کرتی جو مذاق سے باطل نہیں ہوتے جیسے نکاح، عتاق، طلاق وہ معاملات جو کہ مذاق سے باطل ہو جاتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ ان میں سفاہت کی وجہ سے حجر ثابت ہو جاتا ہے۔

﴿فان الحجر علی الحر﴾: امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ سفیہ آزاد ہے عاقل، بالغ ہے اور احکام شرع کا مکلف و مخاطب ہے اور آزاد عاقل، بالغ کو حکماً تصرفات سے روک دینا، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شریعت میں ثابت نہیں ہے۔

﴿نظرًا له کالصبی﴾ صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ سفیہ کو بیع اور اجارہ وغیرہ میں اسی کے نفع اور اس پر شفقت کے پیش نظر ہی مجور قرار دیا جائے گا جیسا کہ صبی اور مجنون کہ ان کو ان کے نفع کے لئے مجور عن التصرفات قرار دیا جاتا ہے لہٰذا صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک سفیہ کی بیع، اجارہ، ہبہ اور دیگر وہ تصرفات جن میں نقض وفسخ (ٹوٹنے) کا احتمال ہے وہ صحیح اور نافذ نہیں ہوں گے۔ کیونکہ اگر اس کو مجور قرار نہ دیا گیا تو یہ ان تصرفات کی راہ سے اپنا سارا مال بے جا خرچ کر بیٹھے گا جس کے بعد وہ دوسرے مسلمانوں پر بوجھ ہوگا اور اپنے خرچ کے لئے بیت المال کا محتاج ہوگا۔

وَالسَّفَرُ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهُ وَهُوَ الْخُرُوْجُ الْمَدِيْدُ عَنْ مَوْضِعِ الْاِقَامَةِ عَلٰى قَصْدِ السَّيْرِ وَاَدْنَاهُ ثَلٰثَةُ اَيَّامٍ وَاِنَّهُ لَا يُنَافِي الْاَهْلِيَّةَ اَيْ اَهْلِيَّةَ الْخِطَابِ لِبَقَاءِ الْعَقْلِ وَالْقُدْرَةِ الْبَدَنِيَّةِ لٰكِنَّهُ مِنْ اَسْبَابِ التَّخْفِيْفِ بِنَفْسِهٖ مُطْلَقًا لِكَوْنِهٖ مِنْ اَسْبَابِ الْمَشَقَّةِ فَسَوَاءٌ تُوْجَدُ فِيْهِ الْمَشَقَّةُ اَوْ لَمْ تُوْجَدْ جُعِلَ نَفْسُ السَّفَرِ قَائِمًا مَقَامَ الْمَشَقَّةِ بِخِلَافِ الْمَرَضِ فَاِنَّهُ مُتَنَوِّعٌ اِلٰى مَا يَضُرُّ بِهِ الصَّوْمُ وَاِلٰى مَا لَا يَضُرُّ فَتَعَلُّقُ الرُّخْصَةِ لَيْسَ نَفْسَ الْمَرَضِ بَلْ مَا يَضُرُّ بِهِ الصَّوْمُ فَيُؤَثِّرُ السَّفَرُ فِيْ قَصْرِ ذَوَاتِ الْاَرْبَعِ وَفِيْ تَاْخِيْرِ وُجُوْبِ الصَّوْمِ اِلٰى عِدَّةٍ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ لَا فِيْ اِسْقَاطِهٖ۔

ترجمہ ﴿اور سفر﴾ اس کا عطف ماقبل پر ہے ﴿اور سفر لمبی مدت کے لئے نکلنا ہے﴾ اقامت کی جگہ سے سیر کے ارادے سے ﴿اور اس کی ادنیٰ مقدار تین دن ہے اور سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے﴾ یعنی اہلیت خطاب کے منافی نہیں ہے عقل اور قدرت بدنیہ کے باقی رہنے کی وجہ سے ﴿البتہ بذات خود ہر حال میں (احکام شرعیہ میں) کی تخفیف کا سبب ہے کیونکہ سفر اسباب مشقت میں سے ہے﴾

پس خواہ سفر میں مشقت پائی جائے یا نہ پائی جائے نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام بنایا گیا ہے ﴿بخلاف مرض کے کہ یہ تقسیم ہوتا ہے اس مرض کی طرف﴾ جس میں روزہ رکھنا معتبر ہوتا ہے اور اس مرض کی طرف جس میں روزہ رکھنا معتبر نہیں ہوتا پس رخصت کا تعلق نفس مرض نہیں ہے بلکہ وہ مرض ہے جس میں روزہ رکھنا معتبر ہو ﴿لہٰذا سفر چار رکعت والی نماز کے قصر میں اور وجوب صوم کو مؤخر کرنے میں مؤثر ہوگا﴾ یعنی وجوب صوم کو دیگر چند ایام تک مؤخر کرنے میں نہ کہ روزے کو ساقط کرنے میں۔

تشریح: ﴿و السفر﴾ اس کا عطف بھی جھل پر ہے اور عوارض کسبیہ میں سے پانچواں عارض سفر ہے۔ سفر کا لغوی معنی مسافت طے کرنا ہے اور سفر اصطلاح شریعت میں اپنی قیام گاہ سے سیر وسیاحت کے ارادے سے طویل خروج (دور دراز کے لیے نکلنے) کا نام ہے اور اس کی کم از کم مدت اونٹ اور پیدل چلنے والے کے اعتبار سے تین دن اور تین رات ہے پھر اس سے چوبیس گھنٹے چلتے رہنا مراد نہیں ہے بلکہ زوال تک چلنا مراد ہے۔

﴿و انہ لاینافی﴾ سفر کا حکم یہ ہے کہ یہ اہلیت خطاب کے منافی نہیں ہے کیونکہ مسافر کی عقل اور اس کے بدن کی قوت اپنے حال پر باقی رہتی ہے البتہ سفر بذات خود اسباب تخفیف میں سے ہے کیونکہ سفر سبب مشقت ہے چونکہ ایک باطنی چیز ہے اس لیے نفسِ سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اب خواہ سفر مشقت لاحق ہو یا مشقت لاحق نہ ہو بہر صورت سفر کی وجہ سے احکام میں تخفیف ہو جائے گی بخلاف بیماری کے کہ اس کی حقیقت مختلف ہے چنانچہ مرض کی بعض انواع میں روزہ رکھنا معتبر ہے اور بعض انواع میں روزہ رکھنا معتبر نہیں ہے بلکہ مفید ہے اس لئے مطلقاً نفسِ مرض کے ساتھ رخصت کا تعلق نہیں ہے بلکہ مرض کی صرف اس قسم کے ساتھ رخصت کا تعلق ہے جس میں روزہ رکھنے سے ضرر پہنچ سکتا ہو لہٰذا سفر چار رکعت والی نماز کے قصر میں مؤثر ہے یعنی سفر نماز ظہر، عصر اور عشاء کی آخری دو رکعتوں کو ساقط کر دیتا ہے حتی کہ احناف کے نزدیک اکمال بالکل مسنون نہیں ہے اور اسی طرح سفر وجوب صوم کی تاخیر میں بھی مؤثر ہے کہ چاہے تو اسی وقت روزہ رکھ لے چاہے دیگر ایام تک مؤخر کرے لیکن سفر سے روزہ ساقط نہیں ہوتا۔

پس سفر کے باوجود روزہ فرض ہوگا اگر مسافر نے وہ روزہ ادا کیا تو صحیح ہوگا، بخلاف چار رکعتوں والی نماز کی آخری دو رکعتوں کے کہ سفر ان کو بالکلیہ ساقط کر دیتا ہے، حتی کہ مسافر نے اگر ان کو ادا بھی کیا تو بھی صحیح نہیں ہوں گی

لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ مِنَ الْاُمُوْرِ الْمُخْتَارَةِ جَوَابٌ عَمَّا يُتَوَهَّمُ اَنَّهٗ لَمَّا كَانَ نَفْسُ السَّفَرِ اُقِيْمَ مَقَامَ الْمَشَقَّةِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّصِحَّ الْاِفْطَارُ فِيْ يَوْمٍ سَافَرَ اَيْضًا فَاَجَابَ بِاَنَّ السَّفَرَ لَمَّا كَانَ مِنَ الْاُمُوْرِ الْمُخْتَارَةِ الْحَاصِلَةِ بِاخْتِيَارِ الْعَبْدِ وَ لَمْ يَكُنْ مُوْجِبًا ضَرُوْرَةً لَازِمَةً مُسْتَدْعِيَةً اِلَى الْاِفْطَارِ كَالْمَرَضِ فَقِيْلَ اِنَّهٗ اِذَا اَصْبَحَ صَائِمًا وَ هُوَ مُسَافِرٌ اَوْ مُقِيْمٌ فَسَافَرَ لَا يُبَاحُ لَهُ الْفِطْرُ لِاَنَّهٗ تَقَرَّرَ الْوُجُوْبُ عَلَيْهِ بِالشُّرُوْعِ وَ لَا ضَرُوْرَةَ لَهٗ تَدْعُوْهُ اِلَى الْاِفْطَارِ بِخِلَافِ الْمَرِيْضِ اِذَا نَوَى الصَّوْمَ وَ تَحَمَّلَ عَلٰى نَفْسِهٖ مَشَقَّةَ الْمَرَضِ ثُمَّ اَرَادَ اَنْ يُّفْطِرَ حَلَّ لَهٗ ذٰلِكَ وَ كَذَا اِذَا كَانَ صَحِيْحًا مِنْ اَوَّلِ النَّهَارِ نَاوِيًا لِلصَّوْمِ ثُمَّ مَرِضَ حَلَّ لَهُ الْفِطْرُ لِاَنَّهٗ اَمْرٌ سَمَاوِيٌّ لَا اخْتِيَارَ لِلْعَبْدِ فِيْهِ وَ الْمُرَخِّصُ لِلْفِطْرِ مَوْجُوْدٌ فَصَارَ عُذْرًا مُبِيْحًا لِلْفِطْرِ وَ لَوْ اَفْطَرَ الْمُسَافِرُ فِي الصُّوْرَتَيْنِ الْمَذْكُوْرَتَيْنِ كَانَ قِيَامُ السَّفَرِ الْمُبِيْحِ شُبْهَةً فَلَا تَجِبُ الْكَفَّارَةُ وَ اِنْ اَفْطَرَ الْمُقِيْمُ الَّذِيْ نَوَى الصَّوْمَ فِيْ بَيْتِهٖ ثُمَّ سَافَرَ لَا تَسْقُطُ عَنْهُ الْكَفَّارَةُ بِخِلَافِ مَا اِذَا مَرِضَ بَعْدَ اَنْ اَفْطَرَ فِيْ حَالٍ

صِحَّتِهٖ تَسْقُطُ بِهِ الْكَفَّارَةُ لِاَنَّ الْمَرَضَ اَمْرٌ سَمَاوِيٌّ لَا اِخْتِيَارَ فِيْهِ لِلْعَبْدِ فَكَاَنَّهٗ اَفْطَرَ فِيْ حَالِ الْمَرَضِ۔

ترجمہ: ﴿لیکن چونکہ سفر اختیاری امور میں سے ہے﴾ یہ جواب ہے اس وہم کا جو کیا جاتا ہے کہ جب نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے تو مناسب ہے کہ اس دن بھی روزہ توڑنا جائز ہو جس دن کوئی سفر شروع کر دے تو ماتن رحمہ اللہ نے اس کا جواب یہ دیا کہ سفر چونکہ امور اختیاریہ میں سے ہے جو بندے کے اختیار سے حاصل ہوتے ہیں۔ ﴿اور سفر ایسی ضرورت لازمہ ثابت نہیں کرتا﴾ جو روزہ توڑنے کی طرف داعی ہو ﴿مرض کی طرح اس لئے کہا گیا ہے کہ جب کوئی شخص روزہ دار ہونے کی حالت میں صبح کرے اس حال میں کہ وہ مسافر ہو یا مقیم ہو پھر وہ مقیم سفر شروع کر دے تو اس کے لئے روزہ توڑنا جائز نہیں ہے﴾ کیونکہ شروع کرنے سے اس پر وجوب مستحکم ہو گیا ہے اور اس کو کوئی ایسی ضرورت بھی نہیں ہے جو روزہ توڑنے کی طرف داعی ہو ﴿بخلاف مریض کے﴾ کہ جب وہ روزہ کی نیت کر لے اور اپنے اوپر مرض کی مشقت کو برداشت کر لے پھر روزہ توڑنا چاہے تو اس کے لئے روزہ توڑنا جائز ہے اور اسی طرح جب کوئی شخص دن کے ابتدائی حصے میں تندرست ہو اور روزے کی نیت کیے ہوئے ہو پھر وہ بیمار ہو جائے تو اس کے لئے روزہ توڑنا جائز ہے کیونکہ مرض ایک امر سماوی ہے بندے کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے۔ اور روزہ توڑنے کی رخصت دینے والی چیز موجود ہے لہٰذا یہ مرض روزہ توڑنے کو مباح کرنے والا عذر بن گیا ﴿اور اگر مسافر نے روزہ توڑ دیا﴾ مذکورہ صورتوں میں ﴿تو سفر مبیح کا موجود ہونا شبہ ہوگا اس لئے کفارہ واجب نہیں ہوگا اور اگر مقیم نے روزہ توڑ دیا﴾ کہ جس نے روزہ کی نیت کی تھی اپنے گھر میں ﴿پھر سفر شروع کر دیا تو اس سے کفارہ ساقط نہیں ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ بیمار ہو جائے﴾ صحت کی حالت میں روزہ توڑنے کے بعد تو اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ مرض امر سماوی ہے بندے کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے پس گویا کہ اس نے مرض کی حالت میں روزہ توڑا ہے۔

تشریح: ﴿لکنه لما کان﴾ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں **سوال** یہ ہے کہ جب سفر مشقت کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے بذات خود اسباب تخفیف میں سے ہے تو مسافر مریض کی مانند ہو گیا اور جب معاملہ اس طرح ہے تو اگر مسافر بحالت روزہ صبح کرے یا مقیم بحالت روزہ صبح کرے پھر سفر شروع کر دے تو اس کے لئے روزہ توڑنا جائز ہونا چاہئے جیسا کہ مریض کے لیے انہی دو صورتوں میں روزہ توڑنا جائز ہے کہ مریض نے بحالت روزہ صبح کی یا تندرست آدمی نے بحالت روزہ صبح کی پھر بیمار ہو گیا تو ان دونوں صورتوں میں اس کے لیے روزہ توڑنا جائز ہے، حالانکہ مسافر کے لیے ان دو صورتوں میں روزہ توڑنا جائز نہیں ہے اور اسی طرح اس مقیم پر جس نے روزہ توڑنے کے بعد سفر شروع کیا کفارہ واجب نہیں ہونا چاہیے بلکہ ساقط ہو جانا چاہیے جیسا کہ اگر کوئی شخص حالت صحت میں روزہ توڑ دے پھر اس کو مرض لاحق ہو جائے وہ بیمار ہو جائے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوتا بلکہ ساقط ہو جاتا ہے حالانکہ اس سے کفارہ ساقط نہیں ہوتا۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا حاصل **جواب** یہ ہے کہ سفر اور مرض کے درمیان فرق ہے وہ یہ ہے کہ سفر اختیاری چیز ہے یعنی سفر ان چیزوں میں سے ہے جن کے وجود کا تعلق فاعل مختار کے اختیار کے ساتھ ہوتا ہے اور مرض اختیاری چیز نہیں ہے یعنی مرض ان چیزوں میں سے نہیں ہے جن کے وجود کا تعلق فاعل مختار کے اختیار کے ساتھ ہو بلکہ مرض امر سماوی ہے۔ نیز سفر ضرورت کو واجب اور لازم کرنے والا نہیں ہے یعنی سفر ایسی مجبوری ثابت نہیں کرتا جو روزہ توڑنے کی طرف ضرور داعی ہو اور اس کا دفع کرنا ممکن نہ ہو کیونکہ مسافر بغیر لحوق آفت کے روزہ رکھنے پر قادر ہوتا ہے بخلاف مرض کے کہ وہ لازمی طور پر ضرورت کو واجب کرتا ہے یعنی مرض ایسی مجبوری ثابت کرتا ہے جو روزہ توڑنے کی طرف داعی ہوتی ہے اور اس کا دفع کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ پس سفر چونکہ امور اختیاریہ میں سے ہے اور وہ

ایسی ضرورت کو واجب اور لازم کرنے والا نہیں ہے جو روزہ توڑنے کی طرف داعی ہو اس لئے ہم نے کہا کہ جب مسافر نے بحالتِ روزہ صبح کی یا مقیم نے بحالت روزہ صبح کی پھر اس نے سفر شروع کیا تو اس کے لئے روزہ توڑنا جائز نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ شروع کرنے کی وجہ سے روزے کا وجوب اس پر مستحکم ہو چکا ہے اور ایسی مشقت اس کو لاحق نہیں ہے جو اس کو روزہ توڑنے پر مجبور کر دے اور جب روزہ کا وجوب مستحکم ہو چکا اور کوئی مجبوری نہیں ہے تو روزہ توڑنا کیسے جائز ہوگا؟ بخلاف مریض کے کہ اگر وہ اپنے اوپر مرض کی مشقت گوارا کر کے روزہ رکھ لے پھر وہ روزے کو توڑنا چاہے تو اس کے لئے روزہ توڑنا جائز ہے۔ اسی طرح جب کوئی تندرست آدمی دن کے ابتدائی حصے میں روزے کی نیت پر ہو پھر اس کو مرض لاحق ہو جائے تو روزہ توڑنا جائز ہے اس لئے کہ مرض اعذار سماویہ میں سے ہے اور بندے کے اختیار سے باہر ہے اور رخصتِ افطار کا سبب یعنی حقیقی مشقت کا لازم آنا بھی موجود ہے لہٰذا یہ مرض افطار کو مباح کر دینے والا عذر بن جائے گا اور اگر مسافر نے مذکورہ دو صورتوں میں روزہ توڑ دیا یعنی مسافر نے بحالتِ روزہ صبح کر کے یا روزہ دار مقیم نے سفر شروع کر کے روزہ توڑ دیا تو ان دونوں صورتوں میں قضاء تو واجب ہوگی لیکن کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ کفارہ ایسے صوم کو توڑنے سے واجب ہوتا ہے جس میں کوئی شبہ نہ ہو اور یہاں سفر جو افطار کو مباح کرتا ہے اس کا موجود ہونا کفارہ کے واجب ہونے میں ایک قسم کا شبہ ہے پس اس شبہ کی وجہ سے کفارہ واجب نہیں ہوگا اور اگر روزے دار مقیم نے بحالت اقامت روزہ توڑ دیا پھر سفر شروع کیا تو اس پر سے کفارہ ساقط نہیں ہوگا بلکہ اس پر کفارہ واجب رہے گا کیونکہ اس صورت میں سفرِ مبیح جو کفارہ کے وجوب میں شبہ تھا روزہ توڑنے کے وقت نہیں پایا گیا اور جب شبہ نہیں پایا گیا تو کفارہ بھی ساقط نہیں ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ تندرست روزہ دار نے بحالت صحت روزہ توڑ دیا پھر وہ بیمار ہو گیا تو اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ مرض عذر سماوی ہے اور بندے کے اختیار سے باہر ہے بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے لامحالہ اس کو اس دن مرض لاحق ہونا تھا اور مرض کے لاحق ہونے کے بعد اس پر روزہ واجب نہیں رہا تو شروع دن سے اس پر روزہ واجب نہیں تھا کیونکہ اگر آدھے دن میں روزہ واجب ہو اور آدھے دن میں واجب نہ ہو تو روزہ کا متجزی ہونا لازم آئے گا، حالانکہ روزہ متجزی نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ ایسا ہوگا کہ گویا کہ اس نے بحالت مرض روزہ توڑا ہے اور بحالت مرض روزہ توڑنے سے کفارہ ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح اس صورت میں بھی کفارہ ساقط ہو جائے گا۔

وَ اَحْكَامُ السَّفَرِ اَيِ الرُّخْصَةُ الَّتِيْ تَتَعَلَّقُ بِهَا اَحْكَامُ السَّفَرِ تَثْبُتُ بِنَفْسِ الْخُرُوْجِ بِالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاِنَّهُ كَانَ يُرَخِّصُ الْمُسَافِرِيْنَ يَخْرُجُ مِنْ عُمْرَانِ الْمِصْرِ وَاِنْ لَمْ يَتِمَّ السَّفَرُ عِلَّةً بَعْدُ لِاَنَّ السَّفَرَ اِنَّمَا يَكُوْنُ عِلَّةً تَامَّةً اِذَا مَضٰى ثَلٰثَةُ اَيَّامٍ بِالْمَسِيْرَةِ فَكَانَ الْقِيَاسُ قَبْلَهُ اَنْ لَا تَثْبُتَ الرُّخْصَةُ بِمُجَرَّدِهٖ وَ لٰكِنْ تَثْبُتُ تِلْكَ بِالسُّنَّةِ تَحْقِيْقًا لِلرُّخْصَةِ فِيْ حَقِّ الْجَمِيْعِ اِذْ لَوْ تَوَقَّفَ التَّرَخُّصُ عَلٰى تَمَامِ الْعِلَّةِ لَمْ يَثْبُتِ التَّرْفِيْهُ فِيْ حَقِّ الْكُلِّ فَيَفُوْتُ الْغَرَضُ الْمَطْلُوْبُ۔

ترجمہ ﴿اور سفر کے احکام﴾ یعنی وہ رخصت کہ جس کے ساتھ سفر کے احکام متعلق ہوتے ہیں ﴿وہ ثابت ہو جاتے ہیں محض آبادی سے نکلنے سے ہی اس سنت کی وجہ سے﴾ جو آپ علیہ السلام سے مشہور ہے کہ آپ علیہ السلام مسافر کو رخصت دیتے تھے جب وہ آبادی سے باہر نکلتا ﴿اگرچہ سفر کا علت ہونا ابھی تک تام نہیں ہوا﴾ کیونکہ سفر اس وقت علت تامہ بنتا ہے، جب تین دن گزر جائیں، سفر میں، لہٰذا قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ تین دن سے پہلے محض سفر کی وجہ سے رخصت ثابت نہ ہوتی لیکن حدیث کی وجہ سے رخصت ثابت ہو جاتی ہے ﴿تاکہ

رخصت متحقق ہو جائے﴾ تمام مسافروں کے حق میں کیونکہ اگر رخصت کا حصول موقوف ہو علت کے تام ہونے پر تو ہر مسافر کے حق میں آسانی ثابت نہیں ہوگی تو غرض مطلوب فوت ہو جائے گی۔

تشریح: ﴿و احکام السفر﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سفر کی رخصتوں سے متعلقہ احکام آبادی سے نکلتے ہی ثابت ہو جاتے ہیں سبب مشہورہ کی وجہ سے کہ مسافر جونہی شہر کی آبادی سے نکلتا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو رخصت پر عمل کرنے کا حکم فرماتے ہیں چنانچہ صحیحین ﴿بخاری و مسلم﴾ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں نماز ظہر چار رکعت پڑھی اور ذوالحلیفہ میں نماز عصر دو رکعت پڑھی۔

اس سے معلوم ہوا کہ آبادی سے نکلتے ہی احکام سفر ثابت ہو جاتے ہیں اگرچہ اس حد تک جانے سے سفر رخصت کے لیے علت تامہ نہیں بنا کیونکہ سفر رخصت کے لیے اس وقت علت تامہ بنتا ہے جب کہ تین دن سفر میں گذر جائیں یعنی سہولت کے ساتھ تین دن میں طے ہونے والی مسافت پوری ہو جائے اس لئے قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ محض سفر شروع ہونے سے رخصت ثابت نہ ہو لیکن حدیث وارد ہونے کی بناء پر خلاف قیاس رخصت ثابت ہو جاتی ہے تاکہ سارے مسافروں کے حق میں رخصت متحقق اور ثابت ہو جائے کیونکہ اگر رخصت علت کے تام ہونے پر موقوف ہے تو یہ آسانی ہر مسافر کے حق میں نہیں پائی جائے گی چنانچہ جو مسافر تین دن کی مسافت طے کرنے کے بعد اقامت کی نیت کر لے یا محل اقامت میں پہنچ جائے تو وہ اس رخصت سے محروم ہو جائے گا نیز مسافر کے لیے جمیع مدت سفر میں آسانی ثابت نہیں ہوگی اس لئے تمام مسافروں کی آسائش و راحت جو کہ رخصت دینے کا مقصد ہے وہی فوت ہو جائے گا۔

وَ الْخَطَاءُ عَطْفٌ عَلٰی مَا قَبْلَهٗ وَ هُوَ فِی اللُّغَةِ ضِدُّ الصَّوَابِ وَ فِی الْاِصْطِلَاحِ وُقُوْعُ الشَّیْءِ عَلٰی خِلَافِ مَا اُرِیْدَ وَ هُوَ عُذْرٌ صَالِحٌ لِسُقُوْطِ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰی اِذَا حَصَلَ عَنْ اِجْتِهَادٍ فَلَوْ اَخْطَأَ الْمُجْتَهِدُ فِی الْفَتْوٰی بَعْدَ اسْتِفْرَاغِ الْوُسْعِ لَا یَكُوْنُ اٰثِمًا بَلْ یَسْتَحِقُّ اَجْرًا وَاحِدًا وَ یَصِیْرُ شُبْهَةً فِیْ دَفْعِ الْعُقُوْبَةِ حَتّٰی لَا یَأْثَمُ الْخَاطِیُ وَ لَا یُؤَاخَذُ بِحَدٍّ اَوْ قِصَاصٍ فَاِنْ زُفَّتْ اِلَیْهِ غَیْرُ امْرَأَتِهٖ فَظَنَّهَا اَنَّهَا امْرَأَتُهٗ فَوَطِئَهَا لَا یُحَدُّ وَ لَا یَصِیْرُ اٰثِمًا كَاِثْمِ الزِّنَا وَ اِنْ رَاٰی شَبَحًا مِنْ بَعِیْدٍ فَظَنَّهٗ صَیْدًا فَرَمٰی اِلَیْهِ وَ قَتَلَهٗ وَ كَانَ اِنْسَانًا لَا یَكُوْنُ اٰثِمًا اِثْمَ الْعَمْدِ وَ لَا یَجِبُ عَلَیْهِ الْقِصَاصُ وَ لَمْ یُجْعَلْ عُذْرًا فِیْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ حَتّٰی وَجَبَ عَلَیْهِ ضَمَانُ الْعُدْوَانِ اِذَا اَتْلَفَ مَالَ اِنْسَانٍ خَطَأً وَ وَجَبَتْ بِهِ الدِّیَةُ اِذَا قَتَلَ اِنْسَانًا خَطَاءً لِاَنَّ كُلَّهَا مِنْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ وَ بَدَلُ الْمَحَلِّ لَا جَزَاءُ الْفِعْلِ۔

ترجمہ: ﴿اور خطاء﴾ اس کا عطف بھی ماقبل پر ہے۔ اور خطاء لغت میں درستگی کی ضد ہے اور اصطلاح میں خطاء کہتے ہیں ارادہ کے خلاف کسی شئی کے واقع ہونے کو ﴿اور خطاء حق اللہ کے ساقط ہونے کے لئے عذر بننے کے قابل ہے جب خطاء اجتہاد سے واقع ہو﴾ پس اگر مجتہد پوری کوشش خرچ کرنے کے بعد فتویٰ میں غلطی کر بیٹھے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا بلکہ ایک اجر کا مستحق ہوگا ﴿اور خطاء شبہ بن جاتی ہے﴾ سزا کو دفع کرنے کے لئے ﴿یہاں تک کہ خطاء کرنے والا گنہگار نہیں ہوگا اور نہ ہی اس سے حد یا قصاص کا مواخذہ کیا جائے گا﴾ چنانچہ اگر شب زفاف میں دولہا کے پاس اس کی بیوی کے علاوہ کسی دوسری عورت کو بھیج دیا گیا اور اس نے یہ گمان کیا کہ یہ اس کی بیوی ہے پھر اس سے جماع کر لیا تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی اور نہ وہ زنا کے گنہگار کی طرح گنہگار ہوگا اور اگر کسی نے دور سے کوئی

صورت دیکھی اور اس کو شکار سمجھا پھر اسے تیر مارا اور اس کو قتل کر دیا حالانکہ وہ انسان تھا تو یہ قتل عمد کے گناہ کی طرح گنہگار نہیں ہوگا اور اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا ﴿اور حقوق العباد میں خطاء کو عذر نہیں بنایا گیا چنانچہ تعدی کرنے کا ضمان خاطی پر واجب ہوگا﴾ جب غلطی سے کسی انسان کا مال ہلاک کر دے ﴿اور خطاء کی وجہ سے دیت واجب ہوگی﴾ جب خطاءً کسی انسان کو قتل کر دے کیونکہ یہ ساری چیزیں حقوق العباد میں سے ہیں اور محل کا بدل ہیں فعل کی سزا نہیں ہیں۔

تشریح:...... ﴿والخطاء﴾ اس کا عطف بھی جہل پر ہے اور عوارضِ کسبیہ میں سے چھٹا عارض **خطاء** ہے خطا لغت میں صواب اور درستگی کی ضد کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں قصد وارادے کے خلاف کسی فعل کے واقع ہو جانے کو خطا کہتے ہیں مثلاً ایک آدمی نے دور سے کسی چیز کو دیکھا اور شکار سمجھ کر اسکو تیر امارا حالانکہ وہ شکار نہیں تھا بلکہ آدمی تھا تو اس تیر سے اس آدمی کا قتل ہونا خطاءً قتل ہونا ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ خطاء میں فعل کا ارادہ تو ہوتا ہے مگر اس محل کا ارادہ نہیں ہوتا بلکہ اور محل کا ارادہ ہوتا ہے۔

﴿و هو عذر صالح﴾ خطاء کا حکم یہ ہے کہ اس پر تقصیر اور کوتاہی کی وجہ سے اگرچہ عقلاً مواخذہ جائز ہے لیکن حقوق اللہ کے ساقط ہونے میں اس کو عذر قرار دیا گیا ہے، یہی بات مصنف ﷫ نے کی ہے خطاء حق اللہ کو ساقط کرنے کے لیے عذر بن سکتا ہے یعنی اگر کسی بندے نے خطاءً اللہ تعالیٰ کا کوئی حق تلف کیا تو یہ خاطی معذور ہوگا اور اس پر کوئی مواخذہ نہیں ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ یہ خطاء اجتہاد اور کوشش کے بعد واقع ہوئی ہو چنانچہ اگر مجتہد اپنی پوری کوشش صرف کرنے کے بعد فتویٰ میں غلطی کر بیٹھے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا بلکہ وہ اپنے اجتہاد پر ایک اجر کا مستحق ہوگا۔

﴿و یصیر شبهة﴾ مصنف ﷫ فرماتے ہیں کہ دفعِ عقوبت کے باب میں خطا کو شبہ قرار دیا گیا ہے یعنی جس طرح شبہ کی وجہ سے حدود وقصاص دفع ہو جاتے ہیں اسی طرح خطاء کی وجہ سے بھی خاطی سے حدود وقصاص دفع ہو جائیں گے حتی کہ خاطی نہ تو گنہگار رہوگا اور نہ اس پر حدود وقصاص کا حکم جاری ہوگا چنانچہ اگر پہلی رات دولہا کے پاس اس کی بیوی کے علاوہ کسی دوسری عورت کو بھیج دیا گیا اور اس نے اپنی بیوی سمجھ کر وطی کرلی تو اس پر حدِ زنا واجب نہیں ہوگی اور اسے نفسِ گناہ تو ہوگا بے احتیاطی کی وجہ سے لیکن زنا کا گناہ نہیں ہوگا اسی طرح اگر کسی شخص نے کوئی چیز دور سے دیکھی اور اس نے اس کو شکار سمجھ کر اس کی طرف تیر چلایا حالانکہ وہ آدمی تھا اور اس تیر سے وہ مر گیا تو اس تیر چلانے والے پر قصاص واجب نہیں ہوگا اور اسے نفسِ گناہ تو ہوگا بے احتیاطی کی وجہ سے لیکن قتل عمد کا گناہ نہیں ہوگا اور اس بارے میں دلیل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے **لیس علیکم جناح فیما اخطأتم به** لیکن حقوق العباد کے ساقط ہونے کے سلسلے میں خطاء کو عذر قرار نہیں دیا گیا چنانچہ حق العباد پر تعدی کرنے کا تاوان اس پر واجب ہوگا جبکہ کسی شخص کا مال خطاءً تلف کر دیا مثلاً کسی نے شکار سمجھ کر دوسرے کی بکری قتل کر دی یا اپنا مال سمجھ کر دوسرے کا مال کھا لیا تو اس پر تاوان واجب ہوگا اور اسی طرح حق العباد میں تعدی کرنے سے دیت لازم ہوگی جبکہ خطاءً کسی کو قتل کر دے کیونکہ یہ سب حقوق العباد میں سے ہیں اور ضمان محل یعنی عین کا عوض ہے اس کے فعل کی سزا نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر دس آدمی مل کر ایک آدمی کا مال خطاءً تلف کر دیں تو سب پر ایک ہی ضمان واجب ہوگا اگر یہ ضمان فعل کی سزا ہوتا تو ہر ایک پر کامل ضمان واجب ہوتا کہ ہر ایک کا فعل الگ الگ ہے۔

وَ صَحَّ طَلَاقُهُ اَیْ طَلَاقُ الْخَاطِیْ كَمَا اِذَا اَرَادَ اَنْ یَّقُوْلَ لِامْرَأَتِهٖ اُقْعُدِیْ فَجَرٰی عَلٰی لِسَانِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ یَقَعُ بِهِ الطَّلَاقُ عِنْدَنَا وَ عِنْدَ الشَّافِعِیِّ ﷫ لَا یَقَعُ قِیَاسًا عَلَی النَّائِمِ وَ لِقَوْلِهٖ ﷺ رُفِعَ عَنْ اُمَّتِی الْخَطَاءُ وَ النِّسْیَانُ وَ نَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ النَّائِمَ عَدِیْمُ الْاِخْتِیَارِ وَ الْخَاطِیُٔ مُخْتَارٌ مُقَصِّرٌ وَ الْمُرَادُ بِالْحَدِیْثِ

رَفْعُ حُکْمِ الْاٰخِرَةِ لَا حُکْمِ الدُّنْیَا بِدَلِیْلِ وُجُوْبِ الدِّیَةِ وَ الْکَفَّارَةِ وَ یَجِبُ اَنْ یَّنْعَقِدَ بَیْعُہٗ اَیْ بَیْعُ الْخَاطِیْ کَمَا اِذَا اَرَادَ اَحَدٌ اَنْ یَّقُوْلَ الْحَمْدُ لِلّٰہِ فَجَرٰی عَلٰی لِسَانِہٖ بِعْتُ مِنْکَ کَذَا فَقَالَ الْمُخَاطَبُ قَبِلْتُ وَ ھٰذَا مَعْنٰی قَوْلِہٖ اِذَا صَدَّقَہٗ خَصْمُہٗ وَ قِیْلَ مَعْنَاہُ اَنْ یُّصَدِّقَ الْخَصْمُ بِاَنَّ صُدُوْرَ الْاِیْجَابِ مِنْکَ کَانَ خَطَاءً اِذْ لَوْ لَمْ یُصَدِّقْہُ فِیْ ذٰلِکَ یَکُوْنُ حُکْمُہٗ کَحُکْمِ الْعَامِدِ وَ یَکُوْنُ بَیْعُہٗ کَبَیْعِ الْمُکْرَہِ یَعْنِیْ یَنْعَقِدُ فَاسِدًا لِاَنَّ جَرَیَانَ الْکَلَامِ عَلٰی لِسَانِہٖ اِخْتِیَارِیٌّ فَیَنْعَقِدُ وَ لٰکِنْ یَفْسُدُ لِعَدَمِ وُجُوْدِ الرِّضَاءِ فِیْہِ ۔

ترجمہ ﴿اور اس کی طلاق صحیح ہے﴾ یعنی خاطی کی طلاق درست ہے مثلاً کوئی اپنی بیوی سے یہ کہنے کا ارادہ کرے کہ تو بیٹھ جا اور اس کی زبان پر جاری ہو جائے **انت طالق** (تو طلاق والی ہے) تو ہمارے نزدیک اس سے طلاق واقع ہو جائے گی اور امام شافعی ؒ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی نائم پر قیاس کرتے ہوئے اور آپ ؑ کے اس فرمان کی وجہ سے (میری امت سے خطاء اور نسیان کی باز پرس اٹھا دی گئی ہے) اور ہم یہ کہتے ہیں کہ سونے والا مسلوب الاختیار ہوتا ہے اور خاطی بااختیار اور کوتاہی کرنے والا ہوتا ہے اور حدیث سے حکم اخروی کا رفع مراد ہے نہ کہ حکم دنیاوی کا رفع مراد ہے دیت اور کفارہ کے واجب ہونے کی دلیل سے ﴿اور ضروری ہے کہ اس کی بیع منعقد ہو جائے﴾ یعنی خاطی کی بیع مثلاً کوئی شخص **الحمد للہ** کہنا چاہے اور اس کی زبان سے **بعت منك كذا** (میں نے تجھ کو یہ چیز اتنے میں بیچ دی ہے) جاری ہو جائے اور مخاطب کہے **قبلت** (میں نے قبول کرلیا) اور یہی مطلب ہے مصنف ؒ کے اس قول کا ﴿جب خصم اس کی تصدیق کرے﴾ اور کہا گیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ فریق آخر اس بات کی تصدیق کرے کہ تجھ سے ایجاب کا صدور غلطی سے ہوا ہے کیونکہ اگر فریق آخر اس بات کی تصدیق نہ کرے تو اس کا حکم عمداً عقد بیع کرنے والے کے حکم کی طرح ہوگا ﴿اور خاطی کی بیع مکرہ کی بیع کی طرح ہوگی﴾ یعنی فاسد ہو کر منعقد ہوگی کیونکہ خاطی کی زبان پر کلام کا جاری ہونا امر اختیاری ہے لہٰذا بیع منعقد ہو جائے گی لیکن فاسد ہوگی اس میں رضامندی نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح ﴿**وصح طلاقه**﴾ مصنف ؒ فرماتے ہیں کہ خاطی کی طلاق واقع ہو جائے گی مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے کہنا چاہتا تھا کہ تو بیٹھ جا مگر خطاءً زبان سے نکلا کہ تجھے طلاق ہے تو ہمارے نزدیک اسے طلاق واقع ہو جائے گی لیکن امام شافعی ؒ کے نزدیک اسے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

امام شافعی ؒ کی دلیل قیاس ہے کہ وہ خاطی کو نائم پر قیاس کرتے ہیں اور علتِ جامعہ عدمِ اختیار ہے کہ جس طرح بحالتِ نوم نائم کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی عدمِ اختیار کی وجہ سے اسی طرح خاطی کی طلاق بھی واقع نہیں ہوگی عدمِ اختیار کی وجہ سے اور امام شافعی ؒ کی دوسری دلیل حضور ؑ کا یہ ارشاد ہے ﴿**رفع عن امتی الخطاء والنسیان**﴾ (میری امت سے خطاء اور نسیان کو اٹھا لیا گیا ہے) اس لئے خاطی کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ہم پہلی دلیل کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ خاطی کو نائم پر قیاس کرنا درست نہیں ہے بلکہ یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ نائم قطعی طور پر مسلوب الاختیار ہے اور کوئی ایسی دلیل بھی نہیں ہے جو اس کے اختیار پر دلالت کرے جبکہ خاطی میں اختیار موجود ہے کیونکہ دلیلِ اختیار عقل، بلوغ، بیدار ہونا اور اکراہ نہ ہونا موجود ہے اس لئے خاطی میں اختیار پایا جاتا ہے البتہ وہ اس کے استعمال میں کوتاہی کرتا ہے اور رہا حدیث سے استدلال کرنا سو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں حکمِ اخروی یعنی آخرت کی سزا کا موقوف اور مرتفع ہونا مراد ہے اور دنیاوی حکم کا جاری نہ ہونا مراد نہیں ہے چنانچہ خاطی پر دیت اور

کفارہ واجب ہوتا ہے اگر حدیث سے مراد حکم دنیوی کا اٹھانا ہوتا تو خاطی پر دیت اور کفارہ واجب نہ ہوتا۔

﴿و ینعقد﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خاطی کی بیع کے سلسلہ میں اگرچہ ائمہ سے کوئی صریح روایت نہیں ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ جس طرح مکرہ کی بیع منعقد ہوتی ہے اسی طرح خاطی کی بیع بھی منعقد ہونی چاہئے مثلاً ایک آدمی نے الحمد للہ کہنا چاہا مگر اس کی زبان سے ﴿بعت منك كذا﴾ میں نے یہ چیز تمہیں اتنے میں بیچی) نکل گیا اور مخاطب نے اس کو فوراً قبول کر لیا تو یہ بیع منعقد ہونی چاہئے یہی مطلب ہے مصنف رحمہ اللہ کے قول ﴿اذا صدقه خصمه﴾ کا یعنی جب کہ فریق آخر اس کی تصدیق کر دے یعنی ﴿قبلت﴾ کہہ دے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ متن کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اگر فریق آخر اس کی تصدیق کر دے کہ تم سے جو ایجاب ﴿بعت منك كذا﴾ صادر ہوا ہے وہ واقعۃً خطا پر مبنی تھا کیونکہ اگر وہ تصدیق نہ کرے تو محض اس کے دعویٰ سے خطاء ثابت نہیں ہوگی بلکہ یہ عمداً عقدِ بیع کرنے کے حکم میں ہو جائے گا۔

﴿و یکون بیعه کالبیع المکره﴾ اور خاطی کی بیع مکرہ کی بیع کی طرح ہوگی یعنی جس طرح مکرہ کی بیع فاسد ہو کر منعقد ہوتی ہے اسی طرح خاطی کی بیع فاسد ہو کر منعقد ہوگی۔ منعقد تو اس لئے ہوگی کہ خاطی کی زبان پر کلام یعنی ایجاب کا جاری ہونا اختیاری ہے اور فاسد اس لیے ہوگی کہ رضامندی معدوم ہے حالانکہ صحتِ بیع کے لئے رضامندی شرط ہے۔

وَالْإِكْرَاهُ وَهُوَ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ وَبِهٖ تَمَامُ الْأُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ الْمُكْتَسَبَةِ وَهُوَ حَمْلُ الْإِنْسَانِ عَلٰى مَا يَكْرَهُهٗ وَلَا يُرِيْدُ ذٰلِكَ الْإِنْسَانُ مُبَاشَرَتَهٗ لَوْلَا أَكْرَهَهٗ وَهُوَ أَيِ الْإِكْرَاهُ عَلٰى ثَلٰثَةِ أَقْسَامٍ لِأَنَّهٗ إِمَّا أَنْ يُعْدِمَ الرِّضَاءَ وَيُفْسِدَ الْإِخْتِيَارَ وَهُوَ الْمُلْجِئُ أَيِ الْإِكْرَاهُ الْمُلْجِئُ بِمَا يَخَافُ عَلٰى نَفْسِهٖ أَوْ عُضْوٍ مِنْ أَعْضَائِهٖ بِأَنْ يَقُوْلَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ كَذَا لَأَقْتُلَنَّكَ أَوْ لَأَقْطَعَنَّ يَدَكَ فَحِيْنَئِذٍ يَنْعَدِمُ رِضَاؤُهٗ وَيَفْسُدُ إِخْتِيَارُهٗ الْبَتَّةَ أَوْ يُعْدِمُ الرِّضَاءَ وَلَا يُفْسِدُ الْإِخْتِيَارَ وَهُوَ الْإِكْرَاهُ بِالْقَيْدِ أَوِ الْحَبْسِ مُدَّةً مَدِيْدَةً أَوْ بِالضَّرْبِ الَّذِيْ لَا يَخَافُ عَلٰى نَفْسِهِ التَّلَفَ فَإِنَّهٗ يَبْقٰى إِخْتِيَارُهٗ حِيْنَئِذٍ وَلٰكِنْ لَا يَرْضٰى بِهٖ أَوْ لَا يُعْدِمُ الرِّضَاءَ وَلَا يُفْسِدُ الْإِخْتِيَارَ وَهُوَ أَنْ يُهَمَّ بِحَبْسِ أَبِيْهِ أَوِ ابْنِهٖ أَوْ زَوْجَتِهٖ أَوْ نَحْوِهٖ فَإِنَّ الرِّضَاءَ وَالْإِخْتِيَارَ كِلَاهُمَا بَاقٍ وَالْإِكْرَاهُ بِجُمْلَتِهٖ أَيْ بِجَمِيْعِ هٰذِهِ الْأَقْسَامِ لَا يُنَافِي الْخِطَابَ وَالْأَهْلِيَّةَ لِبَقَاءِ الْعَقْلِ وَالْبُلُوْغِ الَّذِيْ عَلَيْهِ مَدَارُ الْخِطَابِ وَالْأَهْلِيَّةِ وَإِنَّهٗ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ فَرْضٍ وَحَظْرٍ وَإِبَاحَةٍ وَرُخْصَةٍ يَعْنِيْ أَنَّ الْإِكْرَاهَ أَيِ الْعَمَلَ بِهٖ مُنْقَسِمٌ إِلٰى هٰذِهِ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ فَفِيْ بَعْضِ الْمَقَامِ الْعَمَلُ بِهٖ فَرْضٌ كَأَكْلِ الْمَيْتَةِ إِذَا أُكْرِهَ عَلَيْهِ بِمَا يُوْجِبُ الْإِلْجَاءَ فَإِنَّهٗ يَفْتَرِضُ عَلَيْهِ ذٰلِكَ وَلَوْ صَبَرَ حَتّٰى يَمُوْتَ عُوْقِبَ عَلَيْهِ لِأَنَّهٗ أَلْقٰى نَفْسَهٗ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَفِيْ بَعْضِهِ الْعَمَلُ بِهٖ حَرَامٌ كَالزِّنَا وَقَتْلِ النَّفْسِ الْمَعْصُوْمَةِ فَإِنَّهٗ يَحْرُمُ فِعْلُهُمَا عِنْدَ الْإِكْرَاهِ الْمُلْجِئِ وَفِيْ بَعْضِهِ الْعَمَلُ بِهٖ مُبَاحٌ كَالْإِفْطَارِ فِي الصَّوْمِ فَإِنَّهٗ إِذَا أُكْرِهَ عَلَيْهِ يُبَاحُ لَهُ الْفِطْرُ وَفِيْ بَعْضِهِ الْعَمَلُ بِهٖ رُخْصَةٌ كَإِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلٰى لِسَانِهٖ إِذَا أُكْرِهَ عَلَيْهِ يُرَخَّصُ لَهُ ذٰلِكَ

بِشَرْطِ اَنْ تَكُوْنَ الْقَلْبُ مُطْمَئِنًا بِالتَّصْدِيْقِ وَ الْاِكْرَاهُ مُلْجِئًا۔

ترجمہ ﴿اور اکراہ﴾ اس کا عطف بھی ماقبل پر ہے اور اسی سے عوارض کسبیہ مکمل ہو جاتے ہیں اور اکراہ کہتے ہیں کہ انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا کہ جس کو وہ ناپسند کرتا ہے اور وہ انسان اس کام کو کرنے کا ارادہ نہ کرتا اگر یہ اس کو مجبور نہ کرتا ﴿اور وہ﴾ یعنی اکراہ تین قسم ہے اس لئے کہ ﴿اکراہ یا تو رضامندی کو ختم کردے گا اور اختیار کو فاسد کردے گا اور یہ اکراہ ملجی ہے﴾ یعنی ایسی چیز کے ساتھ مجبور کرنا جس سے اپنی جان پر یا اپنے اعضاء میں سے کسی عضو پر ہلاکت کا خوف ہو بایں طور کہ مجبور کرنے والا یوں کہے کہ تو یہ کام کر ورنہ میں تجھ کو قتل کردوں گا یا تیرا ہاتھ کاٹ دوں گا تو اس وقت یقیناً رضا ختم ہو جاتی ہے اور اختیار فاسد ہو جاتا ہے ﴿اور یا تو رضامندی کو ختم کردے گا لیکن اختیار کو فاسد نہیں کرے گا﴾ اور وہ بیڑیاں لگانے یا مدتِ دراز تک قید کرنے یا ایسی مار پیٹ کے ساتھ مجبور کرنا ہے کہ جس سے اپنی جان پر ہلاکت کا خوف ہو تو اس وقت اس کا اختیار باقی رہتا ہے لیکن وہ اس کام پر راضی نہیں ہوتا ہے ﴿یا رضامندی کو ختم نہیں کرے گا اور نہ ہی اختیار کو فاسد کرے گا اور وہ یہ ہے وہ اس کو پریشان کرے اس کے باپ یا بیٹے یا بیوی وغیرہ کو قید کرنے کے ساتھ﴾ تو رضامندی اور اختیار دونوں باقی ہیں ﴿اور جملہ اکراہ﴾ یعنی اکراہ اپنے ان تمام اقسام کے ساتھ ﴿خطاب شرع اور اہلیت کے منافی نہیں ہے﴾ کیونکہ وہ عقل اور بلوغ باقی ہے کہ جس پر خطاب شرع اور اہلیت کا دارومدار ہوتا ہے۔ ﴿اور اکراہ فرض اور حرام اباحت اور رخصت کے درمیان دائر ہوتا ہے﴾ یعنی اکراہ پر عمل کرنا ان چار قسموں کی طرف منقسم ہوتا ہے پس بعض مقامات میں اکراہ پر عمل کرنا فرض ہوتا ہے جیسے مردار کا کھانا کہ جب اس کو اس پر مجبور کیا جائے ایسی چیز کے ساتھ کہ جو الجاء کو واجب کرے کیونکہ اس وقت مردار کا کھانا اس پر فرض ہے اور اگر وہ رکا رہا یہاں تک کہ مر گیا تو اس کو سزا دی جائے گی اس لئے کہ اس نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالا ہے اور بعض مقامات میں اکراہ پر عمل کرنا حرام ہوتا ہے جیسے زنا اور معصوم جان کو قتل کرنا کیونکہ اکراہ ملجی کے وقت بھی ان کا کرنا حرام ہے۔ اور بعض مقامات میں اس پر عمل کرنا مباح ہوتا ہے جیسے روزہ توڑنا کیونکہ جب کسی کو روزہ توڑنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے روزہ توڑنا مباح ہوتا ہے اور بعض مقامات میں اکراہ پر عمل کرنے کی رخصت ہوتی ہے جیسے کہ اپنی زبان پر کلمہ کفر جاری کرنا جب کسی کو اس پر مجبور کیا جائے تو اس کو زبان پر کلمہ کفر جاری کرنے کی رخصت ہوگی بشرطیکہ اس کا دل تصدیق کے ساتھ مطمئن ہو اور اکراہ ملجی ہو۔

تشریح ﴿و الاکراہ﴾ اس کا عطف بھی جہل پر ہے عوارضِ کسبیہ میں سے ساتواں عارض اکراہ ہے اور اسی پر اہلیت کے عوارض کسبیہ کا بیان مکمل ہو جاتا ہے اکراہ کہتے ہیں آدمی کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہو کہ اگر اس کو مجبور نہ کیا جاتا تو وہ اس کام کے کرنے پر آمادہ نہ ہوتا پھر اکراہ کی تین قسمیں ہیں

① ﴿اکراہِ کامل﴾ اور اس کو اکراہ ملجی بھی کہتے ہیں اکراہِ کامل وہ ہے جو رضامندی کو معدوم (ختم) کر دیتا ہے اور اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور الجاء کو ثابت کر دیتا ہے یعنی مکرَہ اس کام کے کرنے پر بالکل مجبور ہو جاتا ہے جس کام کا مکرِہ نے اس کو حکم دیا ہے اور یہ اکراہ جان کی ہلاکت یا کسی عضو کو کاٹنے کے قطعی اندیشہ سے حاصل ہوتا ہے مثلاً اکراہ کرنے والا مکرَہ سے یوں کہے کہ یہ کام کرو ورنہ میں تجھ کو قتل کردوں گا یا تیرا ہاتھ کاٹ دوں گا پس اس وقت مکرِہ کا اختیار فاسد اور رضامندی ختم ہو جائے گی۔

② ﴿اکراہِ متوسط﴾: یعنی وہ اکراہ جس سے رضامندی معدوم ہو جائے لیکن اختیار فاسد نہ ہو بلکہ باقی رہے اسے اکراہِ غیر ملجی کہتے ہیں مثلاً ایک شخص نے کسی شخص کو نہ جان تلف کرنے کی دھمکی دی، نہ عضو تلف کرنے کی دھمکی دی بلکہ پاؤں میں بیڑی ڈالنے کی دھمکی دی یا مدت دراز تک محبوس کرنے کی دھمکی دی گئی یا ایسی مار پیٹ سے ڈرا کر جبر کیا گیا جس سے جان یا عضو کے ضائع ہونے کا

اندیشہ نہ ہو پس اس قسم میں اختیار تو باقی رہتا ہے۔لیکن مکرَہ اس کام پر راضی نہیں ہوتا۔
③ ﴿اکراہ ناقص﴾ اکراہ ناقص وہ اکراہ ہے جو نہ تو رضامندی ختم کرے اور نہ اختیار میں نقص پیدا کرے بلکہ دونوں باقی رہیں مثلاً ایک شخص نے دوسرے کو اس کے باپ یا بیٹے یا بیوی کو محبوس کرنے کی دھمکی دی اس قسم میں اختیار اور رضا دونوں باقی رہتے ہیں۔
﴿و الاکراہ بجملته﴾ اکراہ کا حکم یہ ہے اکراہ اپنے تمام اقسام سمیت خطاب شرع اور اہلیت کے منافی نہیں ہے نہ اہلیتِ وجوب کے نہ اہلیتِ ادا کے اکراہ کی وجہ سے خطاب شرع ساقط نہیں ہوتا کیونکہ اکراہ کی حالت میں عقل اور بلوغ موجود رہتے ہیں جن پر خطاباتِ شرعیہ اور اہلیت کا دارومدار ہے اس لئے یہ نہ خطابِ شرع کے منافی ہوگا اور نہ اہلیت کے بلکہ اس پر خطاب ثابت ہوگا۔
اور باقی رہی یہ بات کہ مکرَہ کی طرف خطابِ شرع متوجہ ہوتا ہے اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ مکرَہ اس چیز پر عمل کرنے میں جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے فرض، حرام، اباحت اور رخصت کے درمیان متردد ہوتا ہے یعنی جس چیز پر مجبور کیا جاتا ہے اس پر عمل کرنا بعض مقامات میں فرض ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کو قتل یا عضو کاٹنے کی دھمکی دے کر یعنی اکراہ ملجی کے ساتھ مردار کھانے پر مجبور کیا گیا تو اس مکرَہ پر مردار کھانا فرض ہو جائے گا حتی کہ اگر وہ مردار کھانے سے باز رہا اور اس نے مردار نہ کھایا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو وہ مکرَہ ترکِ فرض کی وجہ سے گنہگار ہوگا اور عذاب کا مستحق ہوگا اس لئے کہ جان بوجھ کر اس نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالا ہے کیونکہ حالتِ اضطرار میں مردار کھانا مباح ہوتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ﴿الا ما اضطررتم الیه﴾ سے معلوم ہوتا ہے اور بعض مقامات میں اس چیز پر عمل کرنا حرام ہوتا ہے مثلاً ایک شخص نے کسی مسلمان کو زنا یا قتلِ ناحق پر مجبور کیا تو حالتِ اکراہ میں بھی زنا اور قتلِ ناحق حرام ہے چنانچہ اگر اس مکرَہ نے صبر کیا اور مکرِہ کے ہاتھوں وہ خود مارا گیا تو یہ مکرَہ فعلِ حرام سے بچنے کی وجہ سے عند اللہ ماجور ہوگا اور بعض مقامات میں اس چیز پر عمل کرنا مباح ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کو رمضان کے دن میں روزہ توڑنے پر مجبور کیا گیا تو اس وقت اس کے لیے روزہ توڑنا مباح ہے اور کبھی اس چیز پر عمل کرنے کی رخصت ہوتی ہے مثلاً ایک شخص کو زبان سے کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس وقت اس کے لیے کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہوگی مگر اس شرط کے ساتھ کہ دل کی تصدیق اور یقین میں کچھ فرق نہ آئے اور اکراہ بھی ملجی ہو۔یعنی قتل یا عضو کاٹنے کی دھمکی ہو اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مکرَہ اس فعل پر عمل کرنے میں کبھی تو ماجور ہوتا ہے اور کبھی گنہگار ہوتا ہے اور آدمی کا ماجور اور گنہگار ہونا اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ اس پر خطابِ شرع ثابت ہو۔پس معلوم ہوا کہ مکرَہ پر خطابِ شرع ثابت ہوتا ہے۔

وَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْإِبَاحَةِ وَ الرُّخْصَةِ اَنَّ فِي الرُّخْصَةِ لَا يُبَاحُ ذٰلِكَ الْفِعْلُ بِاَنْ تَرْتَفِعَ الْحُرْمَةُ بَلْ يُعَامَلُ مُعَامَلَةَ الْمُبَاحِ فِي رَفْعِ الْاِثْمِ وَ فِي الْاِبَاحَةِ تَرْتَفِعُ الْحُرْمَةُ وَ قِيْلَ لَا حَاجَةَ اِلٰى ذِكْرِ الْاِبَاحَةِ لِدُخُوْلِهَا فِي الْفَرْضِ اَوِ الرُّخْصَةِ اِذْ لَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِهَا اِبَاحَةَ الْفِعْلِ مَعَ الْاِثْمِ فِي الصَّبْرِ فَهِيَ الْفَرْضُ وَ اِنْ كَانَ بِدُوْنِ الْاِثْمِ فِي الصَّبْرِ فَهِيَ الرُّخْصَةُ فَاِفْطَارُ الصَّائِمِ الْمُكْرَهِ اِنْ كَانَ مُسَافِرًا فَفَرْضٌ وَ اِنْ كَانَ مُقِيْمًا فَرُخْصَةٌ وَ لَمْ يُوْجَدْ مَا يُسَاوِي الْاِقْدَامُ وَ الْاِمْتِنَاعُ فِيْهِ فِي الْاِثْمِ وَ الثَّوَابِ حَتّٰى يَكُوْنَ مُبَاحًا وَ لَا يُنَافِي الْاِخْتِيَارَ اَيْ لَا يُنَافِي الْاِكْرَاهُ اِخْتِيَارَ الْمُكْرَهِ بِالْفَتْحِ لٰكِنَّ الْاِخْتِيَارَ فَاسِدٌ فَاِذَا عَارَضَهٗ اِخْتِيَارٌ صَحِيْحٌ وَ هُوَ اِخْتِيَارُ الْمُكْرِهِ بِالْكَسْرِ وَجَبَ تَرْجِيْحُ الصَّحِيْحِ عَلَى الْفَاسِدِ اِنْ اَمْكَنَ كَمَا فِي الْاِكْرَاهِ عَلَى الْقَتْلِ وَ اِتْلَافِ الْمَالِ حَيْثُ يَصْلُحُ الْمُكْرَهُ بِالْفَتْحِ اَنْ يَّكُوْنَ اٰلَةً لِلْمُكْرِهِ بِالْكَسْرِ فَيُضَافُ الْفِعْلُ

إِلَى الْمُكْرِهِ بِالْكَسْرِ وَ يَلْزَمُهُ حُكْمُهُ وَ إِلَّا أَيْ وَ إِنْ لَمْ يُمْكِنْ نِسْبَةُ الْفِعْلِ إِلَى الْمُكْرِهِ بِالْكَسْرِ كَمَا فِي الْأَقْوَالِ وَ فِي بَعْضِ الْأَفْعَالِ بَقِيَ مَنْسُوبًا إِلَى الْاِخْتِيَارِ الْفَاسِدِ وَ هُوَ اخْتِيَارُ الْمُكْرَهِ بِالْفَتْحِ فَيُجْعَلُ الْمُكْرَهُ مُوَاخِذًا بِفِعْلِهِ ثُمَّ فَرَّعَ عَلَى هٰذَا بِقَوْلِهِ فَفِي الْأَقْوَالِ لَا يَصْلُحُ الْمُكْرَهُ أَنْ يَكُوْنَ آلَةً لِغَيْرِهِ لِأَنَّ التَّكَلُّمَ بِلِسَانِ الْغَيْرِ لَا يُتَصَوَّرُ فَاقْتَصَرَ عَلَيْهِ أَيْ حُكْمُ الْقَوْلِ عَلَى الْمُكْرَهِ بِالْفَتْحِ فَإِنْ كَانَ الْقَوْلُ مِمَّا لَا يَنْفَسِخُ وَ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ لَمْ يَبْطُلْ بِالْكُرْهِ كَالطَّلَاقِ وَ نَحْوِهِ مِنَ الْعِتَاقِ وَ النِّكَاحِ وَ الرَّجْعَةِ وَ التَّدْبِيْرِ وَ الْعَفْوِ عَنْ دَمِ الْعَمَدِ وَ الْيَمِيْنِ وَ النَّذْرِ وَ الظِّهَارِ وَ الْإِيْلَاءِ وَ الْفَيْءِ الْقَوْلِيِّ فِيْهِ وَ الْإِسْلَامِ فَإِنَّ هٰذِهِ التَّصَرُّفَاتِ كُلَّهَا لَا تَحْتَمِلُ الْفَسْخَ وَ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ فَلَوْ أُكْرِهَ بِهَا أَحَدٌ وَ تَكَلَّمَ بِهَا لَمْ يَبْطُلْ بِالْكُرْهِ وَ تَنْفُذُ عَلَى الْمُكْرَهِ بِالْفَتْحِ فَقَطْ وَ إِنْ كَانَ يَحْتَمِلُهُ وَ يَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ كَالْبَيْعِ وَ نَحْوِهِ يَقْتَصِرُ عَلَى الْمُبَاشِرِ هٰهُنَا أَيْضًا وَ هُوَ الْمُكْرَهُ بِالْفَتْحِ إِلَّا أَنَّهُ يَفْسُدُ لِعَدَمِ الرِّضَاءِ فَيَنْعَقِدُ الْبَيْعُ فَاسِدًا وَ لَوْ أَجَازَهُ بَعْدَ زَوَالِ الْإِكْرَاهِ يَصِحُّ لِأَنَّ الْمُفْسِدَ زَالَ بِالْإِجَازَةِ۔

ترجمہ..... اور اباحت اور رخصت کے درمیان فرق یہ ہے کہ رخصت میں فعل مباح نہیں ہوتا ہے بایں معنی کہ فعل کی حرمت ختم ہوجائے بلکہ گناہ کے ساقط ہونے کے حق میں اس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے اور اباحت میں فعل کی حرمت ختم ہوجاتی ہے اور کہا گیا ہے کہ اباحت کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اباحت فرض یا رخصت میں داخل ہے کیونکہ اگر اس سے مراد فعل کی اباحت ہو رکے رہنے میں گناہ ہونے کے ساتھ تو یہ فرض ہے اور اگر رکے رہنے میں گناہ کے بغیر ہو تو یہ رخصت ہے پس روزہ دار مکرہ اگر مسافر ہو تو اس کا روزہ توڑنا فرض ہے اور اگر مقیم ہو تو روزہ توڑنے کی رخصت ہے اور اکراہ کی صورت میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے کہ جس میں فعل کا کرنا اور اس کا چھوڑنا ثواب وگناہ کے اعتبار سے برابر ہو کہ وہ مباح ہو ﴿اور یہ اختیار کے منافی نہیں ہے﴾ یعنی اکراہ مکرہ کے اختیار کے منافی نہیں ہے لیکن اختیار فاسد ہوتا ہے ﴿پس جب اس کے مقابلہ میں اختیار صحیح آجائے﴾ اور وہ مجبور کرنے والے کا اختیار ہے ﴿تو اختیار فاسد پر اختیار صحیح کو ترجیح دینا واجب ہوگا اگر ممکن ہو﴾ جیسا کہ قتل کرنے یا مال ہلاک کرنے پر مجبور کرنے کی صورت میں ہے کہ مجبور اس بات کی اہلیت رکھتا ہے کہ وہ مجبور کرنے والے کے لئے آلہ بنے لہٰذا فعل کی نسبت مجبور کرنے والے کی طرف ہوگی اور فعل کا حکم بھی اسی پر لازم ہوگا ﴿ورنہ﴾ یعنی اگر مجبور کرنے والے کی طرف فعل کی نسبت کرنا ممکن نہ ہو جیسا کہ اقوال اور بعض افعال میں ہے ﴿تو فعل اختیار فاسد ہی کی طرف منسوب ہو کر باقی رہے گا﴾ اور وہ مجبور کا اختیار ہے لہٰذا مجبور سے اس کے فعل پر مواخذہ کیا جائے گا پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر اپنے اس قول سے تفریع بٹھائی ﴿پس اقوال میں مجبور غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ دوسرے کی زبان سے کلام کرنے کا تصور نہیں ہوسکتا اس لئے حکم اس پر بند رہے گا﴾ یعنی قول کا حکم مجبور پر بند ہوگا ﴿اور پھر اگر قول ایسا ہو جو فسخ نہ ہوسکتا ہو اور نہ قائل کی رضامندی پر موقوف ہو تو اکراہ کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا جیسے کہ طلاق وغیرہ﴾ یعنی غلام کو آزاد کرنا اور عقد نکاح کرنا اور طلاق سے رجوع کرنا، غلام کو مدبر بنانا، قتل عمد کے خون کو معاف کرنا، قسم کھانا، نذر ماننا، ظہار کرنا اور ایلاء کرنا اور ایلاء سے قولی رجوع کرنا اور اسلام قبول کرنا کیونکہ یہ سارے تصرفات فسخ کا احتمال نہیں رکھتے اور نہ ہی قائل کی رضامندی پر

موقوف ہوتے ہیں لہذا اگر کسی کو ان تصرفات میں سے کسی کے کرنے پر مجبور کیا جائے اور وہ زبان سے اس کا تلفظ کر لے تو اکراہ کی وجہ سے تلفظ باطل نہیں ہوگا اور یہ اقوال صرف مجبور پر ہی نافذ ہوں گے ﴿اور اگر قول فسخ کا احتمال رکھتا ہو اور قائل کی رضامندی پر موقوف رہتا ہو جیسے بیع وغیرہ تو یہاں بھی قول کا حکم قائل پر بند رہے گا﴾ اور مکرہ ہے ﴿مگر یہ کہ رضامندی نہ ہونے کی وجہ سے وہ تصرف فاسد ہوگا﴾ لہذا بیع فاسد ہو کر منعقد ہوگی اور اگر اکراہ کے زائل ہونے کے بعد مکرہ نے اس بیع کی اجازت دیدی تو بیع صحیح ہو جائے گی کیونکہ اجازت سے بیع کو فاسد کرنے والی چیز زائل ہو گئی ہے۔

تشریح: ﴿والفرق بين الاباحة و الرخصة﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ اباحت اور رخصت کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں کہ اباحت اور رخصت کے درمیان فرق یہ ہے کہ رخصت کی صورت میں اصل فعل مباح نہیں ہوتا بایں طور کہ حرمتِ فعل بالکل ختم ہو جائے بلکہ محض گناہ ساقط ہونے میں اس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے اور اباحت کی صورت میں فعل کی حرمت سرے سے ختم اور مرتفع ہو جاتی ہے۔

﴿قيل لاحاجة الخ﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ بعض شارحین رحمہم اللہ کی طرف سے ماتن رحمۃ اللہ علیہ پر وارد کئے گئے اعتراض کو نقل کر رہے ہیں کہ بعض نے کہا ہے کہ اس مقام میں اباحت کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ اباحت یا تو فرض میں داخل ہے اور یا رخصت میں اس لئے کہ اباحت سے اگر یہ مراد ہو کہ فعل کا ارتکاب مباح ہے اور نہ کرنا باعثِ گناہ ہے تب تو یہ اباحت حکماً فرض ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ فعل کا ارتکاب مباح ہے نہ کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے تو یہ رخصت ہے۔ مثلاً مسافر روزہ دار کو اگر روزہ توڑنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے روزہ توڑنا فرض ہے کیونکہ مسافر کے لیے رمضان کا روزہ نہ رکھنا بلکہ اس کو مؤخر کرنا جائز ہے اور اگر مقیم روزہ دار کو روزہ توڑنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے روزہ توڑنا رخصت ہے۔ اکراہ کی صورت میں ایسی کوئی چیز نہیں پائی جاتی کہ جس کا فعل اور ترک گناہ اور ثواب کے مرتب نہ ہونے میں یکساں حکم رکھتا ہو کہ اس کو مباح قرار دیا جائے۔

﴿ولا ينافي الاختيار﴾ اکراہ اختیار کے منافی نہیں ہے یعنی اکراہ کی وجہ سے مکرہ کا اختیار مسلوب نہیں ہوتا البتہ اس کا اختیار فاسد ہو جاتا ہے اس لیے اس کے مقابلے میں جب اختیار صحیح ﴿مکرِہ کا اختیار﴾ پایا جائے تو اختیار صحیح کو اختیار فاسد ﴿مکرَہ کا اختیار﴾ پر ترجیح دینا واجب ہوگا جب کہ فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف کرنا ممکن ہو یعنی وہ فعل مکرَہ نے کیا ہے مکرِہ کے مجبور کرنے کی وجہ سے اس لیے اگر اس کی مکرِہ کی طرف نسبت کرنا ممکن ہو تو اسی کی طرف نسبت کی جائے گی جیسا کہ اگر کوئی شخص دوسرے کو کسی کے قتل یا مال تلف کرنے پر مجبور کرے تو ان میں مکرَہ کو مکرِہ کا آلہ قرار دیا جا سکتا ہے اس لئے فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف کی جائے گی اور حکم فعل (تاوان اور قصاص) بھی اسی پر عائد ہوگا اور مکرَہ درمیان سے نکل جائے گا اور اگر مکرِہ کی طرف فعل کی نسبت کرنا ممکن نہ ہو مثلاً جہاں اکراہ اقوال سے متعلق ہو یا بعض خاص قسم کے افعال سے متعلق ہو جیسے کھانا پینا تو اختیار فاسد (مکرَہ کا اختیار) ہی کی طرف فعل کی نسبت کی جائے گی یعنی مکرَہ کے اختیار ہی کی طرف فعل منسوب رہے گا چنانچہ اسی کو اپنے فعل کا ذمہ دار بنایا جائے گا مثلاً ایک شخص نے روزہ دار کو مجبور کیا کھانے پینے پر اور اس روزہ دار نے کھا پی لیا تو یہ فعل مکرَہ ہی کی طرف منسوب ہوگا مکرِہ کی طرف منسوب نہیں ہوگا، چنانچہ اس کی وجہ سے روزہ مکرَہ کا ٹوٹے گا نہ کہ مکرِہ کا کیونکہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ کھائے پیے مکرَہ اور روزہ ٹوٹے مکرِہ کا، اب وہ کونسے تصرفات ہیں جن کو مکرِہ کی طرف منسوب کرنا ممکن ہے اور وہ کونسے تصرفات ہیں جن کو مکرِہ کی طرف منسوب ممکن نہیں ہے تو فرمایا جہاں مکرَہ مکرِہ کے لیے آلہ بن سکتا ہو تو وہ تصرف مکرِہ کی طرف منسوب ہوگا اور جہاں آلہ نہ بن سکتا ہو تو وہ مکرَہ کی طرف منسوب ہوگا۔

پھر مصنف ؒ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ اقوال میں یہ بات ممکن نہیں ہے کہ مکرَہ آلہ بن جائے مکرِہ کا کیونکہ اقوال میں مکرَہ کے آلہ بننے کا یہی مطلب ہے کہ تکلم تو کرے مکرِہ مگر اپنی زبان سے نہیں بلکہ مکرَہ کی زبان سے اور دوسرے کی زبان سے کلام کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے کلام کا حکم متکلم یعنی مکرَہ ہی پر عائد ہوگا اور جتنے تصرفات اقوال کی قبیل سے ہیں وہ مکرَہ کی طرف منسوب ہوں گے، پھر اقوال دو قسم پر ہیں:

① وہ قول ایسا ہو کہ فسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو اور قائل کی رضامندی پر موقوف نہ رہتا ہو تو وہ اکراہ کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا بلکہ معتبر ہوگا جیسے طلاق، عتاق، نکاح، طلاق سے رجوع، غلام کو مدبر بنانا اور قتل عمد کے خون کو معاف کرنا، قسم کھانا، نذر ماننا، ظہار اور ایلاء کرنا اور ایلاء سے بذریعہ قول رجوع کرنا، اسلام قبول کرنا یہ سب تصرفات ایسے ہیں جو نہ فسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور نہ قائل کی رضامندی پر موقوف رہتے ہیں۔ بلکہ محض زبان سے تکلم کافی ہے اس لئے تکلم جس کی طرف سے ہوگا اسی کی طرف سے یہ تصرفات نافذ ہوں گے خواہ وہ ان کو نافذ کرنے پر راضی ہو یا نہ ہو لہٰذا اگر ان تصرفات کے بارے میں کسی شخص کو مجبور کیا جائے اور وہ زبان سے ان کا تلفظ کرلے تو اکراہ کی وجہ سے اس کا تلفظ باطل نہیں ہوگا۔ بلکہ ان اقوال کا حکم اسی مکرَہ پر نافذ ہوگا نہ کہ مکرِہ پر۔

② وہ قول ایسا ہو جو فسخ کا احتمال رکھتا ہو اور قائل کی رضامندی پر موقوف رہتا ہو مثلاً بیع، اجارہ وغیرہ تو ان میں بھی اس قول کا حکم متکلم یعنی مکرَہ پر نافذ ہوگا اور وہ بیع فاسد ہو کر منعقد ہو جائے گی منعقد تو اس لئے ہو جائے گی کہ بیع کا صدور اہل سے ہوا ہے اور محل میں ہوا ہے اور فاسد اس لئے ہوگی کہ رضامندی جو بیع کی صحت اور نفاذ کی شرط ہے وہ مفقود ہے حتی کہ اگر مکرَہ نے زوال اکراہ کے بعد اس بیع کی اجازت دیدی تو عقدِ بیع صحیح ہو جائے گا کیونکہ اجازت کی وجہ سے سبب فساد دور ہو گیا۔

وَلَا تَصِحُّ الْاَقَارِيْرُ كُلُّهَا لِاَنَّ صِحَّتَهَا تَعْتَمِدُ عَلٰى قِيَامِ الْمُخْبَرِ بِهَا وَ قَدْ قَامَتْ دَلَالَتُهَا عَلٰى عَدَمِهٖ اَیْ عَدَمِ ثُبُوْتِ الْمُخْبَرِ بِهَا لِاَنَّهٗ يَتَكَلَّمُ دَفْعًا لِلسَّيْفِ عَنْ نَفْسِهٖ لَا لِوُجُوْدِ الْمُخْبَرِ بِهَا وَ لَا يَجُوْزُ اَنْ يُّجْعَلَ مَجَازًا عَنْ شَیْءٍ لِاَنَّهٗ لَا يَقْصِدُ الْمَجَازَ مَعَ قِيَامِ دَلِيْلِ الْكِذْبِ وَ هُوَ الْاِكْرَاهُ وَ الْاَفْعَالُ قِسْمَانِ اَحَدُهُمَا كَالْاَقْوَالِ فَلَا يَصْلُحُ اَنْ يَّكُوْنَ الْمُكْرَهُ فِيْهِ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ كَالْاَكْلِ وَ الْوَطْیِ وَ الزِّنَا فَيَقْتَصِرُ عَلَى الْمُكْرَهِ لِاَنَّ الْاَكْلَ بِفَمِ الْغَيْرِ لَا يُتَصَوَّرُ وَ كَذَا الْوَطْیُ بِاٰلَةِ الْغَيْرِ لَا يُتَصَوَّرُ فَاِذَا اُكْرِهَ الْاِنْسَانُ اَنْ يَّاْكُلَ فِی الصَّوْمِ يَفْسُدُ صَوْمُ الْاٰكِلِ وَ لَا يَفْسُدُ صَوْمُ الْاٰمِرِ اِنْ كَانَ صَائِمًا وَ كَذَا لَوْ اُكْرِهَ اَنْ يَّاْكُلَ مَالَ غَيْرِهٖ يَاْثَمُ الْاٰكِلُ دُوْنَ الْاٰمِرِ وَ لٰكِنَّهُمُ اخْتَلَفُوْا فِیْ حَقِّ الضَّمَانِ فَقِيْلَ يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَى الْمُكْرَهِ دُوْنَ الْاٰمِرِ وَ اِنْ كَانَ الْمُكْرَهُ يَصْلُحُ اٰلَةً لِلْاٰمِرِ مِنْ حَيْثُ الْاِتْلَافِ لِاَنَّ مَنْفَعَةَ الْاَكْلِ حَصَلَتْ لَهٗ وَ قِيْلَ لَوْ اُكْرِهَ عَلٰى اَكْلِ مَالِ نَفْسِهٖ فَاِنْ كَانَ جَائِعًا لَا يَجِبُ عَلَى الْاٰمِرِ شَیْءٌ لِاَنَّ مَنْفَعَتَهٗ رَجَعَتْ اِلَى الْاٰكِلِ وَ اِنْ كَانَ شَبْعَانَ تَجِبُ عَلَيْهِ قِيْمَتُهٗ لِاَنَّ مَنْفَعَتَهٗ لَمْ تَرْجِعْ اِلَى الْاٰكِلِ وَ لَوْ اُكْرِهَ عَلٰى اَكْلِ مَالِ الْغَيْرِ يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَى الْمُكْرِهِ سَوَاءٌ كَانَ جَائِعًا اَوْ شَبْعَانَ لِاَنَّهٗ مِنْ قَبِيْلِ الْاِكْرَاهِ عَلٰى اِتْلَافِ مَالِهٖ فَيَجِبُ الضَّمَانُ وَ كَذَا اِذَا اُكْرِهَ اِنْسَانٌ اَنْ يَّطَاَ فَاِنْ كَانَ مَعَ غَيْرِ امْرَاَتِهٖ فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْحَدُّ وَ يَكُوْنُ اٰثِمًا وَ لَا

يَنْتَقِلُ هٰذَا الْفِعْلُ إِلَى الْآمِرِ عَلٰى مَا سَيَأْتِيْ وَإِنْ كَانَ مَعَ امْرَأَتِهٖ فِي الصَّوْمِ أَوْ فِي الْاِعْتِكَافِ أَوِ الْإِحْرَامِ أَوِ الْحَيْضِ فَيَنْبَغِيْ أَنْ يَكُوْنَ هٰذَا أَيْضًا مُقْتَصِرًا عَلَى الْفَاعِلِ وَيَأْثَمُ هُوَ وَيَجِبُ مَا يَجِبُ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ وَالضَّمَانِ فِيْ مَالِهٖ وَمَا رَأَيْتُ رِوَايَةً عَلٰى أَنَّهٗ يَرْجِعُ بِهٖ عَلَى الْمُكْرَهِ الْآمِرِ أَمْ لَا ۔

ترجمہ:...... ﴿مکرہ کے سارے اقرار درست نہیں ہوں گے کیونکہ اقرار کے درست ہونے کا مدار مخبر بہ کے قائم ہونے پر ہوتا ہے اور یہاں اس کے عدم پر دلیل قائم ہو چکی ہے﴾ یعنی مخبر بہ کے نہ پائے جانے پر کیونکہ وہ کہہ رہا ہے اپنے آپ سے تلوار دور کرنے کی خاطر نہ کہ مخبر بہ کے پائے جانے کی وجہ سے کہا ہے اور یہ جائز نہیں ہے کہ اس اقرار کو کسی چیز سے مجاز بنایا جائے کیونکہ وہ مجازی معنی مراد نہیں لیا جاسکتا دلیل کذب کے ہوتے ہوئے اور وہ اکراہ ہے ﴿اور افعال دو قسم پر ہیں ایک قسم تو اقوال کی طرح ہے لہٰذا ان میں مکرہ غیر کے لئے آلہ نہیں بن سکتا جیسے کھانا کھانا، جماع کرنا اور زنا کرنا ان کا حکم مکرَہ پر بندر ہے گا اس لئے کہ دوسرے شخص کے منہ سے کھانا ممکن نہیں ہے﴾ اور اسی طرح دوسرے کے آلے سے جماع کرنا متصور نہیں ہوسکتا لہٰذا جب کسی انسان کو اس بات پر مجبور کیا جائے کہ وہ روزے کی حالت میں کھاپی لے تو کھانے والے کا روزہ ٹوٹے گا اور حکم دینے والے کا روزہ نہیں ٹوٹے گا اگر وہ روزہ دار ہو اسی طرح اگر کسی کو دوسرے کا مال کھانے پر مجبور کیا گیا تو کھانے والا گنہگار ہوگا نہ کہ حکم دینے والا لیکن ضمان کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے چنانچہ بعضوں نے کہا ہے کہ ضمان مکرَہ پر واجب ہوگا نہ کہ حکم دینے والے پر اگرچہ مال ہلاک کرنے کے لحاظ سے مکرَہ حکم دینے والے کے لئے آلہ بن سکتا ہے کیونکہ کھانے کا فائدہ تو کھانے والے ہی کو حاصل ہوا۔اور بعضوں نے کہا ہے کہ اگر کسی کو اپنا مال کھانے پر مجبور کیا گیا تو اگر وہ کھانے والا بھوکا تھا تو حکم دینے والے پر کچھ واجب نہیں ہوگا کیونکہ کھانے کا نفع تو کھانے والے کو پہنچا ہے اور اگر کھانے والے کا پیٹ بھرا ہوا تھا تو کھانے کی قیمت حکم دینے والے پر واجب ہوگی اس لئے کہ کھانے کا نفع کھانے والے کو نہیں پہنچا اور اگر غیر کا مال کھانے پر مجبور کیا گیا تو ضمان مکرِہ پر واجب ہوگا خواہ کھانے والا بھوکا ہو یا پیٹ بھرا ہو کیونکہ یہ غیر کے مال کو ہلاک کرنے پر جبر کرنے کی قبیل سے ہے لہٰذا ضمان واجب ہوگا اور اسی طرح جب کسی انسان کو وطی کرنے پر مجبور کیا گیا تو پھر اگر یہ اس کی بیوی کے علاوہ کسی اور عورت کے ساتھ ہو تو واطی پر حد زنا واجب ہوگی اور وہ گنہگار ہوگا اور یہ فعل حکم دینے والے کی طرف منتقل نہیں ہوگا جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آئے گی اور اگر وطی پر اکراہ اس کی بیوی کے ساتھ ہو روزے کی حالت میں یا اعتکاف یا احرام یا حیض کی حالت میں تو مناسب ہے اس کا حکم بھی فاعل پر بندر ہے اور وہی گنہگار ہو اور قضاء، کفارہ اور ضمان میں سے جو کچھ واجب ہو وہ اسی فاعل کے مال میں واجب ہو اور میں نے اس بات کے متعلق کوئی روایت نہیں دیکھی کہ مجبور کیا جانے والا مکرِہ آمر پر ضمان کا رجوع کرے گا یا نہیں؟

تشریح:...... ﴿ولا تصح الاقارير﴾ مکرَہ کا اقرار کسی طرح کا بھی ہو وہ صحیح نہیں ہوگا خواہ اکراہ کامل کی وجہ سے اقرار ہو یا اکراہ قاصر کی وجہ سے قابلِ فسخ تصرف کا اقرار ہو یا نا قابلِ فسخ تصرف کا اقرار ہو۔ بہر صورت وہ صحیح نہیں ہوگا یعنی اگر کسی شخص کو قتل کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا ہو کہ تو عتاق یا طلاق یا بیع کا اقرار کر کہ میں نے زمانہ ماضی میں اپنا غلام آزاد کیا تھا یا عقدِ بیع کیا تھا یا اپنی بیوی کو طلاق دی تھی تو یہ سب اقرار باطل ہوں گے اور ان کا کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا اس لئے کہ اقرار ایک خبر ہے اس میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے پس جانب صدق کو ترجیح دینا اور اقرار کا صحیح ہونا اس بات پر موقوف ہوگا کہ مخبر بہ نفس الامر میں موجود ہو یعنی اقرار سے جس چیز کی خبر دی گئی ہے وہ واقع میں پائی جاتی ہو حالانکہ یہاں مخبر بہ کے ثابت اور موجود نہ ہونے کی دلیل یعنی اکراہ موجود ہے یعنی وہ جو کچھ کہہ رہا ہے محض اپنے اوپر سے تلوار کو دفع کرنے کی غرض سے کہہ رہا ہے نہ کہ نفس الامر میں مخبر بہ کے پائے جانے کی وجہ سے اور یہ بھی ممکن

نہیں ہے کہ اس بے بنیاد اقرار کو دوسرے کسی مجازی معنی پر محمول کیا جائے کیونکہ معنی مجازی مراد لینے کے لئے بھی متکلم کے قصد کی ضرورت ہوتی ہے اور یہاں متکلم معنی مجازی کا قصد نہیں رکھتا علاوہ ازیں معنی مجازی کے احتمال کے مقابلے میں یہاں دلیل کذب موجود ہے اور وہ اکراہ ہے کہ اکراہ کی وجہ سے جہت کذب قابل ترجیح ہے۔

﴿و الافعال قسمان الخ﴾ مکرہ کے افعال دو قسم پر ہیں ایک قسم اقوال کی طرح ہے یعنی ان میں مکرَہ کو مکرِہ کے لیے آلہ قرار دینا صحیح نہیں ہے جیسے کھانا پینا جماع اور زنا ان افعال کا حکم مکرَہ ہی پر عائد ہوگا کیونکہ کوئی شخص دوسرے کے منہ سے کھا نہیں سکتا ہے اور اسی طرح دوسرے کے آلہ سے جماع نہیں کرسکتا ہے لہٰذا اگر کسی روزہ دار کو کوئی شخص مجبور کردے کہ تو کھانا کھا۔ تو کھانا کھانے والے ﴿مکرَہ﴾ کا روزہ فاسد ہوگا اور حکم دینے والا ﴿مکرِہ﴾ اگر روزہ سے ہو تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کو دوسرے کا مال کھانے پر مجبور کرے تو کھانے کا گناہ کھانے والے (مکرَہ) پر ہوگا حکم دینے والے (مکرِہ) پر نہیں ہوگا۔ لیکن اس مال کے ضمان کے بارے میں فقہائے احناف کا اختلاف ہے بعض نے کہا ہے کہ ضمان بھی کھانے والے ﴿مکرَہ﴾ ہی پر آئے گا حکم دینے والے (مکرِہ) پر نہیں آئے گا اگرچہ مال تلف کرنے کے لحاظ سے مکرَہ مکرِہ کا آلہ ہوسکتا ہے کیونکہ کھانے کی منفعت تو یہاں کھانے والے (مکرَہ) ہی کو حاصل ہو رہی ہے اور حدیث پاک میں ہے ﴿الغرم بالغنم﴾ کہ نقصان نفع کے بدلے میں ہوتا ہے کہ جو نفع حاصل کرے نقصان بھی وہی بھرے۔

﴿و قیل لو اکرہ علی اکل مال نفسہ﴾ بعض حضرات نے کہا ہے کہ اگر کسی کو اس کا اپنا مال کھانے پر مجبور کیا جائے تو اس صورت میں کھانے والا اگر بھوکا تھا تو حکم دینے والے پر اس کا کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ کھانے کا نفع تو اسی کھانے والے مالک کو ملا ہے۔ لیکن اگر کھانے والے کا پیٹ پہلے ہی سے بھرا ہوا تھا تو مکرِہ پر کھانے کی قیمت کا ضمان واجب ہوگا اس لئے کہ کھانے والے کو اس کھانے کا نفع نہیں ملا۔ اور اگر کسی دوسرے کا مال کھانے پر مجبور کیا جائے تو مکرِہ پر ضمان واجب ہوگا خواہ کھانے والے کا پیٹ بھرا ہوا ہو یا بھوکا ہو کیونکہ کھانے پر مجبور کرنا درحقیقت دوسرے کا مال تلف کرنے پر مجبور کرنا ہے اس لیے کہ دوسرے کے مال پر جونہی قبضہ کیا گیا تو اتلاف متحقق ہوگیا کہ گویا حکم کرنے والے مکرِہ نے اس کو غصب کرلیا اس کے بعد مکرَہ نے اسے کھایا ہے اس لئے مکرِہ پر ضمان واجب ہوگا اور اسی طرح اگر کسی کو اجنبی عورت کے ساتھ زنا کرنے پر مجبور کیا جائے تو مرتکب ہی پر حد واجب ہوگی اور وہی گنہگار ہوگا اس فعل کا حکم مکرِہ کی طرف منتقل نہیں ہوگا جیسا کہ آگے آرہا ہے۔ اور اگر کسی کو اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرنے پر مجبور کیا جائے روزہ، اعتکاف، احرام یا حیض کی حالت میں تو اس صورت میں ضابطے کے لحاظ سے مرتکب یعنی مکرَہ پر حکم عائد ہونا چاہئے اور وہی گنہگار ہونا چاہئے اور قضا کفارہ یا ضمان جو کچھ واجب ہو اسی پر اسی کے مال میں واجب ہونا چاہئے مگر اس کے بارے میں صریح روایت میں نے نہیں دیکھی کہ آیا مکرَہ حکم دینے والے مکرِہ سے بھی ضمان کا رجوع کرسکتا ہے یا نہیں۔

وَالثَّانِیْ اَیِ الْقِسْمُ الثَّانِیْ مِنَ الْاَفْعَالِ مَا یَصْلُحُ الْمُکْرَہُ فِیْہِ اَنْ یَّکُوْنَ اٰلَۃً لِغَیْرِہٖ کَاِتْلَافِ النَّفْسِ وَ الْمَالِ فَاِنَّہٗ یُمْکِنُ لِلْاِنْسَانِ اَنْ یَّاْخُذَ اٰخَرَ وَ یُلْقِیَہٗ عَلٰی مَالِ اَحَدٍ لِیُتْلِفَہٗ اَوْ نَفْسِ اَحَدٍ لِیَقْتُلَہٗ فَیَجِبُ الْقِصَاصُ عَلَی الْمُکْرِہِ بِالْکَسْرِ اِنْ کَانَ الْقَتْلُ عَمَدًا بِالسَّیْفِ لِاَنَّہٗ ھُوَ الْقَاتِلُ وَ الْمُکْرَہُ اٰلَۃٌ لَہٗ کَالسِّکِّیْنِ وَ ھٰذَا عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ ؒ وَ قَالَ مُحَمَّدٌ وَ زُفَرُ ؒ یَجِبُ عَلَی الْمُکْرَہِ لِاَنَّہٗ ھُوَ الْفَاعِلُ الْحَقِیْقِیُّ وَاِنْ کَانَ الْاٰخَرُ اٰمِرًا وَ قَالَ الشَّافِعِیُّ ؒ یَجِبُ عَلَیْھِمَا اَمَّا الْمُکْرَہُ فَلِکَوْنِہٖ اٰمِرًا وَ اَمَّا الْمُکْرَہُ

فَلِكَوْنِهٖ فَاعِلًا وَ قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ رحمه الله لَا يَجِبُ عَلَيْهِمَا لِكَوْنِ الشُّبْهَةِ دَارِئَةً لَهٗ عَنْهُمَا وَ كَذَا الدِّيَةُ عَلٰى عَاقِلَةِ الْمُكْرِهِ اِنْ كَانَ الْقَتْلُ خَطَأً وَ كَذَا الْكَفَّارَةُ اَيْضًا تَجِبُ عَلَيْهِ ۔

ترجمہ:..... ﴿اور دوسری﴾ یعنی افعال کی دوسری قسم ﴿وہ ہے کہ جس میں مکرہ غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسے جان اور مال کو ہلاک کرنا﴾ کیونکہ انسان کے لئے یہ ممکن ہے کہ دوسرے کو پکڑے اور کسی کے مال پر پھینک دے تاکہ اس کو ہلاک کردے یا کسی دوسرے کی جان پر پھینک دے تاکہ اس کو قتل کردے ﴿تو جبر کرنے والے پر قصاص واجب ہوگا﴾ اگر قتل عمدًا ہو تلوار کے ساتھ کیونکہ مجبور کرنے والا ہی قاتل ہے اور مکرَہ چھری کی طرح اس کے لیے آلہ ہے اور یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور امام محمد اور امام زفر رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ قصاص مکرَہ پر واجب ہوگا کیونکہ وہی فاعل حقیقی ہے اگرچہ حکم کرنے والا دوسرا ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں پر قصاص واجب ہوگا بہرحال جبر کرنے والے پر سو اس لئے کہ وہی حکم دینے والا ہے اور بہرحال مجبور کیے جانے والے پر سو اس لیے کہ وہی فاعل ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ شبہ دونوں سے قصاص کو دفع کرنے والا ہے ﴿اور اسی طرح دیت بھی مجبور کرنے والے کے عاقلہ پر واجب ہوگی﴾ اگر قتل خطاء ہو اور اسی طرح کفارہ بھی جبر کرنے والے پر واجب ہوگا۔

تشریح:..... ﴿والثانی﴾ افعال کی دوسری قسم وہ ہے جس میں مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ بن سکتا ہو جیسے جان یا مال ہلاک کرنا کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ کوئی شخص کسی آدمی کو پکڑ کر زبردستی دوسرے کے مال پر پٹخ دے تاکہ اس کا مال ضائع ہو جائے یا دوسرے شخص پر پٹخ دے تاکہ وہ ہلاک ہو جائے تو اگر قتل عمدًا ہو یعنی تلوار یا اس کے علاوہ کسی دھاری دار ہتھیار سے ہو تو مکرِہ پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ مکرِہ ہی دراصل قاتل ہے اور مکرَہ تو چھری کی طرح محض اس کا آلہ ہے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور امام محمد رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مکرَہ پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ حقیقۃً قتل کا ارتکاب اسی نے کیا ہے اگرچہ حکم دینے والا مکرِہ ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مکرَہ اور مکرِہ دونوں پر قصاص واجب ہوگا مکرِہ پر تو اس لئے کہ وہ حکم دینے والا ہے اور مکرَہ پر اس لئے کہ وہ حقیقۃً فاعل ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مکرَہ اور مکرِہ میں سے کسی پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ قتل کی نسبت میں شبہ پیدا ہو گیا ہے اگر یہ دیکھیں کہ حکم کرنے والا مکرِہ ہے تو پھر اس پر قصاص واجب ہونا چاہیے اور اگر یہ دیکھیں کہ حقیقۃً قتل کرنے والا مکرَہ ہے تو پھر اس پر قصاص واجب ہونا چاہیے، پس شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ قصاص کو ساقط کر دیتا ہے پس یہاں بھی شبہ دونوں کے حق میں قصاص کو ساقط کردے گا اور اگر قتل خطا ہو یعنی کسی نے ایک شخص کو شکار کی طرف تیر پھینکنے پر مجبور کیا، پھر اس نے تیر پھینکا اور وہ کسی انسان کو لگ گیا اور وہ مر گیا تو یہ فعلِ رمی مکرِہ کی طرف منسوب ہوگا اور دیت مکرِہ کے عاقلہ پر واجب ہوگی اور کفارہ بھی مکرِہ پر واجب ہوگا۔

ثُمَّ لَمَّا قَسَّمَ الْمُصَنِّفُ رحمه الله الْاِكْرَاهَ اَوَّلًا اِلٰى فَرْضٍ وَ حَظْرٍ وَ اِبَاحَةٍ وَ رُخْصَةٍ فَالْاٰنَ يُقَسِّمُ حُرْمَةَ الْمُكْرَهِ بِهٖ اِلَى الْاَقْسَامِ الْاَرْبَعَةِ بِعُنْوَانٍ اٰخَرَ وَ اِنْ كَانَ مَآلُ التَّقْسِيْمَيْنِ وَاحِدًا فَقَالَ وَ الْحُرُمَاتُ اَنْوَاعٌ حُرْمَةٌ لَا تَنْكَشِفُ وَ لَا تَدْخُلُهَا رُخْصَةٌ كَالزِّنَا بِالْمَرْاَةِ فَاِنَّهٗ لَا يَحِلُّ بِعُذْرِ الْاِكْرَاهِ قَطُّ اِذْ فِيْهِ فَسَادُ الْفِرَاشِ وَ ضِيَاعُ النَّسَبِ لِاَنَّ وَلَدَ الزِّنَا هَالِكٌ حُكْمًا اِذْ لَا تَجِبُ عَلَى الْاُمِّ نَفَقَتُهٗ وَ لَا يَجِبُ عَلَى الزَّانِيْ تَادِيْبُهٗ وَ اِنْفَاقُهٗ فَهُوَ دَاخِلٌ فِي الْاِكْرَاهِ الْحَظْرِ وَ قِيْلَ هٰذَا فِيْ زِنَا الرَّجُلِ بِالْاِكْرَاهِ وَ اَمَّا اِذَا كَانَتِ الْمَرْاَةُ مُكْرَهَةً

بِالزِّنَا يُرَخَّصُ لَهَا فِيْ ذٰلِكَ إِذْ لَيْسَ فِي التَّمْكِيْنِ مَعْنٰى قَتْلِ الْوَلَدِ الَّذِيْ هُوَ الْمَانِعُ مِنَ التَّرَخُّصِ فِيْ جَانِبِ الرَّجُلِ لِأَنَّ نَسَبَ الْوَلَدِ عَنْهَا لَا يَنْقَطِعُ وَلِهٰذَا سَقَطَ الْإِثْمُ عَنْهَا۔

ترجمہ پھر جب ماتن رحمہ اللہ نے اکراہ کو اولاً فرض، حرام، اباحت اور رخصت کی طرف تقسیم کیا تو اب ایک اور عنوان سے فعل مکرہ بہ کی حرمت کو تقسیم کر رہے ہیں چار قسموں کی طرف اگرچہ دونوں تقسیموں کا مرجع ایک ہی ہے چنانچہ فرمایا ﴿اور حرمت کی کئی قسمیں ہیں وہ حرمت جو زائل نہیں ہوتی اس میں رخصت داخل نہیں ہوتی جیسے عورت سے زنا کرنا﴾ کہ زنا اکراہ کے عذر سے کبھی حلال نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں فراش کا فاسد ہونا اور نسب کا برباد ہونا ہے اس لئے کہ ولد الزنا حکماً ہلاک ہوتا ہے اس لیے کہ ماں پر اس کا خرچہ واجب نہیں ہوتا اور نہ ہی زانی پر اس کو ادب سکھانا اور تربیت کرنا اور اس کا خرچہ واجب ہوتا ہے، پس یہ اکراہ میں داخل ہے اور کہا گیا یہ حکم اکراہ کی وجہ سے مرد کے زنا کرنے کے بارے میں ہے اور بہرحال جب عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے تو اس کو اس کے ارتکاب کی رخصت ہوگی کیونکہ قدرت دینے میں بچے کو قتل کرنے کا معنی نہیں ہے جو کہ مرد کی جانب میں رخصت حاصل ہونے سے مانع ہے کیونکہ بچے کا نسب ماں سے منقطع نہیں ہوتا اسی وجہ سے عورت سے گناہ ساقط ہو گیا ہے۔

تشریح ﴿ثم لما قسم المصنف الاکراہ﴾ جس چیز پر اکراہ کیا جائے اس پر عمل کرنے کی مصنف رحمہ اللہ نے شروع میں اقسام بیان کی تھیں کہ چار قسمیں ہیں فرض، حرام، مباح اور رخصت۔ اب دوسرے عنوان سے اس فعل کی حرمت کی تقسیم کر رہے ہیں جس کے ارتکاب پر مجبور کیا جائے اگرچہ دونوں تقسیموں کا مرجع اور مآل ایک ہی ہے چنانچہ فرمایا کہ فعل مکرہ بہ کی حرمت کی چار قسمیں ہیں۔

① وہ حرمت جو فعل سے کبھی زائل نہ ہو اور اس میں کسی وقت رخصت کی گنجائش نہ ہو جیسے کسی عورت کے ساتھ زنا کرنا کہ یہ فعل اکراہ کے عذر سے کبھی حلال نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں دوسرے کی فراش یعنی زوجیت کو فاسد کرنا لازم آتا ہے اگر عورت منکوحۃ الغیر ہو اور اگر عورت غیر منکوحہ ہو تو پھر بچہ کے نسب کو برباد کرنا لازم آتا ہے اس لئے ولد الزنا حکماً معرض ہلاکت میں ہوتا ہے کیونکہ ماں پر اس کا نفقہ واجب نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ کمانے سے عاجز ہے اور نہ ہی زانی پر اس کی تربیت اور خرچہ واجب کیا جا سکتا ہے کیونکہ زانی سے نسب منقطع ہوتا ہے پس ضرورۃً بچہ ہلاک ہو جائے گا۔ پچھلی تقسیم کے لحاظ سے جس اکراہ پر عمل کرنا حرام ہے یہ اسی نوع میں داخل ہے اور بعض نے کہا ہے کہ یہ حرمت کا حکم اس صورت کے ساتھ خاص ہے جبکہ مرد کو زنا پر مجبور کیا جائے اور اگر عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے تو اس کو زنا کے ارتکاب کی رخصت ہو سکتی ہے کیونکہ قتل ولد کا معنی جو مرد کے حق میں رخصت سے مانع ہے وہ عورت کی آمادگی زنا میں نہیں پایا جاتا کیونکہ بچے کا نسب کسی بھی حال میں ماں سے منقطع نہیں حتی کہ زنا میں بھی اسی وجہ سے عورت کے حق میں گناہ بھی ساقط ہو جاتا ہے۔

وَقَتْلُ الْمُسْلِمِ فَإِنَّ حُرْمَتَهُ لَا تَنْكَشِفُ لِأَنَّ دَلِيْلَ الرُّخْصَةِ خَوْفُ تَلَفِ النَّفْسِ وَالْعُضْوِ وَالْمُكْرَهُ وَالْمُكْرَهُ عَلَيْهِ فِيْ ذٰلِكَ سَوَاءٌ فَلَا يَنْبَغِيْ لِلْمُكْرَهِ أَنْ يُتْلِفَ نَفْسَ أَحَدٍ أَوْ عُضْوَهُ لِأَجْلِ سَلَامَةِ نَفْسِهِ أَوْ عُضْوِهِ فَصَارَ الْإِكْرَاهُ فِيْ حُكْمِ الْعَدَمِ فَكَأَنَّهُ قَتَلَهُ بِلَا إِكْرَاهٍ فَيَحْرُمُ وَحُرْمَةٌ تَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ أَصْلًا بِعُذْرِ الْإِكْرَاهِ وَغَيْرِهِ وَتَصِيْرُ حَلَالَ الْاِسْتِعْمَالِ فَهُوَ دَاخِلٌ فِي الْإِكْرَاهِ الْفَرْضِ كَحُرْمَةِ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَلَحْمِ الْخِنْزِيْرِ فَإِنَّ حُرْمَةَ هٰذِهِ الْأَشْيَاءِ إِنَّمَا تَثْبُتُ بِالنَّصِّ حَالَةَ الْإِخْتِيَارِ لَا حَالَةَ الْإِضْطِرَارِ قَالَ اللّٰهُ

تَعَالٰی وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ فَحَالَةُ الْمَخْمَصَةِ وَالْإِكْرَاهِ مُسْتَثْنَاةٌ عَنْ ذٰلِكَ وَحُرْمَةٌ لَا تَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ لٰكِنَّهَا تَحْتَمِلُ الرُّخْصَةَ كَإِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ فَإِنَّهُ قَبِيْحٌ لِذَاتِهٖ وَحُرْمَتُهُ غَيْرُ سَاقِطَةٍ لٰكِنَّهُ يَتَرَخَّصُ فِيْ حَالَةِ الْإِكْرَاهِ بِإِجْرَائِهَا فَهُوَ دَاخِلٌ فِيْ قِسْمِ الرُّخْصَةِ ۔

ترجمہ: ﴿اور کسی مسلمان کو قتل کرنا کیونکہ اس کی حرمت زائل نہیں ہوتی ہے کیونکہ رخصت کی دلیل جان یا عضو کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے اور اس میں مکرہ اور مکرہ علیہ دونوں برابر ہیں لہٰذا مکرَہ کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی جان یا اپنا عضو بچانے کے لئے کسی دوسرے کی جان یا عضو ہلاک کر دے لہٰذا اکراہ عدم کے درجہ میں ہو گیا، پس گویا کہ مکرَہ نے بغیر اکراہ اس کو قتل کیا لہٰذا یہ حرام ہوگا﴾ ﴿اور وہ حرمت جو کلیۃً ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہو﴾ اکراہ کے عذر سے اور اس کے بغیر اور اس کا استعمال حلال بن جاتا ہے پس یہ صورت اکراہ فرض میں داخل ہے ﴿جیسے شراب اور مردار اور سور کے گوشت کی حرمت﴾ کیونکہ نص سے ان اشیاء کی حرمت صرف اختیار کی حالت میں ثابت ہے نہ کہ اضطرار کی حالت میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا (اور اللہ واضح کر چکا ہے تمہارے لیے جو کچھ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر وہ چیز جس کی طرف تم مجبور ہو جاؤ) پس اس حرمت سے سخت بھوک اور اکراہ کی حالت مستثنیٰ ہے ﴿اور وہ حرمت جو ساقط ہونے کا احتمال تو نہ رکھتی ہو لیکن رخصت کا احتمال رکھتی ہے جیسے کلمہ کفر جاری کرنا﴾ کہ یہ اپنی ذات کے لحاظ سے قبیح ہے اور اس کی ساقط نہیں۔ لیکن اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر جاری کرنے کی رخصت ہوتی ہے پس یہ صورت رخصت کی قسم میں داخل ہے۔

تشریح: ﴿وقتل المسلم﴾ اور دوسری مثال ہے کسی مسلمان کو ناحق قتل کرنا اس کی حرمت کبھی بھی ختم نہیں ہوگی کیونکہ اپنی جان یا عضو کا اندیشہ ہی رخصت کا سبب ہوا کرتا ہے تا کہ اپنے آپ کو ہلاکت سے بچائے اور ہلاکت سے بچانے کے استحقاق میں مکرَہ اور وہ مسلمان شخص برابر ہیں جس کے قتل پر مکرہ کو مجبور کیا جا رہا ہے اس لئے اپنی جان یا عضو کو بچانے کے واسطے مکرَہ کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ دوسرے کی جان لے لے یا اس کا عضو ضائع کر دے۔ لہٰذا مسلمان کے قتل پر اکراہ دو حرمتوں ﴿مکرہ کی حرمت اور اس مسلمان شخص کی حرمت جس کے قتل پر مجبور کیا جا رہا ہے﴾ کے تعارض کی وجہ سے کالعدم ہو جائے گا اب اگر قتل کرے تو یہی سمجھا جائے گا کہ گویا بغیر اکراہ کے قتل کیا ہے اس لئے لامحالہ یہ قتل حرام ہوگا۔

﴿وحرمة لا تحتمل السقوط﴾ حرمت کی دوسری قسم وہ ہے جو اکراہ اور دوسرے اعذار (مثلاً شدت پیاس، شدتِ بھوک) کی بناء پر کلیۃً ساقط ہو جاتی ہو اور اس کا ارتکاب بالکل حلال ہو جاتا ہو یہ صورت سابقہ تقسیم کے اعتبار سے اکراہ کی اس قسم میں داخل ہے جس پر عمل کرنا فرض ہے جیسے شراب، مردار اور سور کے گوشت کی حرمت کہ نص کے ذریعے ان اشیاء کی حرمت صرف حالتِ اختیار میں ثابت ہے حالتِ اضطرار میں ان کی حرمت ثابت نہیں ہے چنانچہ ارشاد ہے: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم﴾ اللہ تعالیٰ واضح کر چکا ہے ان تمام چیزوں کو جن کو تم پر حرام کیا ہے مگر جب کہ اس کے کھانے پر مجبور ہو جائے اس آیت کی روشنی میں شدت بھوک اور اکراہ کی حالت خود ہی حرمت کے حکم سے مستثنیٰ ہے۔

﴿وحرمة لا تحتمل السقوط﴾ حرمت کی تیسری قسم وہ ہے جو کسی حالت میں ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتی لیکن اس میں رخصت کی گنجائش ہے جیسا کہ زبان پر کلمہ کفر لانا کہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہے اس لئے کسی حالت میں اس کی حرمت ساقط نہیں ہو سکتی لیکن اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر زبان پر لانے کی رخصت حاصل ہوتی ہے یہ قسم سابقہ تقسیم کے لحاظ سے اکراہ کی اس نوع میں داخل ہے جس پر عمل کرنے کی رخصت حاصل ہو۔

وَ حُرْمَةٌ تَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ لٰكِنَّهَا لَمْ تَسْقُطْ بِعُذْرِ الْإِكْرَاهِ وَ إِنِ احْتَمَلَتِ الرُّخْصَةَ أَيْضًا كَتَنَاوُلِ مَالِ الْغَيْرِ فَإِنَّهُ حَرَامٌ بِالنَّصِّ يَحْتَمِلُ سُقُوْطَ حُرْمَتِهِ وَقْتَ الْإِذْنِ وَ لٰكِنَّهَا لَمْ تَسْقُطْ بِعُذْرِ الْإِكْرَاهِ وَ يَتَرَخَّصُ فِيْهِ لِدَفْعِ الشَّرِّ وَ يُعَامَلُ مُعَامَلَةَ الْمُبَاحِ فَإِذَا أُكْرِهَ بِالْإِكْرَاهِ الْمُلْجِئِ جَازَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَ ذٰلِكَ ثُمَّ يَضْمَنُ قِيْمَتَهُ بَعْدَ زَوَالِ الْإِكْرَاهِ لِبَقَاءِ عِصْمَتِهِ فَهُوَ أَيْضًا دَاخِلٌ فِيْ قِسْمِ الرُّخْصَةِ وَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِقِسْمِ الْإِبَاحَةِ لِمَا قَدَّمْنَا أَنَّهَا دَاخِلَةٌ فِي الْفَرْضِ أَوْ فِي الرُّخْصَةِ وَ لِهٰذَا أَيْ وَ لِأَجْلِ أَنَّ الْحُرْمَةَ لَمْ تَسْقُطْ فِي الْقِسْمِ الثَّالِثِ وَ الرَّابِعِ إِذَا صَبَرَ فِيْ هٰذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ حَتّٰى قُتِلَ صَارَ شَهِيْدًا لِأَنَّهُ يَكُوْنُ بَاذِلًا نَفْسَهُ لِإِعْزَازِ دِيْنِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَ لِإِقَامَةِ الشَّرْعِ۔

ترجمہ ﴿اور وہ حرمت جو ساقط ہونے کا احتمال تو رکھتی ہو لیکن اکراہ کے عذر سے ساقط نہیں ہوئی اگرچہ رخصت کا احتمال بھی رکھتی ہو جیسے غیر کے مال کو کھانا﴾ کہ یہ نص کی وجہ سے حرام ہے اور اجازت کے وقت یہ اپنی حرمت کے ساقط ہونے کا احتمال رکھتا ہے لیکن اکراہ کے عذر سے حرمت ساقط نہیں ہوئی اور شر کو دفع کرنے کی غرض سے اس کی رخصت حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ مباح والا معاملہ کیا جاتا ہے لہٰذا جب اکراہ ملجی کے ذریعے کسی کو مجبور کیا جائے تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اس طرح کرلے، پھر اکراہ زائل ہونے کے بعد اس مال کی قیمت کا ضامن ہوگا اس مال کی عصمت کے باقی ہونے کی وجہ سے، پس یہ بھی رخصت کی قسم میں داخل ہے۔ اور مصنف رحمہ اللہ اباحت کی قسم کے درپے نہیں ہوئے اس وجہ سے ہم جو پہلے کہہ چکے ہیں کہ اباحت یا تو فرض میں داخل ہے اور یا رخصت میں ﴿اور اسی وجہ سے﴾ یعنی چونکہ تیسری اور چوتھی قسم میں حرمت ساقط نہیں ہوتی اسی وجہ سے ﴿جب ان دونوں صورتوں میں مکرَہ صبر کرے یہاں تک کہ قتل کردیا جائے تو وہ شہید ہوگا﴾ کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کے دین کے اعزاز اور شریعت نافذ کرنے کے لئے اپنی جان قربان کردی ہے۔

تشریح ﴿وحرمة تحتمل السقوط﴾ حرمت کی چوتھی قسم وہ ہے جو بعض حالتوں میں ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہو لیکن اکراہ کے عذر سے ساقط نہ ہوتی ہو اگرچہ رخصت کا احتمال بھی رکھتی ہو جیسے دوسرے کا مال کھانا کہ یہ نص کی وجہ سے حرام ہے ﴿یا ایها الذین امنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم﴾ اور اس کی حرمتِ ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے، چنانچہ مالک کی اجازت کے وقت حرمت ساقط ہو جاتی ہے لیکن اکراہ کے عذر سے اس کی حرمت ساقط نہیں ہوتی البتہ مکرِہ کے شر کو دور کرنے کی ضرورت کی وجہ سے رخصت حاصل ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ مالِ مباح کی طرح معاملہ کیا جاسکتا ہے یعنی مالِ مباح کی طرح اس کو تصرف میں لایا جاسکتا ہے لہٰذا اگر اکراہ ملجی کے ذریعے دوسرے کا مال کھانے پر مجبور کیا جائے تو دوسرے کا مال کھانے کی رخصت ہوگی پھر اکراہ کے ختم ہو جانے کے بعد اس مال کی قیمت کا ضمان واجب ہوگا کیونکہ اکراہ سے دوسرے کے مال کی عصمت زائل نہیں ہوتی بلکہ باقی رہتی ہے اکراہ کی یہ قسم ماجقہ تقسیم کے لحاظ سے اکراہ کی اس نوع میں داخل ہے جس پر عمل کرنے کی رخصت ہو۔

﴿ولم یتعرض لقسم الاباحة﴾ سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے کہ اس تقسیم میں مصنف رحمہ اللہ نے اباحت والی قسم سے کوئی تعرض نہیں کیا اس کو کیوں بیان نہیں کیا اس کا جواب یہ ہے کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ اباحت کا مستقل کوئی مصداق نہیں ہے بلکہ وہ یا تو فرض میں داخل ہے اور یا رخصت میں داخل ہے۔

﴿ولهذا ای ولاجل ان الحرمة﴾ چونکہ تیسری اور چوتھی قسم میں حرمت ساقط نہیں ہوتی اس لئے ان دونوں صورتوں میں مکرَہ اگر

اکراہ کے باوجود صبر کرے اور اس قتل سے باز رہے یہاں تک کہ وہ قتل نہ کرنے کی وجہ سے اسے قتل کر دیا جائے تو وہ شہید ہوگا کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کی دین کے اعزاز اور حکم شریعت کو قائم کرنے کے لئے اپنی جان کی قربانی دی ہے۔

اَللّٰهُمَّ اَدْخِلْنِیْ فِیْ زُمْرَةِ الشُّهَدَاءِ وَ اَسْلِكْنِیْ فِیْ عِدَادِ السُّعَدَاءِ یَوْمًا لَا یَنْفَعُ مَالٌ وَّلَا بَنُوْنَ وَلَا یُغْنِیْ بَاْسٌ وَّلَا حُصُوْنٌ بِحُرْمَةِ نَبِیِّنَا وَ شَفِیْعِنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ عَلٰى اٰلِهٖ وَ اَصْحَابِهٖ وَ اَهْلِ بَیْتِهٖ وَ اَزْوَاجِهٖ وَ ذُرِّیَّاتِهٖ وَسَلَّمَ

یَقُوْلُ الْعَبْدُ الْمُفْتَقِرُ اِلَى اللّٰهِ الْغَنِیِّ الشَّیْخُ اَحْمَدُ الْمَدْعُوُّ بِشَیْخِ جِیْوَنَ بْنِ اَبِیْ سَعِیْدِ بْنِ عُبَیْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبْدِ الرَّزَّاقِ بْنِ خَاصَّةِ خُدَا الْحَنَفِیُّ الْمَكِّیُّ الصَّالِحِیُّ ثُمَّ الْهِنْدِیُّ اللَّكْنَوِیُّ قَدْ فَرَغْتُ مِنْ تَسْوِیْدِ نُوْرِ الْاَنْوَارِ فِیْ شَرْحِ الْمَنَارِ بِسَابِعِ شَهْرِ جُمَادَى الْاُوْلٰى (١١٠٥) سَنَةَ اَلْفٍ وَّ مِائَةٍ وَّ خَمْسٍ مِنْ هِجْرَةِ النَّبِیِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ اٰلِهٖ وَسَلَّمَ فِی الْحَرَمِ الشَّرِیْفِ لِلْمَدِیْنَةِ الْمُنَوَّرَةِ وَ الْبَلْدَةِ الْمُطَهَّرَةِ وَ كَانَ ابْتِدَاؤُهٗ فِیْ غُرَّةِ شَهْرِ الْمَوْلِدِ مِنَ الرَّبِیْعِ الْاَوَّلِ مِنَ السَّنَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِیْ مُدَّةٍ كَانَ عُمُرِیْ ثَمَانِیَةً وَّ خَمْسِیْنَ سَنَةً وَ الْمَرْجُوُّ مِنْ جَنَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى بِبَرَكَةِ رَسُوْلِهٖ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ اٰلِهٖ وَسَلَّمَ اَنْ یَّجْعَلَهٗ خَالِصًا لِوَجْهِهِ الْكَرِیْمِ وَ یَنْفَعَ بِهِ الْمُبْتَدِئِیْنَ وَ سَائِرَ الْمُسْلِمِیْنَ الطَّالِبِیْنَ ذَوِی الْعَظِیْمِ وَ الْاِشْفَاقِ الْعَمِیْمِ رَبَّنَا افْتَحْ بَیْنَنَا وَ بَیْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَ اَنْتَ خَیْرُ الْفَاتِحِیْنَ۔

اے اللہ! مجھے شہداء کے جمگھٹے میں داخل فرمایئے اور سعادت مندوں کی لڑی میں پرویئے اس دن کہ جس دن نہ کوئی مال اور اولاد فائدہ دیں گے اور نہ کسی کو اس کی شان وشوکت اور قوت (تیرے عذاب سے) بچا سکتی ہے۔ ہمارے نبی، ہمارے شفیع صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی عزت کے طفیل سے اللہ تعالیٰ درود وسلام نازل کرے آپ پر اور آپ ﷺ کی آل، آپ ﷺ کے اصحاب، آپ ﷺ کے اہل بیت، آپ ﷺ کی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن اور آپ ﷺ کی اولاد پر۔

بے نیاز اللہ تعالیٰ کا محتاج بندہ یعنی شیخ احمد جس کو پکارا جاتا ہے شیخ جیون رحمۃ اللہ علیہ کے نام سے جو بیٹا ہے ابوسعید کا اور ابوسعید بیٹا ہے عبیداللہ کا اور عبیداللہ بیٹا ہے عبدالرزاق کا اور عبدالرزاق بیٹا ہے خاصہ خدا کے جو (مذہبا) حنفی (اصلا) مکی، صالحی، پھر (فقلا) ہندی لکھنوی ہے۔ عرض کرتا ہے کہ میں ۷ رجمادی الاولیٰ ۱۱۰۵ھ کو مدینہ منورہ اور پاک سرزمین کے حرم شریف میں منار کی شرح نورالانوار کی تصنیف سے فارغ ہوا۔ اور اس کا آغاز سال مذکور کے ماہ ربیع الاول (جو ولادت رسول اللہ ﷺ کا مہینہ ہے) کے ابتدائی دنوں میں ہوا تھا۔ جس وقت میری عمر اٹھاون برس تھی۔ اللہ رب العزت کی عالی درگاہ سے رسول کریم علیہ السلام کی برکت کے طفیل امید ہے کہ وہ میری اس تالیف خالص کو اپنی ذات کریم کے لئے بنائے اور اس کے ذریعے مبتدی طلبہ اور تمام مسلمانوں کو نفع دے جو طالب حق اور اخلاق فاضلہ اور شفقت عامہ کے حامل ہیں۔ اے ہمارے پروردگار! ہم میں اور ہماری قوم میں حق کے ساتھ فیصلہ فرمایئے۔ آپ سب سے بہتر فیصلہ کرنے والے ہیں۔

تمت

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی خاتم الانبیاء والمرسلین۔

یا اللہ اس حقیر کی کاوش کو شرف قبول نصیب فرما آمین۔

بیان العقائد

ترجمہ و شرح اردو

شرح العقائد النسفیۃ

افادات

مولانا نعیم احمد

استاذ جامعہ خیر المدارس ملتان

ناشر مکتبہ امدادیہ ملتان پاکستان
فون: ۰۶۱ ۴۵۴۴۹۶۵
[illegible]6380664
E-mail:ejazshahid1971@gmail.com